Der Katholik

CP 78.5

Harvard College
Library

VE RI
TAS

FROM THE BEQUEST OF
JOHN HARVEY TREAT
OF LAWRENCE, MASS.
CLASS OF 1862

ARRASSOWITZ
HHANDLUNG
EIPZIG

Der Katholik.

Zeitschrift
für
katholische Wissenschaft und kirchliches Leben.

Unter Mitwirkung der
Professoren des Bischöfl. Seminars in Mainz und des Bischöfl. Lyceums
in Eichstätt

herausgegeben von

Dr. Johann Michael Raich

in Mainz.

Christianus mihi nomen,
Catholicus cognomen.
S. Pacianus.

1894. — Vierundsiebenzigster Jahrgang. — I.

Dritte Folge. — IX. Band.

Mainz,
Verlag von Franz Kirchheim.
1894.

Druck von Florian Kupferberg in Mainz.

Inhaltsverzeichniß.

I.

Neue Ausgabe des Antiphonars von Bangor[1]).

(Von Dr. A. Bellesheim.)

Zu den angesehensten Klöstern Irlands, welche das Feuer heiliger und profaner Wissenschaft zu einer Zeit hüteten, in welcher die Cultur des Festlandes nach den verheerenden Stürmen der Völkerwanderung beinahe erloschen war, gehört in erster Linie Bangor. Wie in Meath die Schule von Clonard, in Leinster die von Glendalough, in Munster die von Lismore, in Connaught die von Clonfert und Clonmacnoise glänzte, so besaß der Norden Irlands als vorzüglichste Heimstätten der Bildung die Lehranstalten von Armagh und Bangor. Am lieblichen Südufer der Bai von Belfast im Nordosten Irlands, durch den hl. Comgall um 550 gestiftet, stieg das Kloster Bangor zu großer Bedeutung empor wegen der außerordentlichen Strenge der Regel und der großen Zahl der Mönche, die hier dem Gebete, der Wissenschaft und Arbeit lebten. Ein Zeugniß aus späteren Jahrhunderten, in welchen Bangor seinen alten Glanz längst eingebüßt, für seine ehemalige Herrlichkeit besitzen wir in der Biographie des heiligen Erzbischof Malachias von seinem Freunde St. Bernard von Clairvaux. Aus Bangor gingen nicht wenige Tochterklöster hervor. Auch beschlossen

1) The Antiphonary of Bangor. An early Irish Manuscript in the Ambrosian Library of Milan. Edited by *F. E. Warren*, B. D., F. S. A. Part I. A complete facsimile in collotype by W. Griggs with a transcription, accompanied by an introduction descriptive of the history and the palaeography of the manuscript. London, Harrison and Sons. 1893. kl. folio. pag. XXX, 72 Lichtdrucktafeln. — Das mir vorliegende Exemplar des kostbaren Werkes verdanke ich der Güte des gelehrten Herausgebers Rev. Warren, wofür ich demselben hiemit den Ausdruck wärmsten Dankes darbringe.

irische Fürsten nach sturmvollem Leben hier ihr Dasein in Gebet und Bußwerken[1]).

Zu den berühmtesten Schülern von Bangor gehört der große Columban, der als Missionar, Klosterstifter, Schriftsteller und Dichter in den Blättern der Kirchengeschichte fortlebt. Mit Genehmigung seines Abtes Comgall verließ er in Begleitung von zwölf Genossen 590 Kloster Bangor, um sich der Predigt des Evangeliums bei heidnischen Völkern fremder Länder — peregrinari pro Christo — zu widmen. In Gallien, wo er mit Genehmigung des Königs Gunthram von Burgund die Klöster Anagray und Luxeuil errichtet, gerieth er in heftigen Streit mit den fränkischen Bischöfen wegen zähen Festhaltens an den vaterländischen Gebräuchen, insbesondere an der keltischen Osterberechnung. Als er aber dem König Theodorich II. von Burgund und seiner Großmutter Brunehilde zufolge ihrer Ausschweifungen und ränkevollen Politik den Zutritt zu Kloster Luxeuil untersagte, erfolgte seine Verbannung aus Gallien. Jetzt wählte Columban die nordöstliche Schweiz zum Schauplatz seiner Thätigkeit und wandte sich dann nach der Lombardei, wo der arianische König Agilulph auf den Rath seiner frommen katholischen Gemahlin Theodolinde ihm die in den rauhen Apenninen unweit der Trebbia gelegene Kirche von Bobbio zuwies. Es wird darüber gestritten, ob Columban erst 612 oder schon bei Gelegenheit eines früheren Besuches in Italien im Jahre 598 das Kloster Bobbio in's Leben gerufen. Sicher ist, daß er demselben seinen Geist eingehaucht, der noch Jahrhunderte lang hier fortlebte und der sich ausprägte in der Beobachtung jener manchmal an unmenschliche Strenge grenzenden Regel, welche Columbans Namen trägt, aber auch nicht minder in der Begeisterung für theologische und profane Wissenschaft, welcher die Theologie und nicht minder die Wissenschaft des klassischen Alterthums die köstlichsten Schätze zu verdanken hat[2]).

---

1) John Healy, Insula Sanctorum et Doctorum, or Ireland's ancient Schools and Scholars. 2. ed. Dublin 1893. p. 364—370. Vgl. über dieses hervorragende Werk des Weihbischofs Healy von Clonfert meine Besprechung im Literar. Handweiser Nr. 579.

2) Ueber Columban vgl. A. Bellesheim, Geschichte der katholischen Kirche in Irland. Mainz 1890. I, 139—159. Healy 370—378. Eine neue Ausgabe

In der Geschichte der Theologie ist der Ruhm des Irenklosters Bobbio begründet durch den Canon des Muratori, jene von irischen Mönchen angefertigte, von Muratori entdeckte Abschrift des Verzeichnisses der neutestamentlichen Bücher[1]) aus der Zeit von 142—157, ferner durch die heute in Turin aufbewahrten, von Wordsworth gewürdigten kostbaren Bibelhandschriften[2]), endlich durch das altirische Sacramentarium oder Missale, sowie durch das Antiphonar von Bangor. Mit dem letzteren sind wir hier befaßt, und zwar in der neuen, herrlichen Ausgabe von Warren. Die Henry Bradshaw Society hat nämlich in Ausführung der von ihrem freigebigen und kunstliebenden Stifter erlassenen Bestimmung, alljährlich eine bedeutende wissenschaftliche Publication in der Form der Herausgabe seltener liturgischer Texte[3]) an's Licht zu stellen, den Plan gefaßt, im laufenden Jahre 1893 das Antiphonar von Bangor in einer vollständigen und kritisch genauen Ausgabe dem Publikum zugänglich zu machen. Mit der Ausführung der Aufgabe wurde der durch die kritische Ausgabe des altirischen Missals aus dem 12. Jahrhundert[4]), des Leofric-Missals[5]), sowie des Stowe-Missals[6]) rühmlich bekannte vormalige Fellow des St. Johns-Collegs in Oxford, heutige anglikanische Pfarrer F. E. Warren betraut. Unter ständiger Beihilfe des Vorstehers der Ambrosiana in Mailand, Abbate Ceriani, hat W. Griggs durch Anwendung des neuen collotypischen Verfahrens das ganze Manuscript mit seinen 36 Blättern in 72 Lichtdrucken abgebildet.

---

der Briefe Columbans brachten die Mon. German. Epist. aevi Merovingici I, 156—190.

1) Franz Kaulen, Einleitung in die hl. Schrift alten und neuen Testaments. 3. Aufl. Freiburg 1890. S. 34.

2) Vgl. die Besprechung von Prof. Hundhausen in der Literar. Rundschau 1886, S. 323, sowie meine Jr. Kirchengesch. I. 628—634.

3) Der officielle Name der Gesellschaft lautet nach dem ersten Titelblatte: Henry Bradshaw Society founded in the Year of Our Lord 1890 for the Editing of rare liturgical Texts.

4) Vgl. meine Jr. Kirchengesch. I, 605, sowie meine Besprechung in der Literar. Rundschau 1879, S. 519—523.

5) Vgl. meine Besprechung in der Literar. Rundschau 1883, S. 428.

6) Vgl. meine Jr. Kirchengesch. I, 599 und meine Besprechung in der Literar. Rundschau 1881, S. 364.

Jeder Seite des Lichtdruckes gegenüber findet der Leser den Text in großer lateinischer Schrift, und zwar mit Auflösung aller Zusammenziehungen und Erklärung aller Zeichen, deren die Schreiber sich zu bedienen pflegten. Nebstdem hat Warren die Ausgabe mit einer gelehrten Einleitung versehen, welche aber lediglich die äußere Erscheinung zu würdigen sucht. Eine Prüfung des Antiphonars in der Richtung auf Bibelkunde und Liturgie ist einem zweiten Theile vorbehalten, welcher 1894 an's Licht treten soll. Aus Warren's Vorrede wollen wir die Hauptpunkte kurz darlegen.

Das Manuscript des Antiphonars von Bangor beruht heute in der Ambrosiana in Mailand und trägt die Signatur C. 5 inferiore. Aus sechsunddreißig, auf beiden Seiten beschriebenen Pergamentblättern bestehend, gehört es zu jenen seltenen liturgischen Urkunden, welche uns in den Stand setzen, die Zeit seiner Entstehung annähernd genau zu bestimmen. Es entbehrt eines Titels, offenbar aber diente es zum Chorgebrauch, und zwar zu einer Zeit, in welcher die heute unter verschiedenen Bezeichnungen gang und gäben liturgischen Bücher noch nicht zu einer Einheit verschmolzen waren. Theilweise hat der gelehrte Italiener Muratori die Handschrift in seinen Anecdota Ambrosiana[1]) und nach ihm Migne P. L. LXXII, coll. 580—608 zum Abdruck gebracht. Durch Warren's Ausgabe ist nunmehr festgestellt, daß Muratori nicht weniger als dreizehn volle Seiten der Handschrift und von sechzehn anderen Seiten bedeutende Theile ausgelassen hat. Daneben hat er nicht wenige irische Eigennamen ungenau aufgelöst. Grund genug für die Veranstaltung einer neuen Ausgabe, welche die Mängel der ersten Edition vollständig beseitigt.

Während bei Festsetzung der Zeit der Entstehung so vieler anderen Handschriften der manchmal nicht genau hervortretende Charakter der Paläographie den Ausschlag gibt, besitzen wir hier feste chronologische Anhaltspunkte, um innerhalb eines Zeitraumes von zehn Jahren den Ursprung des Antiphonars zu bestimmen. Fol. 36 v. gibt die Namen der Aebte von Bangor. Das Blatt enthält sechs Strophen mit dem Refrain: Quos convocavit dominus coelorum regni sedibus. Die vier mittleren Strophen mit den Namen der fünfzehn Aebte von Comgall bis

1) Muratori, Anecd. Ambros. IV, 119—159. Patav. 1713.

Cronan enthalten alphabetische Verse, indem die letzteren mit den nacheinander folgenden Buchstaben des Alphabetes beginnen. Dabei ist caput mit k geschrieben und die Buchstaben X und Z sind gewonnen durch Anwendung des Monogramms Christi und des griechischen zoen. Während der Schreiber vom Stifter Comgall und einigen seiner Nachfolger in der Vergangenheit redet, wird Abt Cronan als noch regierend angeführt und ihm langes Leben erfleht[1]). Gemäß den Annalen von Ulster[2]) regierte Cronan in Bangor von 680 bis 691. In diese Zeit fällt also die Anfertigung der Handschrift. Dieselbe trägt nach Inhalt und Form einen durchaus irischen Charakter[3]). Die frühirische Halbunciale besitzt schon eine starke Beimischung von Minuskeln. Die das Auge angenehm berührenden geschwungenen Linien weisen ebenso auf Irland hin, wie die allerdings noch maßvoll auftretenden Verzierungen der Kapitalen. Das Manuscript ist aus drei Lagen zusammengesetzt, von welchen die erste aus fünf Bogen mit drei Einlegeblättern, die zweite aus vier, die dritte aus sieben Bogen nebst einem Einlegeblatt besteht. In der Einleitung hat Warren diese Anordnung auf einem besondern Blatt zwischen p. XVIII und XIX sehr anschaulich zur Darstellung gebracht. Die ersten zehn Blätter rühren von zwei verschiedenen Schreibern her, von da an aber tritt ein bedeutender Wechsel in der Handschrift ein. In gewissem Sinne behauptet die Handschrift eine einzige Stellung im Reiche der irischen Manuscripte. Während sie bedeutend abweicht von sämmt-

1) Fol. 36 v.: Christo nunc sedet supprimus ymnos canens quindecimus zoen ut carpat cronanus conseruet eum dominus.

2) Annals of Ulster. Edited with Translation and Notes by W. M. Hennessy. London 1887. I, 141: Kal. Jan. A. D. 690. Cronan son of Ua Chualne, abbot of Bangor, died.

3) W. Wattenbach, das Schriftwesen im Mittelalter. 2. Aufl. Leipzig 1875. S. 361: „Dort (in Irland und England) wird massenhaft und sehr schön geschrieben, und Irländer, Schottenmönche, sind es, welche diese Richtung auch auf den Continent verpflanzen. Luxeuil und seine Filialen Corbie und Bobbio zeichnen sich in gleicher Weise aus." — Maurice Prou, Manuel de Paléographie latine et française. Paris (1891), p. 41: Les Irlandais ont employé, d'après Wattenbach, deux sortes d'écriture: une grande demi-onciale ronde réservée aux livres liturgiques, et une petite écriture pointue qu'ont peut appeler cursive, n'ayant avec la cursive romaine aucun rapport.

lichen übrigen Bobbio-Handschriften, besitzt sie ebenso wenig Aehnlichkeit mit den in den National MSS. of Ireland [1]) veröffentlichten Drucken, noch mit der Handschrift des Stowe-Missals (XXVI).

Sehr eingehend beschäftigt der gelehrte Herausgeber sich mit der Frage nach der Zeit der Uebertragung des Antiphonars von Bangor nach Bobbio. Man hat auf den irischen Mönch Dungal hingewiesen, welcher im Beginn des 9. Jahrhunderts zuerst in Frankreich am Hofe Karls d. Gr., dann unter seinem Sohn Ludwig dem Frommen in Pavia lehrte und letztwillig an Bobbio seine Bücher vermachte, von welchen wir einen aus dem 10. Jahrhundert stammenden, ebenfalls von Muratori herausgegebenen Katalog besitzen [2]). Der größeren Sicherheit halber bringt Warren die betreffende Stelle zum Abdruck und gelangt durch einen Vergleich dieser Büchertitel mit unserm Antiphonar mit Recht zu dem Schluß, daß keiner derselben diesem liturgischen Codex entspricht. Vielleicht wird man nicht irre gehen durch die Annahme, die furchtbaren Verwüstungen Irlands, insbesondere die wiederholten schrecklichen Plünderungen des Klosters Bangor [3]) durch die Vikinger im 9. Jahrhundert hätten Veranlassung geboten, daß ein dem Verderben glücklich entronnener Mönch das Buch mit nach dem Festlande nahm und dem Convent in Bobbio, wo er bei den Landsleuten Aufnahme fand, zum Geschenk gemacht.

Den Inhalt des Antiphonars bilden:

1. Biblische und kirchliche Cantica und zwar die beiden des Moses, der drei Jünglinge im Feuerofen und des Zacharias, sowie der ambrosianische Lobgesang und die große Doxologie (Gloria in excelsis).

2. 12 metrische Hymnen und zwar 1) Ymnum S. Hilari de Christo, 2) Y. Apostolorum ut alii dicunt, 3) Y. quando com-

1) Vgl. meine Ir. Kirchengeschichte I, p. XXIII.

2) Ueber Dungal vgl. meine Ir. Kirchengesch. I, 297—298, und Healy, Ireland's ancient Schools 381. In seinen verdienstvollen: O Roma nobilis, Untersuchungen aus dem Mittelalter. München 1891, hat Ludwig Traube nachgewiesen (36—40), daß es mehrere gelehrte Iren Namens Dungal gegeben. Ueber Traube vgl. meine Besprechung im Literar. Handweiser Nr. 532.

3) Annals of Ulster, ed. Hennessy, I, 317. A. D. 822: The Gentiles invaded Bennchair the Great, d. h. Bangor in der Grafschaft Down.

monicarent sacerdotes, 4) Y. quando caeria benedicitur, 5) Y. mediae noctis, 6) Y. in natale martyrum uel sabbato ad matutinam, 7) Y. ad matutin. in dominica, 8—11) vier Hymnen auf irische Heilige und 12) Versiculi familiae Benchuir, ein Loblied auf die herrliche Ordensregel von Bangor.

3. 69 Collecten für die canonischen Tagzeiten.

4. 17 Collecten für besondere Anliegen oder Personen.

5. 70 Antiphonen und Versikel, welche theils den Canticis, theils den vom Chor gemeinsam gebeteten Collecten angehängt wurden.

6. Das Credo (19 r.) und Pater noster (19 v.).

Diese weitreichende Mannigfaltigkeit des Inhaltes ruft die Frage hervor, ob die von Muratori gewählte Bezeichnung Antiphonarium demselben vollkommen entspricht. Auf den ersten Blick scheint sie auf die zahlreichen Cantica, Collecten und Versikel nicht zu passen. Doch ist andererseits zu beachten, daß die Sammlung offenbar ein Choralbuch war, wenn auch einzelne Stücke, wie der Hymnus bei der Communion der Priester, auf die Feier der heiligen Messe hinweisen. Trägt auch die bei weitem größere Zahl der Gebete nicht den Charakter von Antiphonen an sich, so waren diese doch unzweifelhaft für antiphonalen oder responsorialen Gesang bestimmt. Der letztere bildet nach Ausweis der neuesten und besten Untersuchungen die älteste Form des Kirchengesanges, wobei der Cantor vorsang und die Priester sammt Volk antworteten[1]). Als Bruchstücke des Responsorialgesanges erscheinen heute noch das Venite exultemus der Matutin und das Crux fidelis in der Liturgie des Charfreitags. Dagegen ist der antiphonale Gesang, bei welchem zwei volle Chöre abwechseln, späteren Ursprunges, hat aber den Responsorialgesang allmälig verdrängt. Da nun auch der Antiphonalgesang in einem weiteren Sinne als Responsorium bezeichnet werden kann, so hat Muratori die Bezeichnung Antiphonarium nicht mit Unrecht auf unsere Sammlung angewendet. In welchem Maße die Responsorien oder Refrains in der irischen Kirche des 6. Jahrhunderts zur Anwendung gelangten, beweist die Thatsache, daß dieselben auch in der Recitation der biblischen Ge-

---

1) Vgl. Thalhofer, Lehrbuch der katholischen Liturgik. Freiburg 1890. I, 539; II, 418.

fänge Verwendung fanden. Das Canticum »Audite coeli quae loquor« besitzt als Refrain die Worte: Audite coeli (1 r.), der Gesang der Jünglinge im Feuerofen die Worte: Ymnum dicite et superexaltate eum in saecula (9 r.). Auch einige Hymnen sind durch Refrains ausgezeichnet. Endlich wurden auch die Collecten beim Abschlusse der einzelnen Tagzeiten in Form von Responsorien durch den ganzen Chor gebetet.

Gehen wir auf die hauptsächlichsten Theile des Inhaltes über, so treten uns

1) die biblischen Gesänge entgegen. Ihr Text ist gemischter Natur und bezeugt das allgemeine Urtheil, daß bereits um die Mitte des 6. Jahrhunderts die Vulgata in den scoto-britischen Kirchen sich in dem Maße eingebürgert, daß die Itala an vielen Stellen gänzlich verdrängt, an anderen mit Vulgatatexten „durchsäuert" wurde[1]). Leichte Abweichungen von der Vulgata erscheinen in dem Lobgesang des Zacharias (Luc. 1, 68) 6 v.: Per os sanctorum prophetarum suorum qui ab eo sunt statt qui a saeculo sunt. Ferner 1, 71: Liberabit nos ab inimicis statt salutem ex inimicis. 1, 72: Testamenti sancti sui statt Test. sui sancti. 1, 74: De manibus inimicorum statt de manu inimic. Endlich 1, 77: peccatorum meorum statt eorum. Das Canticum des Moses »Audite caeli quae loquor« (Deuteron. 32, 1) stimmt mit der Vulgata überein (1 r.). Dagegen lehnt sich der Text im Canticum des Moses »Cantemus Domino« (Exod. 15, 1) an die Itala an (7 r.). Fol. 7 r. steht Exod. 15, 2: adiutor et protector fuit mihi in salutem statt fortitudo et laus mea Dominus et factus est mihi in salutem. 15, 2: hic deus meus et honorificabo eum statt iste Deus meus et glorificabo eum. 15, 3: dominus conterens bella, dom. nomen est illi statt dominus quasi vir pugnator, omnipotens nomen ejus. Aus dem

1) Ueber die Stellung der Itala und Vulgata in der altirischen Kirche, sowie über die ausnehmend große Zahl von irischen Bibelhandschriften in Irland und dem Festlande vgl. meine Ir. Kirchengesch. I, 612—627: Die hl. Schrift in der altirischen Kirche. — Ueber die irischen Bibelhandschriften handelt, ohne jedoch wesentlich Neues beizubringen, der gelehrte Professor der protestantischen Theologie in Paris: Samuel Berger, Histoire de la Vulgate pendant les premiers siècles du moyen âge. Mémoire couronné de l'Institut. Paris, Hachette 1893. pag. 29. 46. 114.

Gesang der drei Knaben Daniel 3 seien folgende Abweichungen erwähnt: Dan. 3, 66: Benedicite ignis et calor Dominum statt aestus. 3, 70: pruina et nives statt glacies et nives. 3, 76: omnia nascentia statt universa germinantia. 3, 77: fontes aquarum statt fontes. 3, 79: biluae statt cete. Besonders überraschen darf uns die Verwendung des Italatextes nicht, da auch in unserer heutigen officiellen Vulgata die Itala in solchen Texten, welche vom Volke gesungen wurden und daher jede sprachliche Veränderung ausschlossen, sich bis zur Stunde erhalten hat[1]).

2) Auch im Gloria in excelsis (33 r) sind Abweichungen zu verzeichnen. Nach dem glorificamus te steht magnificamus te. Statt magnam gloriam steht misericordiam. Nach ihesu Christe folgt unmittelbar sancte spiritus dei et omnes dicimus amen, welche vier letzten Worte den Charakter einer Rubrik an sich tragen. Statt tu solus altissimus findet sich tu sol. gloriosus. 35 v. erscheinen die Hauptstellen des Te Deum in der Gestalt einer mit Bibeltexten verwobenen Antiphon zur Laudes.

3) Im Pater noster 19 v. steht remitte nobis debita nostra. Die letzte Bitte lautet: et ne patiaris nos induci in tentationem. Das Credo, welches den Namen symmulum führt (19 r.), nimmt besondern Werth in Anspruch als „das älteste Schriftstück, welches descendit ad inferos bietet"[2]). Deutlich treten drei Theile hervor: Credo in unum deum . . . credo et in ihesum christum . . . credo et in spiritum sanctum. Offenbar richten sich die Erweiterungen dieser einfachen Worte gegen besondere Irrthümer. Nach patrem omnip. steht inuisibilem omnium creaturar. uisibilium et inuisibilium conditorem. Auf dominum

1) Fr. Kaulen, Einleitung 144: „Ein Gebiet aber, auf dem die Itala immer in Geltung geblieben ist und bis heute noch ihr Recht behauptet, ist die kirchliche Liturgie. Alles der Schrift Entnommene, was in der Kirche vom Chor gesungen und nicht bloß von einem Einzelnen verlesen wird, hat sich in der Form der Itala erhalten; dazu gehören im römischen Meßbuch Introitus, Gradual, Offertorium und Communio, im Brevier Antiphon und Responsorium." Als Beispiel diene in der Charsamstagsliturgie Prophetia IV mit ihrem Tractus.

2) Clemens Blume S. J., Das apostol. Glaubensbekenntniß. Eine apologetisch-geschichtliche Studie mit Rücksicht auf den „Kampf um das Apostolicum". Freiburg 1893. S. 166.

nostrum folgt deum omnipotentem (19 r.) und an die Worte spiritum sanctum reiht sich: deum omnipotentem, unam habentem substantiam cum patre et filio. Endlich sind die Worte vitam aeternam erweitert zu dem Satz: uitam post mortem et uitam aeternam in gloria christi (19 v.). In seiner Schrift über die keltische Liturgie (189) betonte Warren die Thatsache, daß das Credo und Pater noster im Antiphonar von Bangor in Uebereinstimmung mit dem dritten Concil von Toledo 589 bei der Meßliturgie Verwendung gefunden. Aber ebenso sicher scheint die Annahme, daß Credo und Pater noster nach diesem Choralbuche bei den Tageszeiten in Gebrauch waren.

4) Eine besondere Beachtung verdienen die Hymnen. Bekannt ist der bei der Communion der Priester übliche Gesang: Sancti venite. An die Segnung der Osterkerze erinnert gemäß der Ueberschrift der prächtige Hymnus: Ignis creator igneus[1]). Doch legt der Inhalt die Vermuthung nahe, daß derselbe täglich Verwendung im liturgischen Dienst gefunden gemäß einer in Irland verbreiteten Sitte, das zur Erhellung der Kirche beim nächtlichen Chorgebet dienende Feuer Tag für Tag einzusegnen. Die bei den Iren jener Zeit übliche Sitte der Verwendung griechischer Worte[2]) in lateinischen Texten berechtigt zu dem Schlusse, daß der prächtige Hymnus Mediae noctis tempus est irischen Ursprunges ist[3]).

Auf die charakteristische Eigenthümlichkeit des Hymnus auf

---

1) Fol. 11, r. Ymnum quando caeria benedicitur. Die beiden ersten Strophen:

1. Ignis creator igneus
lumen donator luminis
uitaque uitae conditor
dator salutis et salus.

2. Ne noctis huius gaudia
uigel lucerna deserat
qui hominem non uis mori
da nostro lumen pecturi.

2) Traube, a. a. O. 58: „Wer in den Tagen Karls des Kahlen Griechisch auf dem Continent kann, ist ein Ire, oder zuversichtlich: es ist ihm die Kenntniß durch einen Iren vermittelt worden, oder das Gerücht, das ihn mit diesem Ruhm umgibt, ist Schwindel."

3) Fol. 11, v:

Mediae noctis tempus est
prophetica uox admonet
dicamus laudes ut deo
patri semper ac filio.

Dignos nos fac rex
agie futuri regni gloriae
aeternis ut mereamur
te laudibus conciuere.

den hl. Patrick, den Magister Scotorum, worin derselbe mit Bezug auf seine Glaubensfestigkeit dem Apostelfürsten zur Seite gestellt wird, hat die irische Kirchengeschichte gebührend hingewiesen[1]). In ähnlichen Lobsprüchen wird Comgall, der Stifter von Bangor, gefeiert. Die Glaubensfestigkeit, sittliche Reinheit und Fruchtbarkeit der Klostergemeinde Bangor empfängt in Worten ihre Verherrlichung, welche die Kirche nach den Weisheitsbüchern des Alten Testamentes auf die heiligste Gottesmutter anwendet[2]). Hoffen wir, daß Warren in dem für 1894 zu erwartenden umfassenden Commentar zum Inhalt des Antiphonars diesen dogmatischen Gesichtspunkten gebührende Rücksicht tragen wird. Was die sprachliche Form der Hymnen anlangt, so ist zu bemerken, daß das Metrum nicht durch die Quantität, sondern durch den Accent bestimmt wird.

Schließlich läßt sich die Frage aufwerfen, ob unser Antiphonar eine Privatarbeit war oder auf Befehl eines Abtes oder Bischofs ausgearbeitet worden. Eher dürfte das erstere der Fall sein, worauf das Fehlen der Gebete für die Verstorbenen hindeutet, denen wir in den altirischen liturgischen Büchern begegnen, ferner der Gebete zur Muttergottes und endlich speciell irischer Gebräuche, an denen man mit so großer Zähigkeit festhielt und die Columban bis nach Gallien und Italien verpflanzte. Wie eine große Anzahl von Hymnen im ersten Theile, der freudige Charakter der biblischen Cantica und der Hymnus Ignis creator igneus anzudeuten scheinen, war das Antiphonar vorwiegend für die österliche Zeit bestimmt.

Der Henry Bradshaw Society und Rev. Warren gebührt der wärmste Dank aller Freunde irischer Kirchengeschichte und der heiligen Liturgie für die prächtige Ausgabe dieses liturgischen Buches der altirischen Kirche. Was die klassische Philologie den altirischen

1) Bellesheim, Gesch. der kathol. Kirche in Irland I, 80.

2) Fol. 30, r:

Domus dilicis plena
super petram constructa
necnon uinea uera
ex aegypto transducta.

Certe ciuitas firma
fortis atque munita
gloriosa ac digna
super montem possita.

Christo regina apta
solis luce amicta
semplex semulque apta
undecunque inuicta.

Uirgo valde fecunda
haec et mater intacta
leta ac tremebunda
uerbo dei subacta.

Mönchen verdankt, darüber haben die Untersuchungen von Traube neues Licht verbreitet. Daß die Verdienste der alten Iren, in deren Klöstern das Officium diurnum et nocturnum eine ununterbrochene Kette des Gebetes bildete, um die Theologie nicht minder groß waren, das zeigt uns der kostbare Codex des Antiphonars, welcher vor just zwölfhundert Jahren mit Materialien von solch unverwüstlicher Dauer geschrieben wurde, wie sie unsere Zeit nicht mehr herzustellen vermag.

II.

Gregor der Große.

Ein Beitrag zur Würdigung seiner socialen Thätigkeit.

(Von Rich. Heinrichs.)

Die Zustände des ausgehenden weströmischen Reiches zeigen besonders in socialer Beziehung eine auffallende Aehnlichkeit mit denen der Gegenwart. Wir besitzen eine Schilderung derselben, wie man sie anschaulicher nicht wünschen kann, in dem geschichtsphilosophischen Werk Salvian's „Ueber die göttliche Weltregierung" (de gubernatione Dei). Salvian schrieb es als Mönch im Kloster Lerin 440. Dem Niedergang des christlichen Geistes und der daran sich schließenden Ueppigkeit und Schwelgerei[1]) ging parallel die Zerrüttung der gesellschaftlichen Ordnung. Das Geld als Genußmittel gewann, ganz wie in unserer Zeit, an Bedeutung und verschaffte Ansehen; der Geldadel trat an die Stelle des alten historischen Adels. „So elend," klagt Salvian, „ist es mit unserer Zeit bestellt, daß der Reichste zugleich auch für den Adeligsten gehalten wird[2])." Die Bourgeoisie von damals sorgte wie die von heute für sich, an der Gesellschaft lag ihr nichts; kalter Egoismus, wo es sich um den Mitmenschen handelte, Verachtung und Ausbeutung der niederen Stände: „Durch die Angriffe des Stärkeren verlieren die schwächeren Menschen entweder ihre Habe oder wer-

1) Vgl. Helf: Des Salvianus acht Bücher über die göttliche Regierung. Kempten 1877 — besonders l. VI. c. 13 u. 14.

2) A. a. O. l. III. c. 10.

den mit den Ihrigen Beute eines Andern." „Diese Tyrannei müssen nicht nur die Armen, sondern beinahe alle Menschen ertragen. Denn was thun die Großen in ihrer Stellung anders als Städte berauben, und was bezwecken gewisse Präfekten mit ihrem Amte anderes als Beute zu machen. Für die Armen gibt es keine größere Plünderung als von Seiten der Macht[1])." Empörend ist der Druck und die ungleiche Vertheilung der Steuern. Salvian kommt wiederholt darauf zu sprechen: „Wer könnte jene Räubereien und Frevel entsprechend schildern, daß während der römische Staat entweder schon todt, oder in den letzten Zügen liegt, und dort, wo er noch zu leben scheint, durch die Last der Steuern, wie von Räuberhänden mißhandelt, dem Tode nahe ist, dennoch so viele Reiche gefunden werden, deren Abgaben die Armen entrichten müssen, d. h. die Mehrzahl der Reichen tödtet die Armen durch Abgaben." „Vor längerer Zeit hat man einigen Städten Hilfe dagegen geboten; sie hatte keinen anderen Erfolg als alle Reichen steuerfrei zu machen, die Steuern der Armen zu häufen. Daher sehen wir, daß die Reichen sich nichts Schlechteres erlauben können als die Armen durch ihre vermeintlichen Unterstützungen zu Grunde zu richten, und daß den Armen kein größeres Uebel begegnen kann als durch die Mittel, welche allen helfen sollen, zu Grunde zu gehen[2])." „Empörender und peinlicher ist es," heißt es im 7. Kapitel des 5. Buches, „daß alle Lasten nicht von allen getragen werden, daß im Gegentheil auf ganz armen Leuten der Druck der Abgaben an die Reichen ruht und die Schwächeren die Lasten der Stärkeren auf sich zu nehmen haben." Manchmal machen die Reichen selbst die Steueraufschläge, welche die Armen zu leisten haben. „Ihr Reichen, seid auch die Ersten, wenn es gilt zu zahlen, da ihr ja auch die Ersten seid, wenn derartige Beschlüsse gefaßt werden[3])."

Die Folge von diesem Raubsystem war der Untergang der persönlichen Freiheit, das Verschwinden des Kleinbesitzes, Anwachsen der Latifundien. Um der gewaltsamen Eintreibung auszuweichen, lieferten sich die kleinen Eigenthümer den Großen aus; um Schutz und Rettung zu finden, machten sie sich zu Sklaven der Reichen

---

1) L. IV. c. 4. — 2) L. IV. c. 6. — 3) L. V. c. 7.

und gaben Recht und Eigenthum an dieselben ab[1]). Andere wanderten, um dem Steuerdrucke zu entgehen, aus zu den Feinden des römischen Reiches, unter ihnen auch Viele aus vornehmem Geschlechte[2]). „Bei den Barbaren," sagt Salvian, „suchen sie römische Menschlichkeit, denn bei den Römern können sie die barbarische Unmenschlichkeit nicht ertragen." „Lieber leben sie unter dem Scheine der Gefangenschaft frei, als unter dem Scheine der Freiheit geknechtet[3])." „Welche Lage," ruft Salvian, „wie es kein menschlicher Geist ertragen, kaum hören kann[4])."

Diese Zustände dauerten fort durch das 6. Jahrhundert. Die Briefe Gregors des Großen, der im Jahre 590 den päpstlichen Stuhl bestieg, liefern dafür den Beweis. Aber andererseits zeigen sie auch, wie dieser Papst berufen war, das tief gesunkene Rechtsbewußtsein wieder zu heben, das Eigenthum in seinem rechtlichen Bestande zu schützen und dem verarmten Volke, zumal dem Bauernstande, wieder aufzuhelfen. Bei aller Betonung des Rechtsstandpunktes verlor der hl. Gregor nie die factischen Verhältnisse aus dem Auge; er weiß wohl, daß das summum jus auch summa injuria ist. Nie sieht er auf den bloßen Nutzen, selbst da, wo er für die eigene Sache Nachtheil erwachsen sieht, will er nach objectivem Rechte entschieden haben. Alle Klagen, die an ihn kommen, werden erledigt; der Statthalter Christi, der bald den Kaiser in Constantinopel, bald den Frankenkönig an Recht und Pflicht erinnert, schreibt Briefe auf Briefe, um einem armen Mann oder einer armen Frau zu ihrem Rechte zu verhelfen. „Weil wir," so schreibt er dem Diakon Honoratus, „ohne unser Verdienst die Herrschaft auf uns geladen, so müssen wir der Noth unserer Brüder, so weit als möglich ist, zu Hilfe eilen[5])." „Erweiset euch allezeit wohlwollend gegen euere Unterthanen," ermahnt Gregor den Merowinger Childebert, „und kommt etwas vor, was euer Gemüth erbittern muß, so strafet nicht ohne Untersuchung. Denn dann werdet ihr dem König der Könige, dem allmächtigen Gott, wohlgefällig sein, wenn ihr euerer Macht Schranken setzet und euch erinnert, daß ihr weniger thun dürft, als ihr thun könnt." Wie er hier gegenüber dem Mißbrauch der äußeren Ge-

1) L. V. c. 8. — 2) L. V. c. 5. — 3) L. c. u. c. 8. — 4) L. c.
5) Gregorii Magni opp. omnia Antwerp. 1572. Ep. l. I, 47.

walt die Handhabung des Rechtes betont, so thut er in demselben kurzen Schreiben das Gleiche in anderer Richtung. Die römische Kirche besaß im Frankenreiche ein kleines Patrimonium, das bis dahin von dem Patricier Dynamius verwaltet worden war. Da dieser sein Amt nicht länger fortführen konnte, so bestimmte Gregor den Ueberbringer des Schreibens, den Priester Candidus, zum Verwalter. Indem er diesen dem Wohlwollen des Königs empfiehlt, fügt Gregor bei: „Sollte das Besitzthum vielleicht einen Rechtsnachtheil erlitten haben, oder Theile desselben in fremden Besitz übergegangen sein, so bitten wir, daß euere Macht Gerechtigkeit schaffe und das entwendete Gut wieder an seine Stelle komme. So wird wie euer Glaube auch euer Rechtssinn allen Völkern vorleuchten, was euch zum höchsten Ruhm und Lob gereichen wird [1]).“

In einem Briefe an die Kaiserin Constantia tritt Gregor den Erpressungen der kaiserlichen Beamten entgegen. Die Beamten auf Sardinien und Corsika ließen sich für Geld die Erlaubniß zu den verbotenen Götzenopfern abkaufen und forderten diese Steuer auch später noch von den Getauften. „Die Erwachsenen auf der Insel Corsika,“ sagt Gregor, „sind von einer solchen Unzahl von Steuereinnehmern und von so schweren Abgaben belastet, daß sie kaum durch den Verkauf ihrer Kinder den Forderungen zu entsprechen vermögen. So kommt es, daß die Landbesitzer auf jener Insel ihr liebes Vaterland verlassen und zu den Longobarden sich flüchten müssen. Denn was kann ihnen bei den Barbaren Aergeres und Grausameres begegnen, als daß sie gefesselt und gefoltert werden und ihre Kinder verkaufen müssen. Auf der Insel Sicilien soll ein gewisser Stephanus als Einnehmer der Seezölle durch Eingriffe in das Privateigenthum und Aufstellung von Besitztiteln auf Güter und an Häuser ohne jede richterliche Untersuchung solche Gewaltthätigkeiten und Bedrückungen verüben, daß ein ganzer Band nicht ausreichen würde, wenn ich alle seine einzelnen Handlungen anführen wollte. Möge die allergnädigste Kaiserin das Alles in Betracht ziehen und die Seufzer der Unterdrückten stillen. Man muß dem Kaiser zu geeigneter Zeit Vorstellungen

1) Ep. IX, 6 der auch im Folgenden benutzten Ausgabe von Theod. Kranzfelder. Kempten 1874.

machen, damit er diese schreckliche Sündenlast von seiner Seele, von seinem Reiche, von seinen Kindern entferne[1])."

Nun wurde aber dieses Blutgeld von den Byzantinern für Italien verwandt, für das aber der Papst, weil Italien im Allgemeinen von den Byzantinern in Stich gelassen wurde, das meiste aus dem Kirchengute [illegible]. Darum will Gregor unter [illegible] Umständen auf die byzantinische Unterstützung verzichten: „[illegible] auch geringere Summen für Italien verwendet würden, so würden dann doch nicht die Thränen von Unterdrückten auf dem [illegible] haften." „Wenn wir uns auch mit geringeren Beträgen [illegible], so ist es doch besser, daß wir das zeitliche Leben [illegible], als daß euch ein Hinderniß für das ewige Leben im Wege stehe. Denn erwäget, wie muß es den [illegible] zu Muthe sein, wie muß es ihnen im Herzen sein, wenn sie ihre Kinder [illegible], um der Folter zu entgehen. Die aber [illegible] Kinder haben, wissen wohl, wie man für die Kinder anderer [illegible] müsse. Darum mag es für mich genügen, dies in Kürze [illegible] zu haben, damit nicht [illegible] vor dem [illegible] Richter die Schuld des [illegible] treffe, weil ihr nicht wißt, wie es in diesen [illegible] zugeht[2])."

[illegible] des Kaisers [illegible] Gregor [illegible] abermals [illegible] Stimme [illegible] „[illegible] Barm[illegible] [illegible] Herzen der Unterthanen [illegible] gegen die [illegible] [illegible] Normande [illegible] die [illegible] [illegible] des Eigenthums [illegible] man [illegible] dürfe, [illegible]"

1) [illegible]

2) [illegible] Bd. II. S. [illegible] „[illegible] man damals [illegible], als [illegible] Gregor [illegible], daß er [illegible]

Nicht weniger energisch war Gregor dort, wo er kraft eigener Macht und Gewalt Unrecht verhüten oder abstellen konnte. Der Bischof Januarius von Cagliari in Sardinien hatte von einer Frau Namens Nereida Geld für die Begräbnißstätte ihrer Tochter zahlen lassen. Die Mutter wandte sich klagend an Gregor. Dieser rectificirt den Bischof: „Wenn sich dies in Wahrheit so verhält, so ist es sehr ungehörig und durchaus unvereinbar mit dem priesterlichen Amte, daß man einen Kaufpreis für den Boden fordere, welcher der Verwesung eingeräumt wird, und aus der Trauer anderer Leute sich einen Gewinn verschaffe[1]." Gegen denselben Bischof wurde von einem gewissen Donatus bei Gregor die Klage vorgebracht, daß er an einem Sonntage vor der Messe einen Acker desselben umgepflügt und nach der Messe die Grenzsteine entfernt habe. „Es ist mir," schreibt Gregor umgehend, „mitgetheilt worden, du seiest an einem Sonntage vor der Celebration der feierlichen Messe hinausgegangen, um das Erntefeld des Ueberbringers dieses Schreibens umzupflügen, und habest dann nach dieser Umpflügung die feierliche Messe gehalten. Nach der feierlichen Messe hast du dich nicht gescheut, die Grenzsteine jenes Besitzthums auszureißen. Welche Strafe auf eine solche That folgen müsse, wissen alle, die davon hören. Wir wollten indeß so was Arges von dir gar nicht glauben, aber unser Sohn, der Abt Cyriakus, erklärte, er habe es so in Erfahrung gebracht, als er sich zu Cagliari befunden habe. Da wir deiner grauen Haare schonen wollen, so ermahnen wir dich: Bekehre dich endlich, alter Mann, und entsage so großer Leichtfertigkeit in deinen Sitten und solcher Bosheit in deinen Werken! Je mehr du dich dem Tode näherst, um so besorgter und furchtsamer solltest du sein. Es wäre eigentlich ein Strafurtheil gegen dich zu fällen; weil wir aber deine Urtheilsschwäche und dein Alter kennen, so schweigen wir vorläufig. Die-

pation des Phokas und den Mord der rechtmäßigen Kaiserfamilie ignorirte. Allein das gegentheilige Verfahren hätte keinen Erfolg gehabt, als den Phokas von vornherein gegen den Papst aufzureizen. Es wäre also weder politisch noch pastoralklug gewesen. Darum schweigt Gregor vom Vergangenen und sucht den Phokas für die Zukunft zu gewinnen. Aber schon darin, daß Gregor vom Herbst 602 bis zum Juni 603 schwieg, lag offenbar eine Verurtheilung der Handlungsweise des Phokas."

1) Ep. IX, 3.

jenigen aber, auf deren Rath du so gehandelt hast, sollen zwei Monate lang excommunicirt sein; jedoch sollen sie, falls ihnen während dieser zwei Monate etwas Menschliches begegnen würde, von der Gnade der hl. Wegzehrung nicht ausgeschlossen sein. Nimm dich aber in Zukunft in Acht vor ihren Rathschlägen und halte auch dich selbst sorgfältig im Zaume, denn sonst könnten wir, falls du dich im Bösen als Schüler derer erweisest, deren Meister im Guten du sein sollst, fernerhin weder mit deiner Geistesschwäche, noch mit deinem hohen Alter Nachsicht haben [1])."

Interessant für das damalige Schuldenwesen ist, wie Gregor in einem Falle von Zahlungsunfähigkeit des Schuldners sich den Gläubigern gegenüber verhält. Ein gewisser Cosmas hatte Schulden gemacht bis zu 150 Solidi. Gregor schreibt dem Defensor Fantinus, er habe seinen Willen kundgegeben, die Gläubiger sollten sich mit dem Schuldner abfinden, da nach dem Gesetze ein Freier für seine Schuld körperlich nicht haftbar sei, wenn er nicht zahlen könne. Der Schuldner erklärte, es sei möglich, daß die Gläubiger auf 80 Solidi mit ihm überein kämen. „Da es," schreibt Gregor, „viel ist, von einem Manne, der nichts hat, 80 Solidi zu verlangen, so senden wir dir 60 Solidi." Der Defensor solle mit den Gläubigern genau Rücksprache nehmen und ihnen zeigen, daß sie den Sohn des Schuldners, den sie in Haft hielten, nach dem Gesetze nicht in Haft halten könnten. Könnte er auf eine geringere Summe als 60 Solidi mit den Gläubigern übereinkommen, so soll er das thun, und, was dann übrig bleibe, solle der Schuldner zum Lebensunterhalte erhalten. Der Defensor müsse aber sorgen, daß der Mann in Zukunft frei für sich arbeiten könne und in kluger Weise von den Gläubigern beim Empfang der Solidi schriftlich völlige Sicherheit für denselben sich geben lassen [2]).

Was die Patrimonialgüter der römischen Kirche anbelangt, so suchte Gregor den Besitzstand rechtlich zu sichern, anderseits aber jegliche Ungerechtigkeit fern zu halten: „Wie wir die Güter der Kirche nicht verlieren dürfen, so erachten wir es für unerlaubt, fremde uns anzueignen [3])." Der Papst war der größte Großgrundbesitzer in Italien. In Sicilien allein hatte er nicht weniger

1) Ep. IX, 2 u. 4. — 2) Ep. II, 45. — 3) Ep. I, 63.

als 400 Pächter. Wir sahen oben, in welch unglücklicher Lage die bäuerliche Bevölkerung infolge der fortwährend steigenden Lasten sich befand. Gregor sucht den Bauern Erleichterungen zu verschaffen und ein einträchtiges Verhältniß zwischen ihnen und den päpstlichen Rentmeistern, die, wie aus den Ueberschriften der Briefe erhellt, meist Diakonen oder Subdiakonen waren, herzustellen. „Nicht nur in oftmaligen Anweisungen," schreibt er dem in Unteritalien angestellten Subdiakon Anthemius, „sondern auch persönlich dir gegenüber habe ich dich ermahnt, daß du in deinem Amtsbezirke als unser Stellvertreter sogar weniger den zeitlichen Nutzen der Kirche als die Erleichterung der Bedrängnisse armer Leute in's Auge fassen und sie vielmehr gegen Bedrückung eines Jeden beschützen sollst." „Wieder und wieder," heißt es am Schlusse desselben Briefes, „sehen wir uns genöthigt, dich zu ermahnen, die Streitigkeiten zwischen Armen und Reichen der römischen Kirche mit aller Unbefangenheit zu untersuchen und auf den Nutzen des Kirchengutes nur so weit bedacht zu sein, als dadurch die Menschenfreundlichkeit und Gerechtigkeit nicht verletzt wird [1])."

Um die Bauern vor ungerechter Bedrückung und Ausbeutung zu schützen, hatte Gregor denselben schriftliche Anweisungen zugehen lassen, wie sie gegen solche sich verhalten sollten, und ordnete die Massenverbreitung derselben an. Leider sind diese hochwichtigen Schriftstücke nicht mehr vorhanden. Mit Bezug auf sie schreibt er dem Sachwalter Petrus in Sicilien: „Laß die Schreiben, die ich an alle Landbewohner gerichtet habe, auf allen Landgütern verlesen, damit sie wissen, worin sie sich gegen Gewaltthätigkeiten durch Berufung auf unsere Autorität vertheidigen können. Auch sollen ihnen beglaubigte Abschriften derselben mitgetheilt werden. Sieh wohl zu, daß du alles genau befolgst. Dadurch, daß ich dir schreibe, was die Handhabung der Gerechtigkeit erfordert, entledige ich mich meiner Pflicht; bist du aber lässig, so fällt es auf dich zurück. Denke an das Kommen des furchtbaren Richters und laß jetzt dein Gewissen vor seiner Ankunft zittern. Du hast gehört, was ich will, habe Acht, wie du es ausführst [2])."

Die Bauern mußten alljährlich ein Quantum Getreide in die römischen Kirchenscheunen liefern, jedoch war ihnen die Ablösung

1) Ep. I, 55. — 2) Ep. I, 44.

in Geld gestattet. Sie beklagten sich darüber, daß man ihnen in fruchtbaren Jahren mehr absordere, als das Getreide gerade auf dem Markte koste[1]). Gregor ordnet daher an: „Wir wollen, daß ihnen jederzeit nach dem öffentlichen Marktpreis, es mag nun viel oder wenig Getreide gegeben haben, die Ablösung gestattet werde." „Für sehr unbillig und ungerecht," heißt es weiterhin, „haben wir es befunden, daß man von den Bauern der Kirche noch etwas über die 16 Theile eines Modius annimmt und sie zwingt, nach einem größeren Maße zu liefern, als es in den kirchlichen Scheunen üblich ist. Deßhalb verordnen wir durch gegenwärtiges Schreiben, daß man von den Kirchbauern nie einen größeren Modius als einen solchen, der 18 Sextare faßt, annehmen dürfe[2])." Der römische Modius (Scheffel) theilte sich in 16 Sextare. Wie Gregor im 34. Briefe des 13. Buches klagt, pflegte man von den Bauern einen Modius von 25 Sextaren zu fordern. Er reducirt ihn auf 18, da der in den kirchlichen Scheunen übliche Modius diese Eintheilung gehabt zu haben scheint[3]). Einigen Pächtern verlangte man von 70 Modien $3\frac{1}{2}$ ab und unter dem Vorwand langer Verjährung noch etwas darüber. „Diesen Unfug," sagt Gregor, „verabscheuen wir und wollen, daß er auf unseren Landgütern gänzlich abgeschafft werde." — Es solle abgeschätzt werden, was von den Landleuten zu viel verlangt werde, sei es in Bezug auf Maß und Gewicht oder hinsichtlich kleiner Gefälle oder sonst gegen Recht und Billigkeit. Alles solle unter eine Abgabe zusammengebracht und, wie es der Landmann zu leisten vermöge, als ganze abgeschätzte Abgabe 2 Modien von 70 eingeliefert werden. Weder eine Verkaufssteuer, noch ein höheres Maß, noch andere höhere Abgaben sollen von ihnen verlangt werden außer jener Schätzungsabgabe. Jeder solle nach seinem Vermögen seine Gesammtabgabe zugewiesen bekommen und so der schändlichen Ausbeutung ein Ende gemacht werden[4]).

Gregor will, daß die durch diese Verordnungen geschaffenen Erleichterungen dauernd seien. „Damit nicht nach meinem Tode jene Auflagen wieder jedem angerechnet werden, so wollen wir, daß du über die abgeschätzte Gesammtabgabe einen Revers ausstellest, in welchem dieselbe genau angegeben und dazu bemerkt ist,

1) Vgl. ep. I, 44. — 2) L. c.

3) Vgl. die Bemerkung Kranzfelder's l. c. p. 69. — 4) Ep. I, 44.

daß der Betreffende frei sei von Verkaufgebühren, Nebenabgaben und sonstigen kleinen Gefällen[1])." Vorhin war die Rede von Maß und Gewicht. Diesbezüglich ordnet Gregor weiter an: „Bei Einforderung der Abgabe solle kein ungerechtes Gewicht gebraucht werden; finde man solches, so solle es zerbrochen und neues rechtes an dessen Stelle gesetzt werden[2])."

Eine für die Aufbesserung der landwirthschaftlichen Verhältnisse wichtige Verordnung ist folgende: „Wir haben in Erfahrung gebracht, daß der erste Steuertermin unsere Landleute in große Noth versetzt, weil man sie den Zins zu zahlen zwingt, noch ehe sie ihre Ernte verkaufen können. Wenn sie dann außer Stande sind, aus ihrem Eigenen zu geben, so entlehnen sie bei öffentlichen Mäklern und geben noch bedeutendes Aufgeld für diese Hilfe. So kommen sie in schwere Verluste. Deßhalb befehlen wir durch Gegenwärtiges, daß ihnen für diesen Zweck jeder Vorschuß von Amtswegen gemacht werde, den sie sonst bei fremden Leuten sich geben ließen, und daß ihnen gestattet sein solle, ihre Schuldigkeit ratenweise, wie sie es gerade vermögen, zu entrichten. Denn wenn man sie zur unrechten Zeit drängt, so müssen sie, was ihnen sonst zur Abgabe ausgereicht hätte, früher und billiger verkaufen, und dann reicht es ihnen nicht aus[3])."

Noch wichtiger war eine weitere Bestimmung, wonach innerhalb derselben Familie in der Ascendenz wie Descendenz die Pachtgüter erblich sein sollten: ein wesentlicher Schritt zur Anbahnung materieller Selbstständigkeit der Bauern. „Es ist uns kund geworden, daß man mehrmals beim Tode der Pächter deren Eltern nicht gestatten wollte, als Erben in die Pacht einzutreten, sondern daß man das Erbgut zum Kirchenfond schlug. In dieser Beziehung bestimmen wir, daß die Eltern der gestorbenen Pächter, wofern sie im Gebiet der Kirche leben, als Erben in die Pacht eintreten sollen, und es soll nichts von dem Vermögen der Verstorbenen abgezogen werden. Wenn aber ein Pächter unmündige Söhne hinterläßt, so soll man zuverlässige Personen aufstellen, denen man ihr Elterngut zur Bewahrung übergeben kann, bis die Kinder das gehörige Alter erlangt haben, um ihr Vermögen selbst zu verwalten[4])." Hier ist in den Ausdrücken ‚Erbgut', ‚Elterngut',

1) L. c. — 2) L. c. — 3) L. c. — 4) L. c.

sowie darin, daß letzteres als ‚Vermögen‘ der Kinder bezeichnet wird, über die Auffassung vom reinen Pachtvertrag weit hinausgegangen.

Gregor begründet, wo er auf die Neuverpachtung der Landgüter zu sprechen kommt, den Verbleib dieser in denselben Händen ökonomisch: „Wir befehlen, daß die Verpachtung der Kirchengüter nicht nach dem Angebot des größeren Pachtschillings geschehe, weil bei der ausschließlichen Rücksicht auf denselben ein zu großer Wechsel in den Pächtern veranlaßt wird. Wohin kommt es aber mit diesem Wechsel, als dahin, daß die Landgüter der Kirche uncultivirt bleiben? Die Pachtbriefe sollen ermäßigt werden, wenn die Gesammtabgabe zu groß ist[1]).“

Die Pächter (conductores) hielten sich Unterpächter (coloni). Wenn die conductores ungerechter Weise, wie es vorkam, von den Kolonen etwas eingezogen hatten, so wurde es ihnen beim Nachweis der ungerechten Einziehung von den kirchlichen Beamten wieder abgenommen und der Betrag nicht den Beschädigten, sondern dem Kirchenfond überwiesen. Daher die Verordnung: „Wir haben erfahren, daß man zwar von dem Pächter allzeit das zurückfordert, was er auf ungerechte Weise seinem Unterpächter entzogen hat, aber dasselbe dem Beschädigten nicht einhändigt. Deßhalb befehlen wir, daß, was immer aus einem Hause gewaltsam entfremdet worden, dem Beschädigten zurückzuerstatten sei und nicht uns zugewendet werden dürfe. Denn wir wollen nicht als Vorwand einer Gewaltthat erscheinen[2]).“

Mit solcher Detailarbeit auf socialem Gebiete beschäftigte sich einer der größten Päpste, an den sich tausend andere große Aufgaben in den dreizehn Jahren seines Pontificates herandrängten. Allerdings beschäftigen sich in jener Zeit auch die Gesetzsammlungen der verschiedenen deutschen Volksstämme viel mit der Sicherung des Eigenthums. Aber diese Gesetzsammlungen entstanden erst zu einer Zeit, als jene Volksstämme mit dem Christenthum in Berührung gekommen waren, und sie erhielten ihre jetzige Gestalt und Vollendung in der nachgregorianischen Zeit, wie das ripuarische, alemannische und bajuvarische Gesetz unter Dagobert I. (630—38), während das westgothische erst unter Egika (687—701)

1) L. c. — 2) L. c.

geschlossen wurde. Und mit dem bloßen Gesetz war noch lange nicht seine praktische Verwirklichung gegeben. Gregor dringt auf sofortige praktische Durchführung der Gesetze. Wie es um die Wahrung der Rechte des gemeinen Mannes stehen mochte, zeigt genugsam die Bestimmung im salischen Gesetz: „Wenn Jemand den Meier, Truchseß, Mundschenk, Sattelknecht, Grobschmied u. s. w. oder sonst einen Hausdiener raubt, tödtet oder verkauft, so soll er 35 Solidi schuldig sein" — etwas mehr als der zweimalige Strafbetrag für den Diebstahl einer eingefangenen Drossel, worauf 15 Solidi, und weniger als der Strafbetrag für den Raub des einem Franken gehörigen Streitrosses, worauf 45 Solidi standen. Gregor will Recht für einen Jeden. Was er dem Prätor von Sicilien, Justinus, schreibt: „Kein Gewinn soll euch zur Ungerechtigkeit verleiten, weder Drohungen noch Freundschaften vom Wege des Rechtes abirren machen [1]," hat er zur Richtschnur seines eigenen Handelns gemacht. Immer steht er auf Seiten der Unterdrückten, ruft ihnen in's Bewußtsein, daß auch sie ein Recht haben, leitet sie an, ihr Recht zu vertheidigen und rettet in einer Zeit der Gewalt und Willkür die Freiheit. „Du mußt," so mahnt er den Gesandten des Kaisers Mauritius, den Exconsul Leontius, „über die Freiheit derjenigen, die du richten und beurtheilen sollst, sowie über deine eigene wachen; und wenn du willst, daß deine Vorgesetzten die deine nicht mit Füßen treten, so wisse auch diejenige deiner Untergebenen zu hüten und zu bewahren [2]." „Gregor vertheidigte," so rühmt sein alter Biograph Johannes Diakonus von ihm, „mit kühnem Muth die Freiheit eines jeden Menschen gegen den Uebermuth der Richter [3]."

1) Ep. I, 2. — 2) Ep. X, 51.
3) Joann. Diac. Vita s. Greg. II, 47. 48.

III.

Erzbischof Sunesöns Hexaemeron.

(Von A. Berger S. J.)

Andreas Sunesön, einer der edelsten Männer seines Landes (Dänemark) und seiner Zeit, Vertrauter und Kanzler seines Königs Knud VI., Erzbischof von Lund und Apostel Esthlands, gestorben 1228 als Eremit, nachdem er wegen Aussatz auf sein Erzbisthum verzichtet hatte, schrieb in 8040 correkten Hexametern, eingetheilt in 12 libri oder distinctiones, ein Theologie-Compendium oder, wie der Vater der dänischen Geschichtschreibung Saxo Grammaticus es nennt, mirificum reverendorum dogmatum opus, das man nach dem einleitenden Tractate „Hexaemeron" benannt hat.

Da dieses als Gedicht wohl einzig dastehende Werk jetzt zum ersten Male weiteren Kreisen zugänglich gemacht ist[1]), so dürfte ein näheres Eingehen auf dasselbe an dieser Stelle gerechtfertigt sein.

Die Absicht des gelehrten, in Paris gebildeten Verfassers bei seiner mühevollen Arbeit ging dahin, die Theologiestudirenden durch seine Verse nicht bloß in ihrer Berufswissenschaft, sondern nebenher auch im Gebrauche der lateinischen Sprache zu fördern und sie vor dem todbringenden Gifte einer schlüpferigen Poesie zu bewahren. In letzter Hinsicht ruft er aus:

O sapor insipidus, via devia, dulcor amarus,
ars errans, lucrum damnosum, gaudia moesta,
utilitas nocua[2]), lux caeca, scientia fallens!
O quantum magni deliravere poetae
per tot inutilia, mortis genitiva perennis,

1) *Andreae Sunonis Filii,* Archiepiscopi Lundensis, Hexaëmeron libri duodecim. Nunc primum edidit *M. Cl. Gertz,* Dr. phil., professor Havniensis. XXXVII et 428 pag. Havniae, Libraria Gyldendaliana, MDCCCXCII.

2) Dies die Hauptfreiheit, welche unser Dichter sich im Bau des Hexameters erlaubt, daß er nämlich eine Kürze vor der männlichen Cäsur des dritten Fußes als Länge gebraucht.

ingenti studio vitiantes utile metrum,
quo tamquam laqueo capitur, qui ductus amore
ipsius aure bibit studiosa frivola, donec
usu complaceant et mentem nocte reatus
Obtenebrent ac in culparum sorde volutent! vv. 47—56.

Andererseits aber fordert man von jedem Gebildeten Gewandtheit im Lateinsprechen, und diese sich anzueignen, dient

utilitas metri, cujus conquiritur arte
summi sermonis prolatio recta Latini,
qua quicumque caret, sannae salibusque patebit
mordacis linguae, vel quando loquetur inepte,
vel quando reprimet linguam formido pudoris. vv. 42—46.

Der Didaktiker durchstreift das ganze Gebiet der Glaubens- und Sittenlehre. Behandelt werden Schöpfung, Dreifaltigkeit, Urzustand, Fall und Strafe unserer Stammeltern, Dekalog, Tugenden und Gaben des hl. Geistes, Sünde, Erlösung, Menschwerdung und Eschatologie. Nur die Sacramentenlehre fehlt, da Sunesön diese in einem eigenen, leider verloren gegangenen Werke behandelt hat. Er begnügt sich nicht mit dem Dogma und den theologisch sicheren Wahrheiten. Bei strittigen Fragen werden verschiedene Meinungen neben einander gestellt und wohl auch gegen einander abgewogen. So erhält der Satz: mors Christi mortem destruxit (v. 6201 ss.) eine vierfache Auslegung, und auf die Frage, wie die läßlichen Sünden, mit denen ein Todsünder stirbt, gestraft werden, erfolgen drei verschiedene Antworten (V. 5534 ff.). Einwendungen werden gemacht und widerlegt, wobei der Umstand, daß Einreden sich nicht immer sofort als solche kennzeichnen, das Verständniß leider erschwert. Subtilen Schulfragen geht unser Dichter nicht aus dem Wege, im Gegentheile behandelt er sie mit Vorliebe, so V. 7557 ff. die Frage: angenommen, das hh. Sacrament wäre nach dem letzten Abendmahle des Herrn den Charfreitag über aufbewahrt worden, hätte der hochheilige Leib in der Eucharistie dann gelitten, was er litt in seinem natürlichen Sein? Die Antwort lautet: er hätte innerlich gelitten, aber nicht äußerlich, hätte die Schmerzen der Kreuzigung empfunden, ohne gekreuzigt zu werden; das Blut Christi, das anfänglich zugegen gewesen wäre, würde aufgehört haben gegenwärtig zu sein, ohne daß man sagen könnte, es sei aus demselben herausgeflossen.

Es braucht wohl nicht bemerkt zu werden, daß nicht alles gleichwerthig ist. Unter einer Fülle von Gutem und Trefflichem findet sich Ungewisses, Befremdliches, Spielendes und Unhaltbares. Soll Recensent Einzelheiten ausheben, die ihn besonders ansprechen, so seien hier genannt die Erörterungen über die Barmherzigkeit Gottes gegen den Sünder (V. 2224 ff.), den Erlösungstod und das Tugendbeispiel Christi (6288), die Pflichten des Seelenhirten (6535); Evas Seele wurde von Gott geschaffen, der Traducianismus ist unhaltbar (1756); verständigere Polytheisten nehmen doch nur einen Urheber der Welt an (2699); nicht bloß die göttlichen Tugenden, auch die vier Cardinaltugenden werden eingegossen und zwar gleichzeitig (3800); die läßlichen Sünden sind als verderblich zu meiden, wenn sie auch nicht durch Addition zu einer Todsünde werden können. Sie sind leicht zu tilgen; wer dies aber im Leben versäumt, muß dafür im Fegfeuer Strafen leiden, welche alle Leiden dieses Lebens übersteigen.

Quamvis hic levia levis emendatio tollat,
si non tollantur, post purgabuntur in igne
omnia praesentis vitae superante flagella. vv. 5479 ss.

Die Menschwerdung, obgleich das Werk aller drei göttlichen Personen, wird als Beweis göttlicher Liebe dem hl. Geiste zugeeignet (6902). Christus nahm nur scheinbar zu an Weisheit (7376). Alle Seligen erhalten den gleichen Denar: die klare Anschauung Gottes; ab r die Klarheit des Schauens ist verschieden und damit auch Seligkeit und Herrlichkeit (7806).

Um nun auch einiges von dem Minderwerthigen, Zweifelhaften und geradezu Unrichtigen anzuführen, wird V. 4966 gelehrt: der Engel war bis zum Ausgange der entscheidenden Prüfung

nullius virtutis luce beatus,
donec, perversis graviter labentibus, illis,
qui permanserunt, virtutum dona darentur. v. 357 ss.

Die guten Engel verdienen sich jetzt den ihnen längst, gleich nach bestandener Prüfung, zuerkannten Lohn.

In his, qui permansere, *recenter*
exhibitis meritis debentur praemia prima. v. 407 s.

Jeder Mensch hat, wie seinen Schutzengel, so auch seinen eigenen Versucher (453). Adam sprach Hebräisch (1679). Er erhielt die heiligmachende Gnade in dem Schlafe, den Gott über ihn kommen ließ, um Eva aus einer seiner Rippen zu bilden (3180). Der Verführer schlich sich an Eva heran in Gestalt einer Schlange mit einem Mädchenkopf (2099). Nur die Erde, nicht das Wasser wurde verflucht 1 Mos. 3, 17—19; darum lesen wir von Christus nur, daß er Fisch, nicht aber, daß er, das Osterlamm ausgenommen, Fleisch gegessen habe (2309). Es läßt sich die Frage aufwerfen, ob der Sohn Gottes ein zweites Mal hätte Mensch werden können aus einer anderen Mutter. Der göttlichen Weisheit scheint das, weil zwecklos, zu widersprechen. Gesetzt aber, es wäre dennoch geschehen, so hätte der menschgewordene Sohn zur selben Zeit weiß und schwarz, nahe und fern, in Paris und in Rom, klein und groß, wach und schlafend sein können (7057). Doch folgt bald darauf die warnende Bemerkung:

Quamvis expediat fortassis talia scire,
lascivire tamen in talibus est logicorum. 7095.

Die Seele Christi weiß alles, wenngleich weniger klar als Gott; scit limpidius Deus omnia (7345). Welche Art Verehrung der menschlichen Natur Christi zukomme, ob Anbetung oder nur Dulie, wird unentschieden gelassen:

Sic in eo, quod homo est Christus, non quo Deus auctor,
debetur *dulia* digne dignissima Christo;
aut deitas hominis naturam reddere dignam
dignatur *latria*, quam dignabatur in unam
associare sibi personam perpete nexu:
saepe quis intuitu socii sortitur honorem,
quem per se nulla posset ratione mereri. 2631 ss.

Wie die mortificirten Verdienste infolge Bekehrung wieder aufleben, so die nachgelassenen Sünden infolge eines Rückfalles in eine Sünde:

Ut redeant merita, velut est nova gratia causa;
ut redeant culpae, sic est occasio culpa. 4966 s.

Doch wird sogleich beigefügt:

Sunt alii, quibus haec sententia dura videtur;

diese verstehen Matth. 18, 32 ff. dahin, daß die Undankbarkeit den Rückfälligen so schuldbar macht, als wenn ihm seine früheren Sünden gar nicht verziehen wären.

Das achte Gebot verbietet nur todsündliche Lügen:

> Mortalis culpae mendacia sola vetantur. 3024.

(Sollte hier vielleicht directe zu suppliren sein? wie S. Thom. in l. 3 sent. d. 38 q. 1 a. 4 ad 5 unterscheidet: divino praecepto prohibetur aliquid dupliciter: uno modo *directe*, quod contra praeceptum dicitur, et sic prohibetur mendacium *perniciosum*. Von der Schadlüge sagt Andreas nämlich sofort:

> Quando mentiris, ut damnum sentiat alter,
> te dura perimis mortalis morte reatus. 3027.

Dann wird ein Unterschied gemacht bezüglich des Subjectes: die Nothlüge eines Unvollkommenen könne nur läßliche Sünde, für einen Vollkommenen dagegen eine Todsünde sein, — eine Unterscheidung, die der hl. Thomas l. c. ad 4 erwähnt, aber verwirft. Im Fegfeuer wird die Schuld erst getilgt, wenn die Strafe vollständig verbüßt ist (5550). Es begeht einer so oft eine Todsünde, als er sich einer begangenen Todsünde erinnert, ohne sie zu bereuen (5594). Jedes Glied am Auferstehungsleibe eines Seligen wird die richtige Proportion haben:

> partem quam turpiter ante
> in naso gessit, in ventre decenter habebit
> aut alio membro, quod eam collegerit apte. 7684.

Der ganze Leib wird die Größe und Entwickelung haben, die er im Alter von 33 Jahren hatte, oder bei längerem Leben erreicht haben würde:

> Aetas, qua Christus obiit, mensura futura est
> Cunctis staturae. — 7711.

Im Etymologisiren ist unser Dichter kühn. „Adam" heißt „der Rothe"; aus rother Erde wurde sein Leib gebildet, und jedes neugeborene Knäblein pflegt der Hautfarbe nach ein Adam, auffällig roth zu sein. Eva, „Leben", heißt unsere Stammmutter als solche,

> vel inde
> post culpam dicta fuit Eva, quod *e*! vel *a*! voce
> promant lugubri, quotquot nascuntur ab Eva:
> *e*! quaevis mulier et *a*! quivis masculus istam

ingrediens lucem flendo proclamat, amaras
aerumnas saecli tristi moerore prophetans,
cui tam sermonem quam sensum denegat aetas. 1794.

Für mystische Schrifterklärung hat unser Exeget Vorliebe. So soll das »divisit lucem a tenebris« (Gen. 1, 4) auch den Sinn haben: Gott trennte die guten Engel des Lichtes von den gefallenen Engeln der Finsterniß, woraus dann sogar gefolgert wird:

Inde liquet liquido, *simul* omnes ante creatos
cum coelo, post divisos *cum* luce fuisse. 343.

Nachdem alles, was der Exodus über das Osterlamm enthält, weitläufig im typischen und moralischen Sinne auf Christus und die Christen bezogen ist, heißt es zum Schluß:

Quis non quamplura censeret frivola verba
historiae, si non de Christo scripta fuissent,
si non sensus eis inclusus mysticus esset (6640),

und Aufgabe der Schriftforscher ist,

ut sugere noscant,
discant extrahere, norint emungere fructum
de foliis, mel de petra, de cortice succum,
ex duris oleum saxis, ex osse medullam
ac intellectum sacrum cordisque palato
dulcem de verbis antiquae legis amaris. 6662.

Dieser Aufgabe sucht Sunesön gerecht zu werden. „Himmel und Erde“ bezieht er auf Engel und Mensch, Vorgesetzte und Untergebene; „Licht, lux prima, und Sonne“ auf Gesetz und Gnade, auf Johannes und Christus, auf Gnade und Glorie; „Sonne, Mond und Sterne“ auf Christus, die Kirche und die tugendhaften Gläubigen; „Fische und Vögel“ auf Sünder und Gerechte oder auf Thätige und Beschauliche; „Adam und Eva“ auf Christus und Maria oder Christus und die Kirche:

quippe factus de virgine terra
primus homo est, natus de sancta virgine Christus;
sic utriusque fuit ortus solus Deus auctor,
ut neuter quavis sorderet labe reatus.
Dum dormiret Adam, de costa prodiit Eva;
in cruce sopiti de Christi sanguine fuso
per latus Ecclesia fuit ejus sponsa redemta;
sicut Adam regere subjectam debuit Evam,
sic regit Ecclesiam Christus servire paratam. 1864.

Die Verehrung und Liebe unseres Dichters gegen die allerseligste Jungfrau gibt sich an mehreren Stellen kund, so durch die typische Deutung der vier ersten Schöpfungstage:

Aut est prima dies, qua mundi stella Maria
prodiit in lucem mundi, feliciter orta,
ut tenebras omnes errorum luce fugaret
monstrantis fidei, quae sit via recta salutis.
Illa secunda dies, qua virginitatis honestae
votum firmavit animo sanctissima virgo.
Tertius ille dies, in quo est collata potestas
virgineae terrae florem producere Christum.
Solem justitiae Christum lux quarta recepit,
eventu quarta tantum, non tempore: quippe
hora consensus statim de Pneumate sacro
concepit virgo, statim fuit ejus in alvo
Christus, perfectus homo perfectusque creator. 2003.

V. 2645 ff. preisen Maria als „Himmelskönigin, die als keusche Mutter des himmlischen Königs gleichwohl Jungfrau verbleibt. Was immer zu ihrer Verherrlichung geschieht, bleibt weit hinter ihren Verdiensten zurück. Jeder soll sich bemühen, sie zu ehren; denn jede ihr erwiesene Ehrung sieht ihr göttlicher Sohn an als ihm selbst erwiesen. Wollte ich die herrlichen Verdienste dieser jungfräulichen Mutter erheben, dann würde ihre Größe jeden Lobpreis so weit hinter sich lassen, wie die Sonne eine Fackel, das Weltmeer ein Tröpfchen, die Linie einen Punkt, der Himmel den Erdball, der Erdball ein Sandkörnlein übertrifft."

V. 6081 ff. ziehen in dreifachem Parallelismus den Vergleich zwischen Eva und Maria. Christus, heißt es da, nahm Fleisch an aus einer jungfräulichen Mutter,

ut fieret causa vitae sic femina felix,
ut fuerat mortis infelix femina causa —
et genus humanum salvaret femina fructu,
ut genus humanum damnavit femina fructu —
ac Evae fieret actu contraria virgo,
sicut Adae fieret Christus contrarius actu.

Dagegen wird ipsa conteret caput tuum nicht von Maria, sondern von Eva und jedem ihrer Nachkommen verstanden:

Satanae caput atterit Eva [i. e. quivis homo]
quando principium vitatur fraudis iniquae. 2275.

Die Frage nach der Empfängniß Mariens wird gestreift, wenn es V. 6928 heißt: Maria spricht ihr fiat,

> moxque supervenit in eam, qui venerat ante
> culpam contractam tollendo, Spiritus almus,

was keine andere Deutung zuläßt, als die: der hl. Geist, der bereits früher über sie gekommen war und damals die contrahirte Erbschuld von ihr genommen hatte.

So viel über den Inhalt der interessanten Schrift. Was die Quellen und Vorlagen betrifft, so wird man von selbst auf die zeitgenössischen Gelehrten der Pariser Hochschule hingewiesen, an der Erzbischof Andreas erst als Schüler und später wohl auch als Lehrer verweilte. In der That schließt sich die Behandlung des Stoffes an die damaligen Pariser Gelehrten, Petrus Comestor, Petrus Cantor, Petrus Pictaviensis, Hugo von St. Victor, Alanus de Insulis und Petrus Lombardus an, wie der Herausgeber durch Parallelstellen aus den Schriften der letztern nachweist. Von Kirchenvätern wird Hilarius, Ambrosius, Hieronymus, Gregor, Isidor, Johannes Damascenus und am häufigsten Augustinus citirt.

Als Stilproben mögen die obigen Citate gelten. Es erhellt daraus, daß der Ausdruck in unserem Lehrgedicht im Allgemeinen die richtige Mitte zwischen zu viel und zu wenig, zwischen lästiger Breite und zu knapper Kürze hält. Gilt es aber einmal zu amplificiren, dann weiß der Dichter eine erstaunliche Redefülle zu entfalten. Glaube ohne Werke ist ihm „eine Beere ohne Saft, eine Blüthe ohne Frucht, eine Aehre ohne Körner, eine Münze ohne Silber, werthloser Oelschaum, wie er nach Gewinnung des Oeles übrig bleibt" (V. 3234). Die Liebe wird gepriesen als „die Mutter der Tugenden, die Wolken- und Feuersäule; sie paßt jeder Tugend die richtige Form an und benimmt jeder alles Anstößige; sie ist die leichte Bürde des Herrn, sein süßes Joch, der vorzüglichste Himmelweg (vgl. 1 Kor. 12, 31), die eigne Quelle, welche jeden Fremden ausschließt, sich eher erweitert als verengt, damit desto mehr trinken können, das Oel, das immer obenauf schwimmt, der Honig, den Samson aus dem Löwenrachen gewann, die Würze, ohne welche jedes Werk unschmackhaft ist und von Todesfäulniß angesteckt, das Prachtgewand, das seinen Träger

ziert, dem Sündenfrost wehrt und die Wärme des ewigen Lebens ihm vermittelt" (3490). Ueber den Nutzen der guten Werke der Todsünder werden wir dahin belehrt:

> Quamvis ob merita non datur gratia prima,
> non tamen incassum mandatur semen arenae,
> non later abluitur frustra, non litus aratur,
> cum fiunt opera quaevis bona tempore culpae. 3978.

Der Antichrist wird uns geschildert als

> virtutum vacuus, vitiis plenus, via mortis,
> trames peccati, necis orbita, methodus irae,
> perditionis iter, excessus strata, reatus
> semita, delicti limes, feritatis amator,
> nequitiae fautor, juris desertor, iniqui
> cultor, honestatis oppressor, fellis abyssus etc. 1989 ss.

Manche Verse nehmen sich wie Gnomen aus, beispielsweise folgende:

> Non cessat Dominus misereri, quando flagellat. 2289.
> Cui plus committit, ab eo plus exigit; hinc plus
> accipiens culpas plus evitare tenetur. 2548 s.
> Non minuunt culpam sed adaugent tempora longa. 2576.
> Soli debetur Domino celebratio Missae
> existens latria. 2617.
> Non Domino dulia est sed Sancto debita servo. 2624.
> Ex quanto [sc. amore] quis det, non quantum respicit Auctor.
> 3611.
> Quantumvis parva contritio vera reatum,
> etsi non poenam consumat, diluit omnem. 3733 s.
> Cum censeretur victus Jesus, in cruce vicit. 6150.
> Quos ligno cepit, per lignum perdidit hostis. 6180.
> Angusta est porta, quae ducit in atria coeli. 6520.
> Non sunt, quae patimur, vitae condigna perenni. 6521.

Dieses werthvolle compendium theologiae ist uns nur in einer einzigen Handschrift aus dem Mittelalter, und zwar aus dem Ende des 13. Jahrhunderts, einem Pergament-Codex der Kopenhagener Universitäts-Bibliothek, erhalten. Sie ist von sorgsamer Hand geschrieben und von zweiter Hand sorgfältig corrigirt. Scholien, sowie Rand- und Interlinear-Glossen, theils von der zweiten, größtentheils aber von der ersten Hand, erläutern den

Text. Der gelehrte Herausgeber, Dr. Gertz, Professor der classischen Philologie an der Kopenhagener Universität, vermuthet, der Schreiber des Codex habe die letzteren aus seiner Vorlage mit herübergenommen, und der Besitzer dieser Vorlage, ein Pariser Hörer Alexanders von Hales, habe sie verfaßt. Irgendwo nämlich findet sich die Randbemerkung m. Alex. ñ., welche Gertz deuten zu müssen glaubt als solutio magistri Alexandri nostri.

Auf Grund dieses Codex nun ist das Lehrgedicht jetzt, rund 700 Jahre nach seiner Abfassung, zum ersten Male veröffentlicht, und zwar mit diplomatischer Genauigkeit, mit allen Scholien und Glossen, und versehen mit textkritischen Bemerkungen und thunlichster Angabe der im Texte berührten Stellen der hl. Schrift, der Väter und Profanschriftsteller. Dem Texte voraus gehen 37 Seiten Einleitung, die in gefälligem, classischem Latein Aufschluß geben über die Personalien des Dichters, seine muthmaßlichen Quellen und die Schicksale seines Werkes. Dem Texte folgen zwei von Andreas gedichtete Sequenzen, mehrere philologische Beilagen und, was das Wichtigste ist, ein sachlicher Commentar.

Die vom Dufte inniger Frömmigkeit durchwehten Sequenzen, Missus Gabriel de coelis und Stella solem praeter morem treten hier nicht zum ersten Male an die Oeffentlichkeit; beide finden sich schon bei Daniel (5, 222 u. 332), die erste auch bei Mone (2, 363). Gertz hat aber das Verdienst, beachtenswerthe Correcturen und erläuternde Noten beigefügt zu haben.

Ein überaus sorgfältig gearbeiteter index verborum et dictionum erleichtert wesentlich das Verständniß schwieriger Stellen. Auch belesene Latinisten dürften dem Lexikographen dankbar sein für Bemerkungen, wie daß non quandoque = numquam, nanus = humilis und sedere = placere; und Leser romanischer Zunge wenigstens werden es bedauern, daß er seltene Wörter und Wortbedeutungen nicht in eine der großen Cultursprachen, sondern in die Sprache seines Heimathlandes übertragen hat.

Eine treffliche Zusammenstellung der grammatikalischen, prosodischen, metrischen und poetischen Eigenthümlichkeiten des Dichters nebst kurzem Verzeichniß der von diesem namentlich angeführten Väter und sonstigen Schriftsteller bildet eine willkommene Zugabe.

Damit nicht zufrieden, hat der Herausgeber sich die umfassendere und für einen Nicht-Theologen und Nicht-Katholiken doppelt und dreifach schwierige Aufgabe gestellt, die zahlreichen dunkelen Stellen des Gedichtes aufzuhellen und dem allgemeinen Verständnisse näher zu bringen unter Hinweis auf Parallelstellen aus den muthmaßlichen Quellenschriften, aus dem Lombarden und den anderen gleichzeitigen Theologen, aus Gregor und Augustin und dem corpus juris. Und diese Aufgabe hat er mit bewunderswerthem Fleiße und Geschick und mit lohnendem Erfolge gelöst.

Kleinere Irrungen auf fremdem Gebiete wird der billige Leser dem gewiegten Philologen gern nachsehen. Wenn Sunesön beispielsweise V. 680 die kirchliche Bezeichnung des Schaltjahres als annus bissextilis erklärt mit quod bis per „sexto" numeretur luna „Kalendas" und G. glaubt berichtigen zu sollen, man habe im Schaltjahre den 25. Febr. als ante diem *bis* sextum Kal. Mart. bezeichnet und nicht zweimal gesagt sexto Kal. Mart., „ut scriptor quidem putat," so dürfte das Mißverständniß doch wohl auf G.' Seite, nicht auf Seiten des Scriptors zu suchen sein. Dieser spricht eben nicht von der altrömischen Bezeichnungsweise, sondern von der kirchlichen, wie sie in der Rubrik des Martyrologiums ad diem 23. Febr. fixirt ist: In anno bissextili bis pronuntiatur „sexto Kalendas Martii", sc. prima die i. e. 24: „Sexto Kal. Mart.", secunda die i. e. 25: „Sexto Kal. Mart." — Heißt es in VV. 2767 f. von der ersten Person der hh. Dreifaltigkeit: cum sit reliquis Pater auctor,

principium generans Gnarum, spiransque Benignum,

so ist principium ebensowohl wie auctor Prädicat und der Sinn: Pater est principium, quod generat Filium et spirat Spiritum sanctum. G. dagegen schreibt: „principium gnarum i. e. divinam Sapientiam, Filium, principium benignum i. e. divinam Bonitatem, Spiritum sanctum." Er faßt also unrichtig principium als einen von generans regirten Accusativ auf. — Nachdem Sunesön V. 3239 f. gesagt hat:

Ipsa fides tantum mensurate data cuique
pro libito dantis fidei mensura vocatur —

eine Erklärung von Röm. 12, 3, wie das Scholion richtig bemerkt — fährt er fort:

juxta quam cuncta tribuuntur dona . . .,
juxta quam servis bona multiplicanda profectus
commisit dominus [G. schreibt: *D*ominus]. Sed Christo non data dona
sunt ad mensuram

(dies eine Auslegung von Joh. 3, 34). Wie non ad mensuram hier „nicht nach Maß, sondern unbeschränkt" heißt, so heißt der Gegensatz juxta quam

sc. mensuram „nur nach Maß, und nicht in unbeschränkter Fülle", und der Zusatz servis bona multiplicanda profectus commisit dominus ist eine Anspielung auf Matth. 25, 15: Homo peregre proficiscens tradidit illis [servis suis] bona sua; profectus ist als Particip Perfect zu fassen und steht statt profecturus oder statt des proficiscens der Vulgata, was um so weniger befremden kann, da nach G.' Bemerkung partic. perfecti saepius part. praesentis vim habet. G. dagegen meint, zu juxta quam müsse man mensuram *fidei* ergänzen, und sieht profectus für den Genitiv des Substantives profectus an, wenn er erklärt: bona, quibus proficimus et meremur, sive virtutes, quae semper augendae et multiplicandae sunt. — Die hl. Schrift schreibt die Wunderkraft immer dem gläubigen Vertrauen, der fides, nie der Liebe zu. Dies besagen die VV. 3283—85, die wir zunächst mit G.' Interpunction hierher setzen:

Attribuuntur item fidei miracula, ne quis
ambigat, an prosit in eis dilectio major;
vel fidei major est ad miracula virtus.

Sie besagen nicht, wie G. meint, die Wunderkraft werde dem Glauben ebensowie der Liebe zugeschrieben. Demgemäß ist statt des Semikolons ein Komma zu setzen und der Sinn:

ne quis
ambigat, an [utrum] prosit in eis dilectio major [magis],
vel [an] fidei major est ad miracula virtus.

Auch sonst braucht Suneson an — vel statt utrum — an und den Indicativ im abhängigen Fragesatze. So G. selbst im Appendix de re grammatica. — V. 3464 ff. heißt es, in Christus spectante Deoque fruente sei zwar nicht die Tugend der Hoffnung möglich gewesen, wohl aber habe er als viator die einstige Verklärung seines Leibes gehofft. Wenn dann als Illustration beigefügt wird: So hofft ja auch Petrus und jeder andere Selige des Himmels bis zur Auferstehung für sich die gleiche Verklärung, obgleich er sie schaut „in speculo Deitatis", so ist dieser Ausdruck nicht, wie G. will, dem „videmus nunc per speculum in aenigmate" des hl. Paulus 1 Kor. 13, 12 entlehnt. Paulus spricht hier vom Spiegel der Geschöpfe, in welchem wir Gott unvollkommen erkennen. Suneson spricht vom Spiegel der göttlichen Wesenheit, die Petrus jetzt im Himmel schaut und Jesu menschliche Seele schon während seines Erdenlebens schaute, und worin sich alles Geschöpfliche, beispielsweise die zukünftige Verklärung des Leibes, mit vollkommener Klarheit schauen läßt. — Im V. 3954, wo erklärt werden soll, inwiefern Gott dem Unwürdigen seine Gnade entzieht, müßte es wohl heißen: [Deus gratiam] non vult subtrahere *sed* [nicht *seu*] non apponere. — Von der sacramentalen Beicht wird V. 5485 ff. gelehrt: Wer sich reuig (pure, contrito corde) derjenigen Todsünden, deren er sich erinnern kann, im Einzelnen anklagt und der anderen, welche vielleicht seinem Gedächtnisse

entfallen sind, im Allgemeinen, in genere, wird gerechtfertigt, wenn ihm auch die läßlichen Sünden nicht verziehen werden, welche er, nicht aus Verachtung, sondern weil er sie für Kleinigkeiten ansieht, zu bereuen vergißt. Die Verse lauten:

Quando fit *in genere* pure *confessio*, cuncta,
quae non occurrunt animo, mortalia tollens,
ad quas delendas animus non advolat [non attendit, ut doleat], instar
baptismi [confessio haec] maculas veniales transvolat [non delet] omnes;
nec quia contemnit venialia, praeterit is, qui
mortales culpas contrito corde fatetur,
sed quia non credit multum nocitura saluti:
quare nec veniae maculas oblivio delet,
nec, quas mens recolit, contemtus ad infera mittit.

„Confessio in genere" im ersten Verse ist confessio *sacramentalis* generalis, das Bekenntniß des Beichtenden: Ich klage mich auch aller etwa vergessenen Todsünden an. G. dagegen scheint darunter die Recitation des Confiteor zu verstehen, „quae fit in dies in sacrificio matutino et vespertino", obgleich er selbst des näheren Verständnisses wegen auf den Lombarden 4, 21 c verweist und dieser gerade an der angezogenen Stelle unzweifelhaft die *sacramentale* Beicht als nothwendig anerkennt, indem er schreibt: Omnia *criminalia* semel saltem oportet *in confessione exprimi,* nisi aliqua e mente exciderint. Sed quia nemo delicta intelligit omnia, *generaliter* saltem confitere, quorum memoriam non habes, et sic nihil celasti de sceleribus tuis. Venialia vero, quia innumerabilia sunt, sufficit generaliter confiteri.

Diese kleinen Ausstellungen wollen übrigens keineswegs die hohen Verdienste des Commentators herabsetzen. Im Gegentheil, sollten diese Zeilen ihm zu Gesichte kommen, dann möge er daraus ersehen, mit wie großem Interesse Recensent seinen Ausführungen gefolgt ist. Unleugbar wäre es bei dem eigenartigen Doppelcharakter des Hexaemerons das Richtigste gewesen, wenn zu dessen Herausgabe ein mit der Scholastik vertrauter Theologe sich mit dem Philologen in die Arbeit des Commentirens getheilt hätte. Was aber der Herausgeber ohne theologischen Beistand leisten konnte, das hat er voll und ganz geleistet, und gewiß weit mehr, als die Mehrzahl seiner Leser erwarten wird.

Die Anlage des Ganzen und die Durchführung im Einzelnen zeugen von liebender Hingabe an die Lösung seiner schwierigen Aufgabe, für die er bei seinen Landsleuten und auch in den Kreisen seiner ausländischen Fachgenossen sich nur geringes Interesse

versprechen durfte. In geschickter Emendirung corrumpirter Stellen bewährt er sich als würdigen Schüler Madvigs.

Mit Entschiedenheit tritt er ein für die literarische Ehre des mittelalterlichen Latinisten und Dichters gegenüber den unberechtigten Angriffen früherer Kritiker desselben, eines Suhm, Nyerup, Hammerich. Der erstgenannte hatte geschrieben: „Es ist gut, daß das Hexaemeron nicht gedruckt ist; denn das Latein ist gar mittelmäßig, die Poesie matt, und die Verse sind leoninische. G. bemerkt zu dieser Kritik: **Credas Suhmium nescisse, quid esset versus Leoninus aut ne unum quidem Andreae versum legisse.** Der Kirchenhistoriker Hammerich hatte in einer Schrift: „Ein Scholastiker und ein Bibeltheologe des Nordens" über unsern Scholastiker in wegwerfendster Weise geurtheilt, sein Latein sei schwerfällig und voll grober Barbarismen; man meine herauszufühlen, wie unklar die Gedanken des Dichters waren, wenn er zur Feder griff. Unser Fachmann retorquirt den Tadel: **Certe sic judicare poterat ille, qui Andreae verba »diescare« et »noctescare« tribuit, conjunctivum esse non videns, et haec verba [revera diescere et noctescere], ut etiam »braccae«, septentrionalem scriptoris originem prodere putat.** Und betreffs der vorgeblichen Barbarismen macht er die zutreffende Bemerkung: „Soll die Latinität eines Cicero, Seneca, Vergil und Lucan den Maßstab abgeben, dann ist an der Sprechweise unseres Andreas vieles auszusetzen. Aber was gibt uns das Recht, diesen Maßstab anzulegen? Das Latein hat sich noch viele Jahrhunderte nach dem sogenannten silbernen Zeitalter als lebende Sprache behauptet und ist namentlich in der abendländischen Kirche nie außer Brauch gekommen. So hat denn die alte lateinische Sprache im Laufe der Zeit infolge eines allgemein-gültigen Entwickelungsgesetzes viele Veränderungen bezüglich ihres Wortschatzes und ihrer Grammatik, besonders im Gebrauche der Fürwörter und Partikeln, erfahren. Aber alle diese Veränderungen als Corruptionen bezeichnen wollen, das wäre weit gefehlt. Bezüglich des Wortschatzes braucht das nicht erst nachgewiesen zu werden. Denn wenn der Sprachgebrauch der Gegenwart verlangt, daß ich **caballus, adusque** und **absque** statt **equus, donec** und **sine** sage, so gebrauche ich die Worte **caballus, adusque** und **absque**, trotz aller Einrede der Grammatiker. Ich halte mich an den Sprachgebrauch, **quem penes arbitrium est et jus**

et norma loquendi. Hat nun derselbe Sprachgebrauch nicht auch dasselbe Recht in Fragen der Syntax? Oder warum sollte es besser oder richtiger sein zu sagen: dico, Ciceronem hoc fecisse, als: dico, quod Cicero hoc fecit oder fecerit? Mit den Schriftstellern seiner Zeit muß man Sunesön vergleichen. Von deren Sprachgebrauch zum Zwecke einer classischen Latinität abweichen, das hätte er gar nicht gekonnt; und hätte er es gekonnt, so hätte er es wohl nicht in einem Werke gethan, das für den an die damalige Latinität gewöhnten Klerus berechnet war." Utut est, schließt diese Vertheidigung unseres Latinisten, si cum his [i. e. suis] comparatus erit, locum satis honestum, quantum equidem judico, inter eos habebit, etiamsi cum optimis eum contuleris.

Im Gegensatze zu dem absprechenden Tone, in welchem gerade Philologen nicht eben selten sich zu gefallen scheinen, kann die anspruchslose Bescheidenheit unseres umsichtigen Commentators nicht anders als wohlthuend wirken. Statt schwierige Stellen stillschweigend zu übergehen, bringt er gern zur Erklärung bei, was er zu finden wußte, scheut dann aber nicht offene Erklärungen, wie: ceterum dubitare me fateor, num haec verba [v. 7557 ss.] satis intellexerim.

Was endlich jeden katholischen Leser besonders angenehm berühren wird, ist der Umstand, daß sich sein abweichender confessioneller Standpunkt so gut wie gar nicht oder doch nicht in verletzender Weise bemerkbar macht. Recensent hat sich, um alles zu sagen, durch eins gestoßen gefühlt. Sunesön, meint die Einleitung, habe seinen Zweck, dem angehenden nordischen Theologen ein Compendium seiner Berufswissenschaft in die Hand zu geben, nicht erreicht; lernbegierige Studenten hätten nach wie vor die Pariser Hochschule bezogen, ceteros domi manentes nihil fere legisse crediderim. Was zu diesem crediderim berechtigt, wird mit keiner Silbe angedeutet. Aber diese Annahme involvirt denn doch eine horrende Anklage, der wohl, bewußt oder unbewußt, das protestantische Vorurtheil von dem niedrigen Bildungsgrade des mittelalterlichen Klerus zu Grunde liegt. — Später heißt es dann noch einmal: Hexaëmeron sine dubio non multum lectitatum esse, jam supra diximus. Es ist uns nur eine mittelalterliche Handschrift desselben erhalten, das Gedicht wird auch nur selten erwähnt; aber hierin liegt doch nur ein sehr schwacher Beweis für

das sine dubio. Weitere Handschriften müßten am ersten in den Stifts- und Klosterbibliotheken zu suchen sein. In diesen aber ist gründlich aufgeräumt worden mit den Schätzen des Mittelalters, zuerst in den Reformationsstürmen, und später hat König Christian IV. das Zerstörungswerk vollendet. „Das Beste von den Schätzen des Mittelalters," sagt der dänische Literaturhistoriker N. M. Petersen, „ist vielleicht verschwunden. Alle Zeiten und Stände haben am Zerstörungswerke gearbeitet. Die Einführung des Christenthums tobte gegen das Heidenthum, die Reformation noch wilder gegen den Katholicismus. Die verfolgten Mönche mußten das Beste, was sie hatten, in Kirchen- und Klosterpfeilern verstecken. Fast alle Schriftschätze wurden den Geistlichen und deren Archiven zur Aufbewahrung anvertraut; aber gerade in Domen und Klöstern stürzten die reformatorischen Eiferer sich auf jeden Rest aus der katholischen Zeit, dessen sie nur habhaft werden konnten. Fremde, besonders päpstliche Legaten, kamen und plünderten, und selbst die Regierung reichte die Hand zu diesem Greuel; sogar ein Christian IV. figurirt unter den Verwüstern unserer Geschichte. Zur Feier der Vermählung seines Sohnes 1634 sollte Feuerwerk abgebrannt werden. Es galt das nöthige Papier zu beschaffen. Darum erging an die Städte und besonders an die Domkirchen und die früheren Klöster der Befehl, alles, was sich an altem Pergament in ihren Archiven vorfinde, einzuschicken. So wurden denn ganze Fuder herbeigeschafft, weit über Bedarf. Was man zur Feuerwerkerei nicht gebraucht hatte, lag in großen Haufen hin, bis es, beschmutzt und unter die Füße getreten, von Speckhöckern und Buchbindern gekauft wurde."

Doch, Gott Dank, diese Zeiten des Vandalismus sind vorüber. Der Norden besinnt sich wieder seiner Glanzperiode unter der Herrschaft des Katholicismus. Wie die neueste Zeit die alten romanischen und gothischen Dome pietätvoll restaurirt hat, so hat sie auch angefangen, die literarische Nachlassenschaft der katholischen Vorzeit aus dem Staube der Bibliotheken hervorzuziehen. Der neueste Beweis dafür ist das besprochene Werk. Unterstützung aus Staats- und anderen öffentlichen Mitteln hat dessen Veröffentlichung möglich gemacht. Seine noble äußere Ausstattung entspricht dem hohen inneren Werthe des Lehrgedichtes und seines Commentars.

IV.

Johann Winzler.

Ein Franziskaner des 16. Jahrhunderts.

(Von N. Paulus.)

Johann Winzler, aus Horb in Württemberg[1]), wurde geboren gegen Ende des 15. Jahrhunderts. Aus seiner Jugend ist uns nichts bekannt; wir wissen bloß, daß er in den Orden der Franziskanerobservanten eintrat.

Beim Ausbruche der religiösen Wirren treffen wir ihn als Prediger zu Nürnberg. Der Eifer, mit welchem er hier die neue Lehre bekämpfte, zog ihm bald allerlei Unannehmlichkeiten zu. Im Sommer 1522 wurde er sogar einmal öffentlich in der Kirche von einem Weber angegriffen. Um weiteren Unruhen vorzubeugen, ersuchte schließlich der Rath die Franziskaner, sie möchten ihren „hitzigen“ Prediger anderswohin beordern. „Dies würde dem Rath zum Gefallen, ihrem Convent zum Vortheil gereichen[2]).“

Um jene Zeit stand an der Spitze der oberdeutschen Observanten Caspar Schatzgeyer, der gerade auf einer Visitationsreise begriffen war, als Winzler anfangs 1523 der Stadt Nürnberg den Rücken kehrte. Der Provinzial nahm den ausgewiesenen Prediger zu seinem Begleiter und begab sich mit ihm kurz vor Ostern nach Basel. Hier hatte die Neuerung im Franziskaner-

---

1) Diesen Geburtsort erwähnt Keim, Die Reformation der Reichsstadt Ulm. Stuttgart 1851. S. 104, jedoch ohne nähere Quellenangabe. Ein Albert Winzler aus Horb wurde 1496 an der Tübinger Universität immatrikulirt. Vgl. Roth, Urkunden zur Geschichte der Universität Tübingen. Tübingen 1877. S. 535.

2) Fr. von Soden, Beiträge zur Geschichte der Reformation. Nürnberg 1855. S. 145 ff. — Fr. Roth, Die Einführung der Reformation in Nürnberg. Würzburg 1885. S. 112. Was Soden und Roth berechtigt, Winzler den Doctortitel beizulegen, kann ich nicht einsehen; in den mir bekannten Quellen wird Winzler nie Doctor genannt.

kloster bereits mehrere Anhänger gefunden; namentlich war der Guardian Conrad Pellikan nicht wenig für Luther eingenommen. Schatzgeyer wollte ihn deßhalb von Basel entfernen und Winzler an dessen Stelle zurücklassen. Damit war jedoch der Rath keineswegs zufrieden; er drohte sogar die Verjagung aller Minoriten an, falls Pellikan versetzt würde. Zudem forderte er von Schatzgeyer, „er solle den langen Prädikanten (Winzler), so er von Nürnberg mit her geführt, wieder mit sich hinwegnehmen, da man denselben in der Stadt nicht haben wolle"[1]). So mußte denn Winzler auf's neue zum Wanderstab greifen.

Auf dem Provinzialkapitel, das bald nachher (August 1523) zu Landshut stattfand[2]), wurde er zum Guardian und Prediger von Lenzfried bei Kempten ernannt[3]). Da er sowohl in der Lenzfrieder Klosterkirche, als in Memmingen, wo er ebenfalls hier und da die Kanzel bestieg, den Kampf gegen die Neuerung kräftig fortführte[4]), so wurde er bald mit einigen neugläubigen Geistlichen von Kempten in eine heftige Fehde verwickelt. Näheres hierüber erfahren wir aus einer Handschrift der Münchener Staatsbibliothek (Cod. germ. 4259. 23 Bl. 4⁰), welche die Copie einiger Briefe enthält, die Ende 1524 zwischen Winzler und den Kemptener Predigern Jacob Haistung und Matthias Waibel gewechselt worden sind. Da diese interessante Schrift noch niemals verwerthet worden, so dürfte es nicht unnütz sein, hier einiges daraus mitzutheilen. Wie aus der Einleitung hervorgeht, hatte Winzler die Absicht, den Briefwechsel der Oeffentlichkeit zu übergeben; die Schrift ist jedoch niemals gedruckt worden[5]). Hier die Vorrede:

1) B. Riggenbach, Das Chronikon des Conrad Pellikan. Basel 1877. S. XXII.

2) Analecta franciscana. Tom. II. Quaracchi 1887. p. 562. Der 2. Band dieser Analecta enthält die um 1508 von Glaßberger in Nürnberg verfaßte Ordenschronik mit Fortsetzung bis gegen Ende des 16. Jahrhunderts.

3) Fr. Petrus, Suevia ecclesiastica. Augustae 1699. p. 505.

4) Spätere Schriftsteller nennen Winzler „den Apostel des Allgäus"; ob mit Recht, lasse ich dahingestellt.

5) Sie ist wohl identisch mit der bei Greiderer (Germania Franciscana. Oeniponti 1781. II, 370) erwähnten Schrift: „Vindicias suae personae idiomate vernaculo, in libro pervetusto, in Archivo Provinciae Argentinensis asservato, conscripsit."

„Johann Winzler, Barfüßerordens, des Convents zu Lenzfried bei Kempten Guardian und Prediger, wünscht allen gutwilligen Lesern der nachgehenden Schrift Gnade, Frieden und ewiges Heil.“ Am Feste des hl. Franziskus (4. Oktober), berichtet der Verfasser, habe er in der Predigt „etliche Strafreden wider die abtrünnigen ausgelaufenen Ordensleute gethan. Da hat mir ein Priester, der nach der neuen evangelischen Freiheit ein Eheweib genommen und deßhalb von seiner Pfarre und Bisthum vertrieben ist, mitsammt einem fremden Laien am Beschluß der Predigt mit viel unbilligen Schmachworten öffentlich widersprochen und mich darnach den W. H. Pfarrherren und Helfern zu Kempten mit viel erdachten ungegründeten Worten verunglimpft. Auf das sind Donnerstag nach Francisci (6. October) die Ehrwürdigen Herren Meister Sixt, Pfarrherr zu St. Mangen in Kempten, mit seinem Helfer Meister Jacob Haistung und Herrn Matthias [Waibel], Pfarrherr zu St. Lorenzen auf dem Berg (bei Kempten), zu mir in unsern Convent zu Lenzfried gekommen. Da sich eine ernstliche Disputation zwischen ihnen und mir erhoben hat, namentlich zweier Artikel halber: der eine von Anrufung und Fürbitte der lieben Heiligen, der andere von den Gelübden der Klosterleut, daraus aber viele Reden unter denen, die nicht zugegen gewesen und der Sache keinen Grund gewußt haben, entsprungen sind; derohalb ich zu Rettung der christlichen Wahrheit, durch mich gepredigt und gelehrt, verursacht und gezwungen worden bin, den Handel kürzlich zu verfassen und mich schriftlich gegen sie zu erbieten. Und also bin ich in diese Disputation gekommen in Form und Weis, wie hernach folgt.“

Nun wird zuerst (fol. 1b—3b) ein Brief mitgetheilt, den Winzler am 11. October 1524 an den Kemptener Pfarrcooperator Jacob Haistung gerichtet hatte. Pfarrer Sixt, Haistung und Matthias Waibel, erzählt der Franziskaner, seien zu ihm nach Lenzfried gekommen. Nachdem er sie „ganz freundlich und ehrsamlich nach Vermögen empfangen und gehalten“, begehrte Meister Sixt, man möge „einförmlich predigen, damit das gemein Christenvolk aus widerspäniger Predigt nicht zertrennt werde“. „Ihr wisset,“ fährt Winzler fort, „wie ich mich zu solchem ganz begierlich und willig erboten habe, soviel ich konnte und mochte ohne Nachtheil des wahren christlichen Glaubens und der christlichen

Wahrheit, dabei angezeigt, wie ich bisher keine verdammten Artikel noch Erneuerung gepredigt oder eingeführt habe, sondern daß sie [die Lehre, die ich gepredigt] von tausend Jahren, ja von Anfang der Christenheit gemeiniglich gehalten worden ist. Desgleichen habe ich fleißlich und ernstlich gebeten, ihr solltet auch in solchem Ziel und Maß bleiben, keine Neuerung einführen in den Stücken, die bisher löblich und christlich gemeiniglich durch die ganze Christenheit gehalten worden sind, als mit Namen: von Anrufung der Mutter Gottes und der lieben Heiligen, von dem hochwürdigen Sacrament und Opfer der hl. Meß, von dem Fegfeuer und den lieben gläubigen Seelen, von den Gelübden und Stand der Klosterleut, von dem freien Willen und guten Werken, von den hl. christlichen Sacramenten und dgl., daß wir in diesen Stücken still ständen, keine Erneuerung einführten, so lange bis es durch die hl. christliche Kirche erklärt und angenommen würde. Was aber in obgemeldeten und andern Stücken Mißbrauch ist, das sollten sie strafen und widerfechten, desgleichen wollte ich auch thun. Und als Meister Sixt sagte: Man wolle zu diesen Zeiten nicht ansehen noch annehmen, was dieser oder jener Lehrer sagt, oder was man bisher gehalten, sondern was die Geschrift sagt — war meine Antwort: In dem sind wir alle eins, daß wir die hl. göttliche Schrift halten und bei der Schrift bleiben wollen, denn wer freventlich mit verdachtem Muth die Schrift verwerfen oder wider die Schrift halten wollte, der wäre ein Ketzer. Darum will ich bei der hl. göttlichen Schrift bleiben all mein Leben und in keinem Ding darvon weichen. Aber in dem sind wir zwieträchtig, was der rechte eigentliche Verstand sei der hl. Schrift. Wir haben zu beiden Theilen Geschrift, und vermeinet ihr, wir irren, ihr habt den rechten Verstand, so vermeinen wir, wir haben den rechten Verstand der Schrift. Darin uns noth ist ein Richter und Schiedsmann. Deßhalb bleibe ich bei dem Verstand der hl. erleuchteten göttlichen Lehrer, die auch gute Christen gewesen, die hl. Schrift verstanden haben, und bei Haltung der gemeinen Christenheit, so lange bis mehr Grund und Anzeigung, denn bisher geschehen, fürgebracht wird.

„Nach dem hubet ihr, Meister Jacob, an, zu reden, wie ihr die Anrufung der Mutter Gottes und der Heiligen in euren nächst gethanen Predigten umgestoßen hättet. Da unterbrach ich euer

Red und sprach: das vermöget ihr nicht. — Saget ihr: ich hab es umgestoßen und soviel mir Gott das Leben gönnt, muß es umgestoßen sein. — Erbötet ihr euch, das zu disputiren, begäb ich mich, Widertheil zu halten vor einem bequemen Richter. — Sagtet ihr: die Schrift soll Richter sein. — War meine Antwort: Wir haben beide Geschrift, aber in dem ist die Zwietracht, wer den rechten Verstand habe, darin uns ein Richter noth ist. — Ihr sagtet: Wir wollen vor dem gemeinen Volk disputiren. — Sagte ich: das wäre eine schöne Disputation! So das gemein ungelehrt Volk sollte richten in Sachen des Glaubens, würde ein itzlicher halten, was ihm gefiele; wer am lautesten schreien könnte, hätte überwunden. Ihr solltet zwar wissen, wer bequemer Richter ist in Sachen des Glaubens. — Sagtet ihr: Ich weiß nicht. Ihr meinet vielleicht den Bischof von Augsburg. Was bedarf ich doch dieses Oelgötzen! — Da sagte ich: Herr, seid ihr so weit hineingekommen, so helf euch Gott!

„Begaben sich jetzt Red und Widerred mit großem Geschrei. Ihr zoget auch herfür den Artikel der Gelübde, wolltet verfechten, alle Christen, Mönche und Nonnen mochten frei in die Ehe greifen, unangesehen das Gelübde der Keuschheit, das nicht binde; warfet etlich Geschrift vor auf beide Artikel, daß ich aus Größe des Geschreis und Unbilligkeit der Sache und auch da Niemand da war, der zwischen uns entscheiden mochte, bewegt, euch keine Antwort zu geben, sagte: Haltet, was ihr wollet, lasset es euch nicht wehren; wollt ihr denn ein Eheweib, nehmet das und auf eure Conscienz; ist euch eines nicht genug, so nehmet drei und lasset mich und meine Brüder in unserm Wesen. Bezeugte mich doch, daß ich in den zwei Artikeln nicht mit euch hielt noch halten werde. Also schieden wir von einander mit dem Geding: So ich nicht mit euch halten wolle, sollte ich euch doch nicht schmähen auf der Kanzel. Das begab ich mich, sofern daß ihr mich und meine Brüder auch ungeschmähet ließet.

„So wir nun zwieträchtig sind in fürnehmen Punkten und ihr öffentlich sagtet, wir hätten mehr denn 600 Jahre geirrt, und es wäre euch mit dem erst angefangen, ihr würdet weiter fürfahren mit der Meß und anderm, wolltet mit der Geschrift hindurchdringen u. s. w.; darum daß ihr nicht gedenken oder sagen möget, ihr habet mich besiegt, überwunden und geschweigt, hab ich

euch meinen Glauben, Meinung und billigen Fürschlag schriftlich fürhalten wollen in solcher Weis: Ich halt und glaub noch wie ich bisher geglaubt, gehalten und gepredigt hab, daß die Anrufung der hochgelobten würdigen Mutter Gottes Maria und der lieben Heiligen Gottes löblich, christlich und fruchtbar sei, hintangesetzt die Mißbräuche, die allweg sträflich gewesen sind. Ich werde auch solches mit der gemeinen Christenheit glauben und halten, so lange bis ich mit Geschrift überwunden und durch Erklärung und Annehmung der hl. christlichen Kirche (was ich doch nicht glaube, daß es je geschehen werde) anders berichtet und unterwiesen werde."

Haistung möge seine Gegengründe schriftlich vorbringen; er, Winzler, werde ihm dann ebenfalls schriftlich antworten, „damit männiglich und namentlich die, so in solchen Sachen zu erkennen haben, lesen, sehen, erweisen und urtheilen mögen, welcher Recht hab, so wir doch in dem und anderm nichts anderes suchen sollen, denn allein die rechte christliche Wahrheit".

Am 20. October antwortete Haistung (fol. 4a—5a) im Namen seiner Amtsbrüder, er könne die Anrufung der Heiligen nicht gelten lassen. Nach der Schrift sei Christus allein unser Fürbitter und Mittler. Winzler möge aus der Schrift beweisen, daß die Heiligen unsere Fürbitter sind. Auf die Lehre der Väter hielten sie nichts; nur die Schrift dürfe hier Richter sein.

Auf dies hin ließ Winzler am 14. November seinem Gegner ein längeres Schreiben (fol. 5b—22b) zustellen. Im Eingange setzt er auseinander, warum er in seinem ersten Briefe ausführlich über die stattgehabte Unterredung berichtet habe:

„Es sagen etliche, ich hab euch nicht wollen einlassen; andere, ich hab euch unfreundlich empfangen und ausgetrieben; etliche, ich hab nichts wissen zu sagen, als von Scoto und Bonaventura, deren doch nicht gedacht worden ist, und wie ihr mich ganz geschweigt und überwunden habet. Von solchen und viel anderen erdachten Dingen wegen hab ich unsere Handlung wollen kürzlich in Summa geschriftlich verfassen; werde auch aus solchem verursacht, daß ich nicht leichlich mehr mit euch oder andern eine Disputation annehmen werde, denn allein durch Geschrift, die unverrückt bleibt, daß man sehen und ermessen mag, was man redet oder handelt."

Dann erklärt er, warum er seinen Brief bloß an Haistung

adressirt habe: „Weil ihr euch fürnehmlich berühmtet, ihr hättet die Anrufung der Heiligen umgestoßen, und erbotet euch mit viel Pracht und großem Geschrei, zu disputiren, darzu mit heftigen Drohworten: wie ihr ein Kemptener seid und die von Kempten, so ich wider euch predigen würde, zu Hilfe nehmen wolltet; deßhalb hab ich euch sonderlich mein Erbieten zugestellt, daß ihr nicht mit Schwertern, Helmparten oder viel des Volkes, sondern mit Geschrift wider mich handeln solltet, da ihr mich solltet unerschrocken im Feld finden. Wiewohl auch Herr Matthias, Pfarrherr auf dem Berg, euch zufiel und sich öffentlich erbot, mit euch zu halten, hab ich doch von dem ehrwürdigen, meinem sonderlich lieben Herrn und Freund Meister Sixten nicht gehört, daß er euch in diesen Artikeln anhange, will es auch noch nicht glauben, so lang bis ich's aus seinem Mund selbst höre oder seine Handschrift sehe[1])."

Nach dieser Einleitung bespricht der Franziskaner den protestantischen Grundsatz, daß alle Glaubensartikel aus der hl. Schrift zu beweisen seien. Treffend bemerkt er hierüber:

„Ist denn keine andere Bewährung in christlichen Sachen, als allein durch helle lautere Schrift? Wundert mich, wenn ihr prediget und disputirt, ob ihr allwegen nichts redet, nichts fürhaltet, denn allein lautere Schrift. Saget mir: Sind denn im Anfang nicht gute Christen gewesen, ehedem die vier Evangelien und St. Pauls Episteln sind geschrieben worden? Durch was helle Schrift sind dieselben gelehrt worden? Hat auch Christus unser Herr und seine hl. zwölf Boten und Jünger gar nichts gelehrt, denn eben allein die Ding, die in dem hellen Text der hl. Schrift

1) Pfarrer Sixtus Rummal scheint sich bald nachher öffentlich für die neue Lehre erklärt zu haben, denn im J. 1527 widmete ihm der Nürnberger Prediger Andreas Althamer eine Schrift und spendete ihm bei dieser Gelegenheit das größte Lob: Incredibilis pietatis atque eruditionis viro, M. Sixto Rummal, Ecclesiae Campodunensis Pastori, amico summo. — Andreae Althameri Brenzii Annotationes in Epistolam beati Jacobi. Argentorati 1527. In der Vorrede erklärt Althamer, warum er diesen Brief erklären wolle: Quo videat tandem universus mundus, qualisnam sit epistola quae vix micam habeat apostolici salis. Der Verfasser des Briefes habe geschrieben bona intentione, sed citra judicium; debuerat enim Christum docere, hoc neutiquam facit.

begriffen? Aus welcher lautern hellen Schrift, ohne allen menschlichen Zusatz, habt ihr, daß die vier Evangelien gerecht, bewährt und unwidersprechlich sind, dagegen die andern Evangelien, als mit Namen Thomä, Bartholomäi u. s. w., verworfen? Treibt euch nicht zuletzt euer Glaube zu der Annehmung, Satzung, Erklärung und Bewährung der hl. christlichen Kirche, aus der allein ihr habet, welche Bücher der Schrift bewährt oder verworfen sind? Desgleichen saget mir: In welcher hellen lautern Schrift habt ihr die zwölf Stück des christlichen Glaubens in solcher Form verfaßt und begriffen, wie sie die gemeine christliche Kirche spricht und bekennt? So ihr euch nun in dem allem müsset endlich ziehen auf die Satzung, Annehmung und Bewährung der Kirche, wollet ihr mich denn nicht auch jetzund bei ihrer Erklärung und Annehmung bleiben lassen, so doch Christus spricht: Wer die Kirche nicht hört, soll dir sein wie ein Heid? Muß es denn allweg nach dem Buchstaben ein lauter, heller, klarer Text sein? Wollt ihr nicht annehmen, was in Kraft und im Geist der Schrift begriffen und gegründet ist und was aus der Schrift stracks folgt und beschlossen wird, auch was der Schrift ganz gleichmäßig, aus andern glaubwürdigen christlichen Anzeigungen bewährt wird? Aus dem allem erscheint, daß eure Bedingung ganz unbillig ist. Wir werden uns auch nicht lassen darzu bringen oder zwingen, wissen wohl, in was Ziel und Maß man in christlichen Sachen handeln soll: daß nicht allein lautere helle Schrift — welches die fürnehmste Bewährung ist — sondern auch das, so in der Schrift gegründet, in Kraft und im Geist der Schrift begriffen und durch Bewährung und Erklärung der ganzen gemeinen christlichen Kirche angenommen, Geltung habe."

Was nun insbesondere die Anrufung der Heiligen betrifft, so wird dieselbe nicht bloß von der Kirche gutgeheißen, sie hat auch einen festen Grund in der hl. Schrift. Aus der Schrift geht hervor, daß nach dem Willen Gottes die Menschen für einander beten sollen, wie es z. B. Paulus und Stephanus gethan. „Haben diese nicht auch gewußt, daß Christus ein Mittler ist Gottes und der Menschen, unser Fürbitter und Fürsprecher bei Gott? Warum haben sie sich denn des Amts, das eigentlich und nach eurem Verstand einiglich Christo zugehört, angenommen, für andere zu bitten?" Zudem hat der hl. Paulus öfters die Gläubigen um ihre Fürbitte

angehalten. „Hat aber Paulus vergessen, daß Christus ein Mittler, Fürbitter und Fürsprecher ist, daß er anruft die Menschen und ihre Fürbitte begehrt?"

Die gegnerische Einwendung: Christus allein sei unser Mittler und Fürbitter, ist demnach ganz kraftlos. Der „falsche, irrige Verstand", den die Neuerer diesem Satze beilegen, „wird durch helle lautere Schrift umgestoßen".

„Ist nun nicht wider, sondern mit und aus der Schrift, daß ich anrufe meinen Mitbruder, der noch mit mir in Elend, Sünde und Anfechtung lebt, sprechend: Lieber Bruder, bitt Gott für mich! so ist ebenso wenig wider die Schrift, wenn ich meine Mitbrüder in Christo, die itzund erlöst von Sünden und allem Elend und Uebel bei Christo seliglich leben, anrufe um Fürbitte vor Gott, sprechend: Heiliger Freund Gottes, bitt Gott für mich! Wie also die Schrift mich heißt, daß ich anrufe meinen Mitchristenmenschen um Fürbitte gegen Gott, also ist sie in keinem Weg darwider, daß ich in wahrem Glauben, mit rechter ziemlicher Weise anrufe fürnehmlich die Mutter Gottes und alle auserwählten Heiligen Gottes, denn sie sind unsere lieben Mitbrüder in Christo Jesu unserm Herrn."

Wohl sei Christus allein unser Mittler und Erlöser; dies hindere indeß keineswegs die Anrufung der Heiligen. „Christus unser Herr ist ein einiger Mittler Gottes und der Menschen der Erlösung halb." Er allein als Gott und Mensch habe uns erlösen können. „Darum er allein und kein anderer in solcher Weise unser Mittler, Versöhner und Erlöser ist, von dem seine würdige Mutter Maria, alle Heiligen Gottes und wir alle haben alle Gnade, Glorie, Freiheit und Gutthat. Diese Weise der Mittlung und Versöhnung gehört allein Christo zu und keinem Heiligen." Die Heiligen seien nur unsere „Fürbitter".

Ueber den weiteren Verlauf dieser Polemik ist uns nichts bekannt. In der Münchener Handschrift wird bloß noch der Anfang eines Schreibens mitgetheilt, worin Haistung und Waibel am 17. November Winzler's „lang, unnütz, verdrießlich Geschwätz" beantworten. Der Abschreiber scheint in seiner Arbeit verhindert worden zu sein, da die Kopie mitten auf der Vorderseite des Blattes plötzlich abbricht.

Es ist zu bedauern, daß Winzler die geplante Veröffentlichung

seiner Schrift unterlassen mußte. Was er über die Heiligenverehrung sagt, gehört zu dem Besten, das in jener Zeit über diesen viel umstrittenen Gegenstand geschrieben worden. Er versteht es trefflich, die theologischen Gedanken in eine einfache, volksthümliche Form zu kleiden, wobei er auch kleine Witze nicht verschmäht; zudem bekundet er, wie die meisten schwäbischen Vorkämpfer der Kirche aus dem 16. Jahrhundert[1]), eine wahre Meisterschaft in Handhabung der deutschen Sprache.

In Folge des Bauernkrieges fand Winzler's Thätigkeit in Lenzfried eine plötzliche Unterbrechung. Die aufrührerischen Horden, die das nahe Kemptener Stift schrecklich verwüsteten, verschonten zwar das arme Franziskanerkloster, doch sah sich der Guardian, dem die Neuerer besonders gram waren, genöthigt, sein Heil in der Flucht zu suchen[2]). Er begab sich nach Ulm; doch täuschte er

1) Es seien hier bloß erwähnt die beiden Dominikaner Michael Vehe und Johann Fabri, der Augustiner Johann Hoffmeister, der Mainzer Domprediger Johann Wild, der Mainzer Weihbischof Michael Helding, die alle aus Schwaben stammten und mit der deutschen Sprache meisterhaft umzugehen wußten. Schon Cornelius Loos (Illustrium Germaniae Scriptorum Catalogus. Moguntiae 1581. M 6 a) lobte Helding's germanici idiomatis elegantissimam phrasin, ut nulli hic cedere plurimorum iudicio videatur. Aehnlich schreibt Loos (H 4 b) über den Franziskaner Johann Wild: Eloquentiae facultatem nativi idiomatis expolitione mire exornabat, adeo ut superius Germanici nominis idioma splendorem suum huic non minima ex parte debeat. Trotzdem sind diese Männer bis jetzt in den deutschen Literaturgeschichten nicht einmal mit Namen erwähnt worden. Es bleibt uns an unsere Vorfahren des 16. Jahrhunderts noch manche alte Ehrenschuld abzutragen. Ueber Wild vgl. jetzt Paulus, J. Wild, ein Mainzer Domprediger des 16. Jahrhunderts. Dritte Vereinsschrift der Görresgesellschaft für 1893. Köln 1893.

2) Petrus 505. F. Hueber. Dreyfache Chronickh von dem dreyfachen Orden des grossen h. Seraphimschen Ordensstiffters Francisci. München 1686. S. 594. Einem der Gegner Winzler's, dem neugläubigen Pfarrer Matthias Waibel, erging es viel schlimmer. In einer Kemptener Chronik aus dem Jahre 1544 wird berichtet, daß an dem Bauernaufruhr die lutherischen Prädikanten schuld gewesen, „sonderlich bei dem Gotteshaus zu Kempten auf dem Berg zu St. Lorenzen, mit Namen Herr Matheys Waybel. Der sagt, das man nit solt Zins, Gult und Zehnten geben und die Gebot der hl. christlichen Kirche ganz abthun, dadurch der gemein Mann zu Kempten, auch uf dem ganzen Land betrogen ward. Aber das mocht kein Fürgang

sich sehr, wenn er glaubte, hier einen sicheren Zufluchtsort zu finden. Er mußte bald die Stadt verlassen, nachdem ihm zuvor das Predigen verboten worden war[1]).

Jetzt kam er als Guardian nach Landshut. Von hier aus richtete er im Sommer 1529 an eine wankelmüthige Klosterfrau ein längeres Schreiben, wovon eine Abschrift in der Münchener Staatsbibliothek aufbewahrt wird[2]).

Diese Klosterfrau, von deren Namen nur die Anfangsbuchstaben (Z. I.) mitgetheilt werden, hatte im Sinne, dem Ordensleben zu entsagen und sich zu verheirathen. Winzler sucht sie von diesem Schritte abzuhalten. Er thue dies, erklärt er am Anfange, „aus christlicher Liebe, auch auf ernstliche Bitte etlicher frommen geistlichen Personen". „Man sagt mir," fährt er fort, „wie ihr von gutem Adel geboren, auch eure Tage löblich und wohl zugebracht habet und nach Annehmung des klösterlichen Lebens euch also geistlich und ganz unsträflich gehalten, daß alle Frauen ein sonder Wohlgefallen an euch und eurem Wandel gehabt, so lange bis ihr kurz verschienener Zeit durch einen falschen Verführer verwiesen wurdet auf die schädlichen Irrthümer der verdammten neuen Lehre, daß ihr nichts mehr haltet von dem löblichen klösterlichen Leben, noch von den Gelübden so herrlich Gott gethan." Auch meine sie, es sei ihr „frei und christlich", trotz des feierlich abgelegten Gelübdes ewiger Keuschheit, „in die Ehe zu kommen"; infolgedessen habe sie „dem abtrünnigen Verführer die Ehe zugelobt und verheißen".

---

haben und auf ein Sontag am Morgen wurde er in seinem Haus gefangen von etlichen Reitern von dem [schwäbischen] Bund und an ein Baum gehängt." Baumann, Quellen zur Geschichte des Bauernkrieges in Oberschwaben. Tübingen 1876. S. 377. Vgl. 113. Protestantische Schriftsteller dagegen feiern Waibel als Märtyrer der „evangelischen Wahrheit". Vgl. J. B. Haggenmüller, Gesch. der Stadt Kempten. Kempten 1840. I, 542 f.

1) Hueber 571. Keim 103 f. Nach A. Weyermann, Nachrichten von Gelehrten aus Ulm. Ulm 1798. I, 551, befinden sich Winzler's Predigten, die ein Unbekannter fleißig nachgeschrieben hat, auf der Ulmer Stadtbibliothek.

2) Cod. lat. 9057. 8⁰. fol. 216—249. Das Schreiben trägt folgende Unterschrift: „Geschrieben und vollendet zu Landshut auf St. Stephans Erfindung (3. August) im 1529 iar. Fr. Johann Winzler, Guardian zu Landshut im Barfüßerkloster." Die Abschrift wurde vollendet am 14. Sept. 1529.

Sie solle sich doch durch die schönen Worte der falschen Propheten, die sich auf die Schrift berufen, nicht verführen lassen. Aus den verderblichen Früchten, welche die neue Lehre bereits hervorgebracht, könne man genugsam ersehen, daß diese Lehre nicht von Gott komme. Wie könnte man zudem annehmen, daß Christus seine Kirche in so schwere Irrthümer hätte fallen lassen?

„Christus, unser lieber Herr, hat seiner geliebten Gespons, der christlichen Kirche, seine Gegenwärtigkeit bis zum Ende der Welt verheißen; darzu hat er uns verheißen seinen hl. Geist, den Geist der Wahrheit, daß er bei uns solle bleiben. Hat nun die ganze christliche Kirche geirrt so viele hundert Jahre, wie die von der neuen Lehre und Secte sagen, wie ist dann Christus bei uns gewesen, wo ist der Geist Christi gewesen? Hat denn unter so vielen heiligen, frommen, gottgeliebten, erleuchteten Christgläubigen, die mit so ernstlichem täglichem Gebet und stetem Fleiß sich geübt haben in der hl. göttlichen Schrift, keiner Gott dem hl. Geiste gefallen, daß er ihnen allen so lange Zeit die Heimlichkeiten des christlichen Glaubens und den rechten nothdürftigen Verstand der Geschrift unterzogen, die rechte Wahrheit verborgen und alle lassen sitzen in Finsterniß des Unglaubens, in Irrthum und gottlosem Leben so lange, bis der abtrünnige Luther mit seiner leichtfertigen, fleischlichen, ehrlosen Rotte gekommen ist? O nein! O nein! Christus hat seine geliebte Gespons, die er mit seinem bittern Tod so sauer erkauft und mit seinem kostbaren Blut von Sünden gewaschen, nicht so lange in Finsterniß und Irrthum, falschem Verstand und verderblichem Wesen gelassen."

Man müsse deßhalb der unfehlbaren Kirche sich anschließen, sonst falle man in allerlei Ketzereien, wie schon aus der Uneinigkeit der Neuerer hervorgehe.

„Jeder behauptet, er lehre die Wahrheit. Zwingli spricht: Hier zu Zürich ist Christus. Hausschein (Oecolampad) spricht: Hier zu Basel ist Christus. Franz Kolb, der abtrünnige Karthäuser, spricht: Zu Bern ist Christus. Butzer, der abtrünnige Predigermönch, spricht: Hier zu Straßburg ist Christus. Luther spricht: Nein! die alle sind Ketzer und irren von dem Sacrament; aber hier zu Wittenberg ist Christus. Balthasar Hubmaier zu Waldshut und alle Wiedertäufer sagen: Luther ist ein Ketzer,

Zwingli, Hausschein, Butzer, Kolb sind alle Ketzer, aber wir haben den rechten Glauben."

Daß trotz dieser Zerrissenheit so manche der neuen Lehre zufallen, dürfe uns nicht Wunder nehmen.

„Wenn die Neuerer alles das lehren, erlauben und nachgeben, was dem eigenen Willen, dem Fleisch und dem alten Adam anmuthig und begierlich ist, ist kein Wunder, daß die fleischlichen Weltweisen und das gemeine Volk solche Lehre so begierlich annehmen, ihr so heftiglich anhangen; denn das ist der weite, breite Weg, der da abführt zu der Verdammniß. Dem Fleisch, der Welt und dem eigenen Muthwillen zu leben, darf nicht viel Treibens, so wenig als ein wohlgeschmierter Wagen an einem jähen Berg ab, da ohne das alle Gedanken des Herzens geneigt sind zum Uebel zu aller Zeit. Wenn ich wollte des Reiches Gottes entrathen, des Zornes Gottes und der höllischen Pein nicht achten, wüßte ich kein freieres Gesetz, das mir, dem Fleisch und der Welt zu leben, begierlicher und anmüthiger wäre, denn des Luther's und Zwingli's Secte. Sind sie nicht freie Christen? Dürfen nicht mehr fasten, nicht mehr beten so lang zu Metten, nicht mehr beichten; essen, trinken, schlafen, wachen, wie, was und wann sie wollen. Das hl. würdige Sacrament ist dem Zwingli ein gebackenes Brod; denn sie nicht mehr glauben, als was sie sehen und greifen. Das Amt der hl. christlichen Meß ist ihnen eine Abgötterei. Keiner geistlichen Obrigkeit dürfen sie mehr etwas geben, bedürfen ihrer in nichts, sind alle selbst Pfaffen und Pfaffinnen; kein menschlich Gebot bindet sie, denn sie sind freie Christen, über die Niemand Gewalt hat, denn allein Gott. Die Gebote Gottes sind sie nicht schuldig zu halten, denn sie auch, wie sie sagen, Niemand halten mag; ist genug, daß wir glauben, daß Christus sie gehalten und uns von dem Gesetze erlöst hat. Und was am allermeisten den Wagen schmiert: sie haben wider alle Anfechtungen des Fleisches eine einige kräftige Arznei, finden, daß die Keuschheit nichts sei, wir können und mögen Keuschheit nicht halten; darum sollen Nonnen, Pfaffen, Witwen, Jungfrauen frei in die Ehe kommen, und wenn der Mann seinem Weib nicht genugsam ist, oder daß sie kein Kind von ihm empfange, soll und mag sie noch einen zu dem Ehemann nehmen, also auch der Mann, wo die Frau nicht fruchtbar ist, damit das hoch, groß, gemein Gebot,

das in ihrem Gesetz über alle Gebote ist: Crescite et multiplicamini, erfüllt werde. Alle obgemeldeten Stücke mitsammt viel andern groben, unchristlichen Artikeln werden frei erlaubt und nachgegeben von den neuen Secten und bei dem freien, ja überfreien Leben. Wenn wir allein glauben, so werden wir selig, können und mögen nicht verdammt werden, denn allein der Glaube ist genug zu der Seligkeit; es ist auch keine Sünde, denn der Unglaube. — Das ist nicht evangelische, sondern wahrlich ewighöllische Freiheit."

Nach diesen Ausführungen richtet sich Winzler gegen Luther's Schrift: Von den klösterlichen Gelübden, die „über alle seine Bücher schändlich, lügenhaft und voller Ketzerei ist". Durch seine maßlosen Angriffe auf das Ordensleben „habe Luther einen fast großen Haufen bewegt, den heilsamen strengen Weg zu verlassen und abzugehen nach Wollüstigkeit des Fleisches. Aber jedoch sagen wir Dank Gott. Er (Luther) hat uns wenig kläglichen Schaden gethan. Das hoffärtig, eigenwillig, unzüchtig, widerspenstig, fleischlich Volk, das viele Jahre die Kutte gedrückt hat und das unter falschem Schein der Geistlichkeit weltlich Herz getragen hat, nimmt den Luther und sein Testament an als einen neuen Propheten". Es sei jetzt eine Zeit der Bewährung; jene, die bisher unschlüssig hin und her geschwankt, fallen nun dem Luther zu. „Ist auch seit Christi Geburt das klösterliche Leben in größerer Verachtung nie gewesen, als itzt von den abtrünnigen Mönchen und allen, die ihnen anhangen, die so viele unmenschliche große Sünden, Schand und Laster mit erdichteten Lügen auf sie sagen, schreiben und in Druck ausgehen lassen." Insbesondere habe Luther „durch lügenhaftige Schmähung und Schändung der Klosterleute" sich hervorgethan; er habe hiermit gezeigt, wie wahr das Sprichwort sei: Ein jeder Apostat ist ein Durchächter seines Ordens. Uebrigens habe ihm „genugsamlich geantwortet der selige Vater Caspar Schatzgeir, der Guardian zu München gewesen; dabei laß ich's bleiben".

Hat indessen „Luther recht und wohl geschrieben, so haben die hl. Freunde Gottes Benedictus, Augustinus, Bernhardus, Franziskus, der große Gregorius, der hl. Martinus verdammlich geirrt und ihre Nachkommen verführt. Auch alle Klosterleute sind in verdammlichem, unchristlichem Stand gewesen, ja die ganze Christen-

heit hat geirrt, und noch mehr — ist mehr denn in tausend Jahren keine Christenheit auf Erden gewesen, haben alle verdammlich geirrt und sind verdammt worden, bis daß der Luther den rechten Glauben und Evangelium vom Geiste Gottes empfangen hat, oder der abtrünnige Luther ist verdammlich und ein verstockter, hartnäckiger, verzweifelter Ketzer. Sollten wir nicht billiger glauben den auserwählten Freunden Gottes, die so ein bildreich, christlich, streng, heilig, vollkommen Leben geführt haben und die Gott mit so viel unzähligen großen Wunderzeichen in ihrem Leben und nach ihrem Tod verklärt hat, als dem elenden Haufen der abtrünnigen Mönche und Pfaffen?"

Man sage, die christliche Vollkommenheit bestehe nicht in den Ordensgelübden. Das sei allerdings wahr; die christliche Vollkommenheit „steht vornehmlich in der Liebe Gottes und des Nächsten". Hierzu sei aber „das wohl reformirte klösterliche Leben höchst dienlich und förderlich". Wahr ist es, „daß mich die Kutte weder fromm noch heilig macht, wenn das Herz entweiht ist"; doch ist der Klosterstand „nicht ein kleiner Behelf zur Demüthigkeit, zur Verschmähung der Welt und zum bußfertigen Leben". Dies zeigt nun der Franziskaner im einzelnen, indem er hervorhebt, wie die drei Gelübde des Gehorsams, der Armuth und der Keuschheit dem wahren christlichen und evangelischen Leben zur Förderung dienen.

Der heirathslustigen Dame gegenüber sucht Winzler besonders das Gelübde der Keuschheit in Schutz zu nehmen. Nicht als ob der katholische Ordensmann die Ehe geringachte. Im Gegentheil! „Wir wissen und bekennen," erklärt er, „daß die christliche Ehe von Gott aufgesetzt, gut, heilig und heilsam ist; wir verbieten auch nicht die Ehe oder ehelich zu werden, wie uns die Lutherischen freventlich zeihen. Wir sagen aber, daß alle, die die ewige Keuschheit frei, redlich und recht Gott gelobt und versprochen haben, die sind nicht mehr frei, also daß sie mögen in die Ehe kommen; denn durch das Gelübde der Keuschheit haben sie ihren Leib Gott ergeben und sich ungeschickt gemacht, zu freien." Zur Haltung ihres Gelübdes sind sie sowohl durch das Gesetz der Natur als durch die hl. Schrift verpflichtet. Sie sagen allerdings, es sei unmöglich, das Gelübde der Keuschheit zu halten; dies ist jedoch eine sehr schlechte Ausrede.

„Ist wohl ein Wunder und klägliche Sache, daß in kurzen Jahren unter Luther's Testament etliche so unvermöglich und ganz kraftlos geworden sind, daß sie weder fasten noch Keuschheit halten mögen. Alles, was dem Fleisch wider ist, ist den neuen Christen unmöglich. Wer hat denn bisher von Christi unsers Herrn Geburt an so vielen hunderttausend Jungfrauen und Witwen in beiden Geschlechtern Kraft und Macht gegeben, reine Keuschheit zu halten? Oder sind sie alle bisher Huren und Buben gewesen, weltlich und geistlich, die nicht in der Ehe sind gewesen? Das laß ich verantworten so unzählige, edle und unedle, die im jungfräulichen und Witwenstand ein fromm, ehrbar, gottselig Leben geführt haben; denn diese Schmach betrifft nicht allein die Klosterleute, sondern alle Männer, Jungfrauen und Witwen, die seit Christi Geburt außerhalb der Ehe zu betagtem Alter gekommen sind; sie trifft noch mehr die Weltlichen als die Klosterleute, soviel ihr Leben weniger denn der Klosterleute geordnet ist. Oder haben unsere Voreltern durch Hilfe göttlicher Gnade und ernstliche Behutsamkeit reine, unbefleckte Keuschheit gehalten, an wem ist dann der Mangel, daß wir es nicht vermögen? Sind wir so schwach geworden, daß wir nicht vermögen, was so viel edle, zarte, schöne, löbliche Jungfräulein vermocht haben? Oder sind die Ohren Gottes, unsers himmlischen, milden Vaters, verhärtet und verstockt, daß er uns nicht will erhören, oder seine allmächtige Kraft verkürzt, daß er uns nicht mag erhören, zu geben seinen auserwählten geliebten Gesponsen das, was immer ihm sonderlich wohlgefallen hat, so sie mit neuem Fleiß darnach stellen und mit fleißigem Ernst darum bitten? Ist denn keine andere Arznei wider Anfechtung des Fleisches, als mit verhängtem Zaum die Begierden des Fleisches zu vollbringen? Das heißt nicht gestritten, sondern sich dem Feind, der wider uns streitet, gefangen geben. Mit der Weise, wenn ein Fürst oder Edelmann in Krieg zeucht, oder ein Kaufmann über Land fährt, muß er sein Weib in einem Kärrlin mit sich führen, auf daß, wenn er in eine Anfechtung kommt, er gleich des Luther's Arznei zu der Hand habe; denn sonst kann weder er noch sie Keuschheit halten. Wie aber, wenn der Ehegemahl einmal krank und ganz unvermöglich würde, oder es käme einem gegen den andern ein Unwillen, Haß und Unlust, daß er nicht mag sehen oder hören das andere, und hat doch an-

dere so lieb, daß er Tag und Nacht keine Ruhe haben mag? Will man nicht anders leben und lehren, als wie Luther lebt und lehrt, so wollen wir gleich die Ehe abthun und alle Weiber und Mannen gemein machen."

Der Franziskaner schließt sein Schreiben mit einer ernsten, eindringlichen Ermahnung: „Gedenket, daß die Zeit kurz, der Tod gewiß, die Stunde des Todes ungewiß ist, das Urtheil auch streng und folgt hernach die Ewigkeit in ewiger Freude den Guten, in ewiger höllischer Pein den Bösen. Was wird dann helfen alle Wollust aller üppigen falschen Welt?"

Ob Winzler's Bemühungen einigen Erfolg hatten, wird nicht berichtet. Auch über dessen spätere Lebensschicksale können wir nur noch etliche spärliche Angaben mittheilen. Daß er bei seinen Brüdern nicht geringes Ansehen genoß, beweist der Umstand, daß er auf den Provinzialkapiteln wiederholt zum Definitor (Provinzialrath) erwählt wurde, so 1528 in Tübingen, 1537 in Bamberg, 1548 in München. Nach Schatzgever's Tod, der in seinen letzten Jahren Custos des bayerischen Distrikts gewesen, trat Winzler an dessen Stelle; zudem wurde er zweimal von den oberdeutschen Observanten auf das Generalkapitel gesandt, nämlich nach Parma im Jahre 1529 und nach Mantua im Jahre 1541; beide Male wurde er mit der Würde eines Generaldefinitors ausgezeichnet. Endlich erwählte ihn das Ordenskapitel, das 1540 in Mainz stattfand, zum Provinzial[1]).

Als solcher begab er sich noch in demselben Jahre im Namen des Erzbischofs von Salzburg auf das Wormser Religionsgespräch[2]),

---

1) Analecta franciscana II, 563 ff.

2) Winzler verließ Worms noch vor Schluß der Verhandlungen, weßhalb ein katholischer Zeitgenosse ihm folgendes Lob spendet:

Haud sapis absurde, quod tanto hinc inde tumultu,
Hinc abiens famae consulis ipse tuae.

Catalogus Doctorum tam catholicorum quam protestantium Vormatiae praesentium. 1541. Ohne Ort. p. 6b. In einer Broschüre des Gustav-Adolf-Vereins schreibt Pfarrer G. Bossert: „Einst hatte Winzler in Ulm die Reformation heftig bekämpft, jetzt (in Worms) gestand er zum Entsetzen eines Eck und seiner Genossen, die Protestanten hätten ihre Sache wohl begründet, die Katholiken möchten zusehen, wie sie ihre Sache ebenso begründeten, und wurde zur Strafe fortan von den Berathungen der katholi-

wie er auch drei Jahre früher, als Guardian von Landshut, einer Salzburger Provinzialsynode beigewohnt hatte [1]).

Nach Ablauf der dreijährigen Amtsführung trat im Jahre 1543, den Ordensconstitutionen gemäß, an Winzler's Stelle ein neuer Provinzial, während er selber zum Guardian von Ingolstadt ernannt wurde [2]). Wie lange er hier verblieb, ist nicht bekannt. In den Acten des Provinzialkapitels, das im April 1554 zu Pforzheim abgehalten wurde, erscheint er als Beichtvater der Klosterfrauen von Söflingen bei Ulm. Noch in demselben Jahre wurde er während eines vorübergehenden Aufenthaltes in München vom Tode ereilt [3]).

V.

Die theologischen Studien in Oesterreich [4]).

(Von Dr. A. Bellesheim.)

Der vormalige Professor der Theologie an der Universität Wien, Hermann Zschokke, weit berühmt als gelehrter Exeget der Schriften des Alten Testaments und Kenner der morgenländischen Sprachen, heute Domkapitular an St. Stephan in Wien

schen Theologen ausgeschlossen." Eine ganz ähnliche Fabel war über das Verhalten des Dominikaners Mensing auf dem Augsburger Reichstag (1530) verbreitet worden. Vgl. Katholik 1893. II, 123. Solche Fabeln sollte man heute endlich aufgeben und sich die vergebliche Mühe sparen, die entschiedensten Bekämpfer des Lutherthums als Lutheraner hinzustellen.

1) Dalham, Concilia Salisburgensia. Aug. Vind. 1788. p. 304.

2) (H. Weber.) Das ehemalige Franziskanerkloster in Ingolstadt, im Kalender für kathol. Christen. Sulzbach 1884. S. 44. Hueber 594. Greiderer II, 370.

3) Greiderer II, 370.

4) Die theologischen Studien und Anstalten der katholischen Kirche in Oesterreich. Aus Archivalien. Von Dr. *Hermann Zschokke*, K. K. Hofrath, Inful. Prälat und Domcantor am Metropolitan-Kapitel zu St. Stephan in Wien, emer. Universitätsprofessor. Wien und Leipzig. W. Braumüller. 1894. Lex. 8. X, 1235 S. 30 M.

und zugleich in seiner Eigenschaft als K. K. Hofrath im Cultus-Ministerium beschäftigt, hat die ihm angewiesene einflußreiche hohe Stellung als echter Jünger der katholischen Wissenschaft in edelster Weise dazu benützt, um uns mit einem Werke zu beschenken, welches in mehr als einer Beziehung unsere Aufmerksamkeit verdient und in allen betheiligten Kreisen mit großer Freude aufgenommen wird. Durchaus stützt sich das werthvolle Buch auf aktenmäßiges Material, welches zu erreichen keinem möglich gewesen, der nicht, wie der Verfasser, unmittelbar und in nächster Umgebung der Quellen seinen Wohnsitz hatte. Und dieses Material empfangen wir nicht etwa in dürren Auszügen, sondern in reichster Fülle und in unverfälschter Originalität. Allerdings sind diese, nicht selten langathmigen Aktenstücke, in dem schleppenden Kanzleistil der verflossenen Jahrhunderte und in wenig einladenden österreichischen Provincialismen verfaßt, keineswegs geeignet, die Lectüre zu erleichtern, oder eine schnelle Uebersicht zu ermöglichen.* Aber der Verfasser hat damit ein Quellenwerk geschaffen, aus welchem jeder Interessent sich gründlich Raths erholen kann, aus welchem die kommenden Geschlechter über die Zustände der Kirche und ihre Forderungen genau sich zu unterrichten vermögen. Nur in einer Hinsicht kann ich mich mit dem Verfahren des gelehrten Herausgebers nicht ganz einverstanden erklären. Ohne Zweifel setzen die urkundlichen Auszüge durchgehends den Leser in den Stand, über eine lange Reihe von Maßnahmen auf dem Gebiete des theologischen Unterrichtes sich sein Urtheil zu bilden. Dabei drängt sich aber alsbald der Wunsch auf, Zschokke selbst hätte eine schärfere Kritik üben dürfen. Das trifft insbesondere jene Theile des Buches, welche die josephinische Gesetzgebung unseligen Andenkens beleuchten. Sie fordern zur Kritik auf, selbst dann, wenn man Beamter im Ministerium ist.

Neben den Urkunden des Ministeriums kam die gedruckte Literatur in Betracht, welche der Verfasser mit größtem Fleiß benutzt hat. Bei Behandlung der theologischen Facultät der Universität Wien durfte Heinrich Denifle's „Geschichte der Universitäten des Mittelalters" nicht übergangen werden. Neben den theologischen Lehranstalten der Erblande, welche dem Verfasser am nächsten standen, auch diejenigen der sämmtlichen übrigen Kronländer selbständig in Behandlung nehmen, hätte das geistige Vermögen

eines Mannes übersteigen müssen. In zuvorkommender Weise haben sich ihm zur Vollendung des gewaltigen Werkes eine ganze Reihe edelster Hilfskräfte zur Verfügung gestellt. So wurde die Geschichte der theologischen Facultät an der k. k. Karl Ferdinands-Universität in Prag beschrieben von Professor Schindler, Graz ist bearbeitet durch Professor Fraidl, Krakau durch Professor Gromnicki, Olmütz durch Professor Tittel. Innsbruck, Lemberg und Salzburg hat Zschokke selbst auf Grund der vorhandenen Literatur, die bei der Hochschule Salzburg ausnehmend reichlich fließt, uns vorgeführt. In noch höherem Maße mußte das Verfahren der Herbeiziehung von Hilfskräften sich da als nothwendig aufdrängen, wo die Diöcesanlehranstalten, nebst den Hauslehranstalten in den Klöstern zur Sprache kamen. Auch hier haben neben den älteren Orden, wie Benedictiner, Cistercienser und Franziskaner, die neueren Congregationen sich dem Verfasser als dienende Glieder angeschlossen und durch ihre musterhaft gearbeiteten Skizzen zum schönen Gelingen des Werkes beigetragen.

Das Werk behandelt im ersten Theil die höheren theologischen Studien in Oesterreich derart, daß zunächst ein geschichtlicher Ueberblick über die einzelnen theologischen Fächer geboten wird, woran sich sachgemäß die geschichtliche Entwickelung der theologischen Studien anschließt. Für die Behandlung des gesammten Stoffes aller Partieen des Buches ist gleich das vom Verfasser angewendete Schema hervorzuheben. Vorab werden wir von dem ersten Auftauchen geistlicher Bildungsanstalten bis zum Concil von Trient geführt. Die Spuren der Glaubensspaltung fordern neue Heilmittel, deren Anwendung zu einer glorreichen Hebung der Wissenschaft und des sittlichen Lebens in der Geistlichkeit führt. Während der zweite Maximilian, halb, oder ganz mit dem Glauben seiner Väter zerfallen, die Neugläubigen auf allen Gebieten zu stärken sich gestattet, macht sich unter seinen Nachfolgern eine entgegengesetzte Strömung zu Gunsten der alten Kirche geltend. Unter Ferdinand II., durch dessen Ausdauer und Frömmigkeit das heutige Oesterreich seine feste Gestalt gewann, erreichten diese Bemühungen ihren Höhepunkt, um dann fortzudauern bis zu Maria Theresia (1740—1780). Man würde sich täuschen, wollte man sich dem Glauben hingeben, als ob Joseph II. (1780—1790) den Josephinismus in's Dasein gerufen. Unsere urkundlichen Belege lassen keinen Zweifel darüber, daß seine

Mutter und Amtsvorgängerin, unter dem bedenklichen Einflusse ihres Hofarztes van Swieten eine Reihe gesetzgeberischer Maßnahmen sich erlaubte, die unter ihrem Sohne ihre letzte Entwickelung und schärfste Ausprägung empfingen. Unter Joseph II. lagerte sich tiefe Nacht auf Oesterreichs Kirche; bis zur Stunde sind die Nachwirkungen der die theologische Wissenschaft in ihren Fundamenten erschütternden Verordnungen nicht überwunden. Mit wechselndem Erfolg sehen wir von da an bis zu den großen Bischofs-Versammlungen Anfangs der fünfziger Jahre die Hirten der Kirche im Verein mit der Staatsregierung zur Hebung der Wissenschaft ihre Kräfte einsetzen. Nicht immer entsprach den edlen Bemühungen der erhoffte Erfolg, weßhalb dem Concordat von 1855 die Lösung bedeutender Aufgaben vorbehalten war. Die letzte Periode läuft vom Concordat bis zur Jetztzeit und bezeichnet das Aufsteigen und Siegen des Liberalismus, welcher Oesterreich eine lange Reihe kirchenpolitischer Gesetze brachte, deren zerstörende Wirkungen im Gebiete des Kirchenrechtes durch das persönliche Wohlwollen des Kaisers Franz Joseph I. entweder abgehalten, oder gemildert wurden.

In dem ersten Abschnitt nehmen unser Interesse in Anspruch die Einführung der theologischen Studienordnungen von 1752 und 1774 unter Maria Theresia und die Bemühung des Cardinal-Erzbischofs von Migazzi von Wien zu deren Beseitigung oder Abänderung. Wir sehen die Wiener Hochschule ihres kirchlichen Charakters entkleidet (13) und dann allmälig dem Gallicanismus und Febronianismus dienstbar gemacht. Die Professur des kanonischen Rechtes wird aufgehoben und dem kanonischen Unrecht die Pfade geebnet durch die Normalthesen des Abtes Rautenstrauch. In der Studienordnung von 1774 hat der letztere dem Studium der Kirchengeschichte einen übermäßig breiten Raum (täglich zwei Stunden) gestattet, und auffallender oder vielmehr begreiflicher Weise dem Studium der Grenzstreitigkeiten zwischen Kirche und Staat die Hauptrolle zugewiesen. Die Theologie im engeren Sinne oder Dogmatik durfte nach Rautenstrauch fortan mit nichten »ad mentem s. Thomae«, sondern nur »ad mentem Jesu« studirt werden, eine Forderung, die man billigen könnte, wenn nicht zugleich die Kenntniß der ungläubigen philosophischen Systeme jener Zeit mit einem Nachdruck gefordert würde, welcher uns das Blut erstarren macht.

„Diesem Lehrplan," sagt Zschokke mit vollem Recht, „fehlen drei wesentliche Momente: die Katholicität, da er mehr auf protestantischer, als auf katholischer Basis steht, die Wissenschaftlichkeit, indem sich ihm eine Umkehrung der naturgemäßen, durch die Kirche gebotenen Ordnung manifestirt, die veränderlichen Elemente den unveränderlichen Elementen des Glaubens vorausgehen, und die Brauchbarkeit für's Leben, indem er in Hinsicht auf die Seelsorge einerseits zu viel, anderseits zu wenig bot." Sehr bedeutungsvoll erscheinen die Schlußworte: „Nichtsdestoweniger hat sich dieser Lehrplan mit wenigen Abänderungen durch mehr als sechzig Jahre erhalten" (48).

Noch trostloser gestalteten sich die Zustände der Universität unter Joseph II. Unmöglich kann man alle Neuerungen, welche beliebt wurden, hier auch nur namhaft machen. A potiori fit denominatio. Man lese einmal die Vorstellung des Cardinals Migazzi an den Kaiser im Monat Oktober 1786 wider den zwangsweise befohlenen Gebrauch von Schröckh's Compendium der Kirchengeschichte. „Was für eine Hochachtung und Hochschätzung," bemerkt der Kirchenfürst, „könnten die Schüler für diese ihre allein selig machende Mutter und Lehrmeisterin haben, da in ihr und ihren Schriftstellen, durch welche wir die Unveränderlichkeit der Lehre Jesu Christi beweisen, der Geist der Parteilichkeit, der Ränke, der Verfolgung, des Hasses, der Gewaltthätigkeit und der Unterdrückung ihrer Glieder und Söhne geherrscht hat." Zum Schluß beantragt Migazzi, „daß die verderblichen Bücher hintangehalten, die Lehren in der Universität aus ächten, reinen Quellen geholt und andurch das Pfand des alleinseligmachenden Glaubens ... aufrecht erhalten werde" (58). Die kaiserliche Antwort kann lediglich Gefühle der schmerzlichsten Art wachrufen, denn weit entfernt, die Beseitigung des Schröckh'schen Lehrbuches zu gebieten, ward mit beißender Satire die Behauptung aufgestellt, es handle sich lediglich um geschichtliche Thatsachen, und jeder studirende Jüngling sei im Stande, Katholicismus und Protestantismus zu würdigen (59).

Ein Uebel ruft wieder andere hervor. Die ganze kirchenpolitische Gesetzgebung des Monarchen war durchaus nicht darnach angethan, studirende Jünglinge dem Betrieb der theologischen Wissenschaft zuzuführen. Die unausgesetzten Angriffe auf Lehre

und Einrichtungen der Kirche, die Maßregelungen der Bischöfe und das unwürdige Vorgehen wider die Klöster schreckte von dem Eintritt in den geistlichen Stand ab. Die Zahl der Geistlichen sank bedeutend unter den nothwendigen Bedarf und ließ auf Mittel sinnen, um die vorhandenen Lücken zu ergänzen. Jetzt fiel man, indem aus der Noth eine Tugend gemacht wurde, auf den bedenklichen Plan der Herabminderung der Studienzeit von vier auf drei Jahre, und erklärte bei jeder theologischen Lehranstalt je einen Lehrer der Dogmatik und Hermeneutik für überflüssig. Den Lehrern der Theologie aber untersagte der Kaiser den Eid auf die unbefleckte Empfängniß und beraubte sie ihrer altehrwürdigen officiellen Tracht, an deren Stelle die gewöhnliche Kleidung der Geistlichen im bürgerlichen Leben treten mußte (63, 65).

Nach dem Hinscheiden Joseph's II. i. J. 1790 leuchtete der Kirche ein freundlicherer Tag auf. Die Generalseminarien wurden aufgehoben, das theologische Studium auf vier Jahre wieder erweitert und auch andere Erleichterungen gewährt. Zu einer eigentlichen Blüthe konnten aber auch jetzt die Studien nicht gelangen. Es wurde zu viel verordnet und experimentirt, ein Satz, welcher reichlich erhärtet wird durch den Hinweis auf das seit dem Anfang des Jahrhunderts den Theologen vorgeschriebene, dann aber seit 1826 wieder freigegebene Studium der Landwirthschaft (68). So bewegte man sich in den noch immer halb josephinischen Geleisen fort bis zum Jahre 1836, in welchem Kaiser Ferdinand von allen Bischöfen des Reiches ihre Ansichten über die Mängel des theologischen Studiums einforderte. Die Lectüre der auf Grund der eingelaufenen Berichte vom Kaiser am 11. Dez. 1841 getroffenen Entschließung macht dem Monarchen alle Ehre, wenn man auch die stiefmütterliche Behandlung des Hebräischen und Griechischen nicht zu billigen vermag (74). Bereits am 16. Oct. 1836 war auch die Verwendung von Ordensgeistlichen im theologischen Lehrfach wieder freigegeben worden.

Die letzte Entwickelung der theologischen Studien datirt von den großen Bischofsversammlungen der Jahre 1849 und 1850. Was damals beschlossen und 1855 durch das Concordat befestigt und vertieft wurde, dauert mit einigen Abänderungen bis heute fort. Professor Ginzel's Reformvorschläge bezweckten eine Verbesserung, die einer radikalen Umgestaltung der Studien und

einem Bruch mit der theologischen Vergangenheit gleichkam. Sie begegneten an maßgebender Stelle dem entschiedensten Widerspruch und sind heute verdientermaßen der Vergessenheit anheimgefallen. Die bestehenden Anordnungen wurden strenge gehandhabt, vielleicht mit einem Uebermaß von Strenge, weil „das Privatstudium der Theologie in Oesterreich, als den Allerhöchst genehmigten Bestimmungen des Ministerial-Erlasses vom 29. März 1858 nicht entsprechend, nicht gestattet ist" (98).

Mit lebendigem Interesse verfolgt man die Ausführungen Zschokke's über die Ertheilung der akademischen Grade, die Erlangung des Doctorates im canonischen Rechte, sowie über das Institut der Adjuncten und Privatdocenten. Ausführlich werden die Gutachten der Facultäten in Pavia, Padua und Wien in diesen Fragen mitgetheilt. Hierbei entspann sich in Wien ein Streit zwischen der theologischen und der juristischen Facultät. Laut der Stiftungsbulle Urban's V. besaß Wien nur eine juristische Facultät mit der Befugniß zur Ernennung canonistischer Doctoren; die theologische Facultät ist weit späterer Einrichtung. Heute dagegen bei ganz veränderten Zeitverhältnissen mußte die theologische Facultät und im Verein mit ihr die kirchliche Behörde hinreichende Garantien zur Verhütung von Mißbräuchen fordern, weil schon 1785 die Ablegung des tridentinischen Glaubensbekenntnisses bei der Ertheilung akademischer Grade durch Joseph II. beseitigt war (119). Zu einer endgiltigen Lösung ist man nicht gelangt. Während für Pesth das Doctorat aus dem canonischen Recht auf den Antrag der Universität am 1. März 1866 vom Kaiser wieder erlaubt wurde, blieb es in Oesterreich „bei der Sistirung der Promotionen aus demselben". Zu der Notiz über das Collegio di S. Apollinare in Rom möchte ich bemerken, daß die Schüler desselben auch in beiden Rechten promoviren können (136). Hinsichtlich des Instituts der theologischen Privatdocenten erfahren wir, daß die österreichische Regierung eine Förderung desselben durch Zuwendung entsprechender Geldmittel gegenwärtig anstrebt.

Die Geschichte der theologischen Facultäten beginnt mit den kaiserlichen und päpstlichen Stiftungsbriefen, tritt in ein neues Stadium mit dem Ausbau der Reformation und der Berufung der Jesuiten, wird dann 1782 Zeuge der Trennung der Hochschulen von der Kirche und läßt uns jetzt die Bemühungen

von Staat und Kirche erkennen, die Institute zeitgemäß umzubilden, wobei die Rücksicht auf moderne Forderungen nicht selten überwiegen. Eingehend gedenkt Zschokke der Thätigkeit der Jesuiten, wobei auch der P. Goudanis (recte Goudanus) erwähnt wird, der bekannte Nuntius Pius IV. an Königin Maria Stuart im Sommer 1562. Die Angriffe der Universität gegen die Jesuiten beim ausgehenden sechszehnten Jahrhundert bezeugen die Thatsache, daß man im Zeitalter der von der Reformation gebrachten freien Forschung in Bezug auf die Freiheit der Wissenschaft klarer und deutlicher Begriffe ermangelte. Ausführlich bringt Zschokke die Verordnung vom 21. October 1622, durch welche Ferdinand II. die Jesuiten der Universität einverleibte, ein Verhältniß, welches sich bis zur Aufhebung des Ordens erhielt. Die letztere brachte in Verbindung mit der Lösung der Universität aus jedem Verband mit der Kirche durch Joseph II. (1782) für die Wissenschaft die empfindlichsten Nachtheile mit sich und gab sie den Strömungen des Zeitgeistes preis (150). Aus der Reihe jener Männer, welche seit der Wiederherstellung der Kirche an der Hebung der Facultäten arbeiteten, verdient besondere Erwähnung der Cardinal-Fürsterzbischof Rauscher, auf dessen Betreiben der Jesuit Schrader und der Dominikaner Guidi für Dogmatik, der Professor Feßler aus Brixen für canonisches Recht berufen wurden. Beinahe anderthalb Jahre habe ich selber die Ehre gehabt, mit dem Generalvikar von Vorarlberg, nachmaligen zu früh verblichenen Bischof von St. Pölten und Sekretär des Vaticanischen Concils, im Hospitium der Anima zu Rom während der Zeit von 1863 bis 1864 zusammenzuwohnen. Bischof Feßler war ein Gelehrter von ganz ungewöhnlichem Reichthum canonistischen Wissens, und dieses suchte der unermüdliche Mann durch Vermehrung seiner Bibliothek auf den römischen Bücherauctionen und Vertiefung der Studien zu erweitern.

Durch Gesetz vom 27. April 1873 ist der Zusammenhang der Universitäten mit der Kirche gelöst. Consequent zur Anwendung gebracht, hätte das Gesetz zu einer Aufhebung der theologischen Facultäten führen müssen. Wenn das nicht geschah, so muß thatsächlich ein Einvernehmen von Staat und Kirche erzielt worden sein, worüber man in der Darstellung vergebens nach Aufschluß sucht. Sowohl nach den Leistungen der Professoren, wie nach der

Zahl der Hörer muß die theologische Facultät der Wiener Hochschule heute als sehr bedeutend bezeichnet werden (153—156).

In Prag begegnen wir nach Maßgabe der beiden Nationalitäten zwei Hochschulen nebst zwei theologischen Facultäten an der deutschen und an der böhmischen K. und K. Karl-Ferdinands-Universität. Die officielle Bezeichnung ruft die Erinnerung wach an jene beiden Monarchen, welchen die Hochschulen am meisten verdanken. Karl IV., der Luxemburger, hat sie errichtet, Ferdinand II. erweitert. Auch die Geschichte der Erzdiöcese Prag bezeugt nach den Ausführungen des Professor Schindler, dessen gewandter Feder der betreffende Abschnitt entflossen, daß seit der Einführung des Christenthums neben den Kirchen sich die Schulen erhoben, um dem Bedürfniß nach Bildung zu genügen. Eine Reihe von Zeugnissen selbst aus jener Zeit, in welcher Prag als Suffraganbisthum der Metropole Mainz unterstand, werden dafür angeführt. Karl IV., der sich in Paris seine Bildung geholt und hier unter Clemens VI. studirt hatte, ließ sich 1347 das neue Studium generale in Prag bestätigen. Ueber die innere Einrichtung der theologischen Facultät, namentlich über die Art der Heranbildung der Magistri und über ihre Thätigkeit wird eingehend gehandelt und eine Reihe von technischen Bezeichnungen erläutert. Die von Baccalauren in der Fastenzeit gehaltenen Disputationen führten, was nicht angegeben, ebenfalls einen eigenen Namen. In Oxford nannte man diese Einrichtung „determiniren". Leider ist die älteste Matrikel der Universität Prag verloren gegangen und damit die Quelle benommen, aus der man eine sichere Kenntniß von der enormen Zahl der Studirenden hätte entnehmen können. Wie auf allen übrigen Gebieten haben die hussitischen Wirren auch auf dem Felde des höheren Unterrichtes nur Ruinen geschaffen. Einem Leichenfelde war Böhmen damals zu vergleichen. Dem Geschichtschreiber ist demnach die Arbeit in betrübender Weise erleichtert, da „alles, was vom Ausbruch der husitischen Unruhen bis zur Gründung der Ferdinandeischen Academie, wie überhaupt, so auch auf theologischem Gebiete in Böhmen geleistet wurde, in die Rubrik des Belanglosen zu verweisen ist" (171).

Nachdem der Utraquismus seine Unfähigkeit zur Wiederbelebung der dahinsiechenden Hochschule bewiesen und die Reformation, von nicht wenigen Utraquisten gefördert, derselben die

empfindlichsten Nachtheile gebracht hatte, rief Ferdinand I. im Jahre 1556 die Jesuiten nach Prag. Von den vielen ausgezeichneten Mitgliedern des Ordens verdient unser berühmter Kölner Landsmann Blissemius lobende Erwähnung. Unter der Leitung der Jesuiten erhob sich ein Gymnasium und eine theologische Academie, die zu großer Blüthe gelangten, während die utraquistische Carolina immer mehr sank. Nach der Schlacht am weißen Berge erstrebte man eine Vereinigung derselben, welche aber erst 1654 in's Leben trat. Ueber die Professoren und den Studienplan der fortan vereinigten Carolo-Ferdinandea empfangen wir eingehende Nachrichten (183), deßgleichen sucht der Verfasser die Thatsache zu erklären, daß die Leistungen der theologischen Facultät im nächsten Jahrhundert den gehegten Erwartungen nicht entsprachen. Von 1740, dem Jahre der unter Maria Theresia angebahnten Studienreform, bis zu den bischöflichen Versammlungen der fünfziger Jahre unserer Zeit theilte die Facultät das Schicksal ihrer Schwester in Wien. Endlich wird uns die gegenwärtige Entwickelung der Facultät vorgeführt. Sie offenbart ein reiches wissenschaftliches Leben, an dessen Förderung eine Reihe ausgezeichneter Professoren sich betheiligen. Mit Genehmigung des gegenwärtigen Cardinal-Fürsterzbischofs Grafen Schönborn hat auch die neuerrichtete böhmische Universität in Prag eine theologische Facultät 1891 erhalten.

Eine nicht geringere Bedeutung als die angezogenen Facultäten von Wien und Prag besitzen die theologischen Facultäten von Graz, Innsbruck, Krakau, Lemberg, Olmütz und Salzburg. Graz und Innsbruck verdienen besonders rühmende Erwähnung.

Durch den Erzherzog Karl und Sixtus V. 1585 gegründet, gelangte die von den Jesuiten geleitete Hochschule in Graz im Lauf der Zeit zu großer Blüthe. „Wie in Wien, wurde auch an der Universität Graz häufig mit den Professoren gewechselt, was für die Studien keineswegs vortheilhaft war. Nichtsdestoweniger gab es unter ihnen (den Jesuiten) viele Schriftsteller" (229). Durch Joseph II. am 29. November 1781 zu einem Lyceum herabgedrückt, erstand die alte Hochschule durch Kaiser Franz am 26. Januar 1827 und hat von da an nicht wenige hervorragende Theologen aufzuweisen (235).

In Innsbruck schuf Leopold I. am 15. October 1669 eine

Hochschule und überwies die theologische Facultät den Jesuiten. Dieser Abschnitt ist besonders interessant, weil er die Verhandlungen mittheilt, welche der Wiederberufung der Jesuiten an die in unserer Zeit neuerrichtete Hochschule voraufgingen. Von großer Wichtigkeit sind die Erklärungen des Generals der Gesellschaft, weil sie weises Entgegenkommen mit Betonung der Principien paaren. Mag auch die Studienordnung von derjenigen der anderen theologischen Facultäten abweichen, so entspricht sie doch vollständig den Intentionen der bischöflichen Versammlung vom Jahre 1856 und läßt kein einziges der vorgeschriebenen Fächer vermissen. Daß dem Studium der Philosophie und der Dogmatik ein überragendes Interesse gewidmet wird, werden selbst Männer, welche dem Orden nicht sympathisch gegenüber stehen, anerkennend begrüßen. Hat doch der Rector Magnificus der Universität Berlin, Professor Weinhold, vor wenigen Wochen in wahrhaft erschütternden Worten das betrübende Hinschwinden der Liebe zur Philosophie bei der academischen Jugend in öffentlicher Rede beklagt. Grund genug für die Jesuiten, mit äußerster Anstrengung alle Versuche zu bedenklichen Experimenten behufs moderner Umgestaltung der Schulpläne abzulehnen und die durch die Feuerprobe von Jahrhunderten bewährten Einrichtungen zu schützen. In unsern Tagen genießt die theologische Facultät in Innsbruck einen Weltruf. Im Wintersemester 1890 und 91 zählte dieselbe nicht weniger als 284 Hörer. Die wissenschaftlichen Leistungen der Innsbrucker Jesuiten, verbunden mit der von ihnen herausgegebenen Zeitschrift für katholische Theologie, sind zu einer Macht im Reiche der Geister geworden, mit welcher jeder Theologe deutscher Zunge zu rechnen hat.

Einen Glanzpunkt in der Geschichte der theologischen Facultäten Oesterreichs bildet die Benedictiner-Universität in Salzburg. Durch den Fürsterzbischof Paris von Lodron 1619 gegründet, und von Ferdinand II. und Urban VIII. bestätigt, hat die neue Universität der Pflege der Theologie die herrlichsten Dienste erwiesen. „Die Benedictiner, welche die Lehrstühle an der Salzburger Universität inne hatten, ragten durch große Gelehrsamkeit hervor; Zeuge hiervon sind die vielen Werke, die von ihnen edirt worden sind. Alle Gebiete der Theologie und Philosophie suchten sie in gelehrten Abhandlungen zu begründen. Die Werke des hl. Thomas von Aquin waren für die Benedictiner-Professoren des ersten

Jahrhunderts des Bestandes dieser Universität die Hauptquelle" (351). Der durch die großen Kriege der französischen Zeit häufig herbeigeführte Wechsel in der Person des Landesherrn führte den Untergang der Hochschule herbei. Heute lebt nur noch die theologische Facultät fort. Auffallenderweise hat Zschokke unter den durch schriftstellerische Arbeiten hervorragenden Männern weder an dieser Stelle, noch beim bischöflichen Seminar den Namen Mösinger aufgeführt. Der von Leo XIII. am 4. März 1883 gutgeheißene Plan der Begründung einer katholischen Universität in Salzburg hat bisher keine Verwirklichung gefunden.

Den weitaus bedeutendsten Theil der Darstellung nehmen die Seminarien und theologischen Diöcesanlehranstalten ein. Aus dem traurigen Kapitel über die unter Joseph II. eingerichteten Generalseminare entnehmen wir, daß der Plan zu denselben „weder die Studienhofcommission, noch die geistliche Hofcommission, weder die vormalige, noch die jetzige vereinigte böhmisch österreichische Hofkanzlei vorgeschlagen, sondern weyland Seine in Gott ruhende Majestät der höchstselige Kaiser aus eigenem Antrieb befohlen und . . . einzuführen wiederhollt und ernstlich gebothen" (382). Ueber die Einrichtung dieser Seminarien, welche durch einen großartigen Rechtsbruch, nämlich die Aufhebung der Diöcesanseminarien und die unbefugte Zuwendung ihrem eigentlichen Zweck entfremdeter kirchlicher Stiftungen, in das Leben traten, brauchen wir uns hier nicht weiter zu verbreiten. Wer den Geist kennen zu lernen wünscht, welcher im Wiener Generalseminar herrschte, der lese das von Zschokke (421) mitgetheilte Protokoll über gewisse Vorgänge, welche jeden Pädagogen erbittern müssen. Ein Generalseminar, obwohl gerade dieses einen ganz erheblichen Beitrag zur Geschichte dieser Anstalten bietet, hat Zschokke nicht erwähnt; es ist dasjenige zu Löwen, über welches die Biographie des Cardinal-Erzbischofs von Franckenberg haarsträubende Sachen an das Tageslicht gebracht [1]).

Nach kurzem, und doch für die Interessen der Kirche noch übermäßig langem Dasein gingen die Generalseminarien 1790 unter Leopold II. ein. Ueberall sehen wir jetzt wieder Diöcesanlehranstalten entstehen und mit mehr oder weniger Erfolg bis zur

1) Ueber Franckenberg vgl. meinen Bericht im Liter. Handweiser Nr. 514.

Gegenwart sich entwickeln. Liberale Bemühungen zur Aufhebung der Diöcesanlehranstalten sind am Rechtssinn der Nation und der Regierung gescheitert. Die Seminarien beruhen auf dem sogenannten Religionsfond, der aber lediglich einen Titel ohne besondere Mittel bedeutet. Die Mittel des Religionsfonds liegen vielmehr im allgemeinen Fiskus, weßhalb auch die Regierung von Zeit zu Zeit die Zahl der aufzunehmenden Theologen nach Maßgabe der verfügbaren Mittel festsetzt. An Reichthum der Lehranstalten zur Ausbildung von Priestern geht Wien selbst allen übrigen Sprengeln voran. Hier sind zu nennen das päpstliche Collegium für Schüler der deutschen Nation, das Convict und Seminar der Jesuiten, die Clesel'sche Alumnatsstiftung, das fürsterzbischöfliche Clerikalseminar, das slavonische, das kroatische, das königliche griechisch-katholische Seminar zur hl. Barbara, das griechisch-katholische Centralseminar, das Pazmanische Collegium, endlich das k. u. k. höhere Priesterbildungs-Institut zum hl. Augustin. Von hervorragender Bedeutung ist das von dem berühmten Cardinal-Fürstprimas von Gran, Peter Pazmany, in Wien errichtete, aber für ungarische Jünglinge bestimmte Seminar, welches der ungarischen Kirche eine große Zahl bedeutender Männer geschenkt. Neben ihm ergänzt St. Augustin, dessen Schöpfung auf den Hof- und Burgpfarrer Dr. Frint und Kaiser Franz zurückzuführen ist (1816). Das Institut wurde bis 1891 von 814 Zöglingen besucht, welche der Kirche in Oesterreich hervorragende Dienste geleistet. Aus der reichen Zahl der Diöcesananstalten heben wir als besonders wichtig hervor Brixen und Linz, deren Professoren in den letzten fünfzig Jahren durch bedeutende schriftstellerische Leistungen, sowie durch die erfolgreiche Verwaltung hoher Kirchenämter sich einen Namen gemacht. In Prag begegnen wir heute noch dem wendischen Seminar, mit dessen Geschichte Zschokke in dankenswerther Weise eine Skizze der Erhaltung und der heutigen rechtlichen Lage der Katholiken im Königreich Sachsen, welchen die Zöglinge des Seminars als Seelsorger dienen, verbunden hat. Auch des unter Leo XIII. neuerrichteten böhmischen Collegs in Rom wird eingehend gedacht, dagegen sucht man vergebens nach einer Darstellung der Geschichte und der heutigen Verfassung des Priesterhauses St. Maria dell' Anima in Rom. Für die Geschichte der Wiedervereinigung der Orientalen mit Rom, insbesondere für die Be-

mühungen der Päpste zur Erhaltung der Ruthenen im katholischen Glauben sind die Mittheilungen unter der Rubrik „die Seminarien der Kirchenprovinz Lemberg (Galizien) des lateinischen und griechisch-katholischen Ritus" von besonderem Werth.

Der letzte Abschnitt ist den theologischen Klosterlehranstalten gewidmet. Nach kurzer Darlegung der Klosterstudien bis zur Mitte des achtzehnten Jahrhunderts, geht Zschokke auf die staatliche Bevormundung ein, welcher diese Anstalten unter Maria Theresia und Joseph II. unterworfen wurden. Der Centralisirung unter der Kaiserin folgte die förmliche Aufhebung der theologischen Lehranstalten unter ihrem Sohne auf dem Fuße nach. Von da ab theilt der Verfasser die für einzelne Stifter ergangenen staatlichen Verordnungen mit, welche denselben die Errichtung theologischer Lehranstalten wieder einräumten und die Erweiterung der Studienpläne anstrebten. Auf Grund derselben, sowie mit Herbeiziehung der Ministerialacten wurde die Geschichte der einzelnen Klosterlehranstalten entweder vom gelehrten Verfasser selbst, oder von Mitgliedern der einzelnen Convente entworfen. Fast keines der großen österreichischen Mönchsstifte entbehrt einer fleißigen Monographie. Es soll nicht behauptet werden, daß die alten Orden Oesterreichs auf dem Gebiete der theologischen Wissenschaft den berechtigten Forderungen und Wünschen der Jetztzeit in allweg entsprechen. Indeß öffne man einmal die Xenia Bernardina[1]), welche der ausgezeichnete Cistercienser Janauschek vom Stift Zwettl 1891 aus den Acten der österreichischen Cistercienserklöster mit geradezu erstaunlichem Fleiße veröffentlicht, und man muß, will man nicht ungerecht sein, bekennen, daß diese vom Durst nach der heiligen Wissenschaft ergriffenen, kunstbeflissenen, seeleneifrigen Mönche auch unter den ungünstigsten Verhältnissen redlich ihrem hohen Berufe nachgelebt. In unseren Tagen hat die österreichische Staatsverwaltung durch unerhörten Steuerdruck auf die Güter der alten Stifte deren ökonomische Verhältnisse nicht selten mißlich gestaltet. Die Folge war eine Beschränkung in der Zahl der Novizen und Vereinigung mehrerer Convente zur Schöpfung einer gemeinsamen theologischen Hauslehranstalt. So wird die Lehranstalt des Con-

---

1) Ueber die Xenia Bernardina vgl. meinen Bericht in der Literarischen Rundschau 1892. S. 104.

ventes der Benedictiner in Göttweig zugleich von den Studenten von Melk und Altenburg besucht. Der Aufschwung, welchen in ascetischer Hinsicht, wie auf dem Gebiete der Studien seit einigen Jahren Göttweig genommen, ist auf die reformatorischen Bemühungen des Abtes Albert Dungel zurückzuführen, welcher aus allen Kräften bemüht ist, den allerhöchsten Absichten Leo's XIII. in Bezug auf die Wiederherstellung der Geisteszucht in den österreichischen Benedictinerklöstern gerecht zu werden. Daß im Benedictinerkloster Kremsmünster das Studium der Philosophie mit Erfolg betrieben wird, bezeugt eine über das gewöhnliche Niveau sich erhebende Arbeit des P. Grimmich, über welche in diesem Hefte Bericht erstattet wird.

Die Geschichte und heutige Ausdehnung der Studien im Orden der Franziskaner und Kapuziner verdanken wir der Feder des P. Gaudentius Guggenbichler, der bereits 1880 den ersten Band seiner Beiträge zur Würdigung des Franziskanerordens im Kampf gegen die Neuerung des sechszehnten Jahrhunderts in allerdings etwas loser Ordnung, aber mit unsäglichem Fleiße zusammengestellt und veröffentlicht hat. Im Schlußkapitel finden wir Notizen über Lehranstalten in den Klöstern der Redemptoristen (von dem als Schriftsteller und Missionar rühmlich bekannten P. Rösler), der Lazaristen, Mechitaristen und, worauf Rheinland-Westphalen stolz sein darf, der Niederlassung St. Gabriel bei Wien als Zweiganstalt des Missionshauses Steyl. Den Gebrauch des fürstlich ausgestatteten Werkes erleichtert ein gutes Register.

Für österreichische Kirchengeschichte enthält das Buch, die Frucht mühevoller Arbeit, ein wahres Arsenal von Notizen, für welche alle Freunde der theologischen Literatur, aber in noch höherem Grade die österreichischen Bischöfe und Leiter der theologischen Lehranstalten dem Verfasser dankbar sein werden.

VI.

Literatur.

Oswald, Dr. J. H., Die Schöpfungslehre im Allgemeinen und in besonderer Beziehung auf den Menschen im Sinne der katholischen Kirche dargestellt. 2. Aufl. Paderborn, Ferd. Schöningh 1893. 244 S. M. 3.

— — **Angelologie,** d. i. die Lehre von den guten und bösen Engeln. 2. Aufl. Ebend. 1889. 213 S. M. 3.

— — **Eschatologie,** d. i. die letzten Dinge. 5. Aufl. Ebend. 1893. 409 S. M. 4.60.

Die angezeigten Monographien besprechen wichtige und interessante Abschnitte der Dogmatik. Der Umstand, daß sie bereits in zweiter, beziehungsweise in fünfter Auflage vorliegen, liefert den Beweis, daß sie sich im deutschen Clerus eine große Anzahl von Verehrern erworben haben. Und ganz mit Recht.

Eine Inhaltsangabe dieser Monographien zu geben, halten wir nicht für nöthig. Diesbezüglich genüge die Bemerkung, daß alle einschlägigen Lehrstücke in passender Anordnung behandelt sind. Die Lehre, die vorgetragen wird, ist der Hauptsache nach überall vollkommen verläßlich. Noch mehr empfiehlt sich die Form der Darstellung. Wir sprechen es unbedenklich aus: jeder Priester, sei er von gewöhnlicher Bildung oder ein geschulter Dogmatiker, wird diese Abhandlungen mit Wohlgefallen lesen. Wenn das, was man positive Dogmatik zu nennen pflegt, überall die Oberhand behält und das speculative Moment mehr in den Hintergrund tritt, so entspricht das ganz dem gewöhnlichen Bedürfnisse. Auf dem Gebiete des Positiven ist wieder der hl. Schrift besondere Aufmerksamkeit zugewendet. Wir verweisen unter anderem auf den Schriftbeweis für die Weltschöpfung, für die Thatsache dämonischer Besessenheit, für die Existenz des Reinigungsortes, für die Auferstehung des Fleisches, sowie auf die Gruppirung der Schriftstellen über die Gottebenbildlichkeit des Menschen. Derartige Zusammenstellungen oder Beweisführungen müssen jeden systematischen Dogmatiker in hohem Grade befriedigen. Recht schön und erbaulich, meist auch

sehr gedankenreich sind ferner die Reflexionen, womit der fromme Verfasser einzelne Abschnitte seiner kunstfertig gearbeiteten Monographien zu beschließen pflegt. Als Muster hiefür mögen die Excurse über die göttliche Vorsehung und über die Heiligenverehrung gelten. Selbst dort, wo wichtige Begriffe zu entwickeln sind, kann man sowohl in formeller als in materieller Hinsicht mitunter nützliche Fingerzeige entdecken. So wird z. B. in den Ausführungen über den Zweck der Schöpfung zwischen Motiv oder Beweggrund und Zweck oder Ziel ausdrücklich unterschieden — eine Unterscheidung, die einerseits gewöhnlich ganz übersehen wird und andererseits zur vollen Aufklärung des fraglichen Lehrpunktes nach unserm Urtheile das ihrige beizutragen geeignet erscheint.

Wo die speculative Erweiterung der positiv gesicherten Lehrpunkte in Angriff genommen wird, sind die Leistungen schwächer. Auf diesem Gebiete wird sich der philosophisch geschulte Theologe nicht selten zu leisen Bedenken und mitunter auch zu mehr oder weniger entschiedenem Widerspruche herausgefordert fühlen. Allein da der edelmüthige Verfasser einerseits überall große Bescheidenheit und wohlthuende Mäßigung an den Tag legt und andererseits die beanstandeten Anschauungen meistens in der Folge wieder modificirt und abgeschwächt werden, so bleibt schließlich kaum etwas übrig, worüber man ihm allen Ernstes gram sein könnte. Aus dem angedeuteten Grunde halten wir es nicht für nöthig, die fraglichen Punkte genauer zu kennzeichnen. Eine Stichprobe jedoch wollen wir ausheben. Gelegentlich (Schöpfungslehre S. 53) wird es als nicht ganz unwahrscheinlich hingestellt, daß Gott bei der Schöpfung aus dem Nichts sich eines endlichen Wesens als Mittelursache (causa instrumentalis) bedienen könne. Aber an anderen Stellen (ebend. S. 49. 225) begegnen wir Aeußerungen, die mit gedachter Behauptung im Widerspruch zu stehen scheinen. — Weil wir nun einmal auf Ausstellungen hinausgekommen sind, wollen wir für zukünftige Auflagen noch auf einige Kleinigkeiten aufmerksam machen. Die Stellen der hl. Schrift, wo von Erzengeln die Rede geht, sind keineswegs so zahlreich, wie der Wortlaut unserer Angelologie (S. 62) nahelegt. — Ebendaselbst (S. 69) sollte es anstatt φωσφόρος wohl ἑωσφόρος heißen. — Für den Schutzengel ist in Italien nicht der Ausdruck angelo guardiano, wie unser Verfasser meint (Angelol. S. 123), sondern angelo custode ge-

läufig. — Bei den Verworfenen sollte man in keinem Falle von einer Anschauung Gottes sprechen, wie es gelegentlich in vorliegender Eschatologie (S. 78) geschieht. — Der Theologe, der in einer dogmenhistorischen Bemerkung neben Palmieri genannt wird (Eschat. S. 308 Anm.), heißt nicht Tedeschieri, sondern Tedeschini. — — Endlich will es öfters nicht recht klar werden, was es besagen soll, wenn behauptet wird, eine gewisse Lehre sei nicht „dogmatisch". Soll damit bloß gesagt sein, es sei diese Lehre kein förmliches Dogma, oder bedeutet es, die Sache sei dogmatisch vollkommen gleichgiltig und ganz ungewiß? Doch das sind größtentheils Kleinigkeiten.

Wir schließen mit dem Wunsche, diese schönen Monographien mögen noch lange ihre Anziehungskraft bewahren und namentlich in der Bücherei von recht vielen Seelsorgspriestern Eingang finden. Sie werden darin schwerlich dem Staube verfallen, sondern mit Genuß und großem Nutzen ein zweites und drittes Mal gelesen werden.

Brixen. Dr. Franz Schmid.

Institutiones Theologiae dogmaticae specialis Rmi P. *Alberti a Bulsano* recognitae, ex parte correctae et meliori dispositione adornatae a P. *Gottfried a Graun*, Ord. Capuc. s. Theologiae Lectore. Vol. I. Innsbruck, Vereinsbuchhandlung 1898. 869 S.

Das sechsbändige Werk Institutiones Theologiae theoreticae seu dogmatico-polemicae des hochgeachteten Kapuzinerpaters Albertus a Bulsano (A. Knoll von Bozen) ist bekannt. Es hat in theologischen Kreisen solchen Anklang gefunden, daß in kurzer Zeit eine zweite Auflage nothwendig wurde (1. Aufl. Turin 1853—1859; 2. Aufl. 1862—1864). Das Werk ist — wenige Punkte abgerechnet — durch richtige Auswahl des Lehrinhaltes und noch mehr durch reichhaltige Verwendung der Patristik ausgezeichnet. Der Ordensgenosse des ursprünglichen Verfassers, P. Gottfried (Noggler) aus Graun, hat es auf Wunsch seiner Ordensobern unternommen, das Werk, wohl zunächst mit besonderer Rücksicht auf die Ordensschulen, neu zu bearbeiten und bietet hiemit den ersten Band. Derselbe umfaßt, den drei ersten Bänden der Vorlage entsprechend, die Tractate: De Deo uno et trino — De Deo creatore — De Deo redemptore. Wie der Titel des Buches besagt, bezweckt die

Umarbeitung neben anderen Verbesserungen namentlich eine vortheilhaftere Anordnung des Stoffes. Der Vergleich mit dem ursprünglichen Werke zeigt überdies bedeutende Kürzungen, die meistens in Weglassung minder wichtiger Einwürfe bestehen, mitunter aber auch das patristische Beweismaterial treffen. Es fehlt indessen nicht an Punkten, wo neue Väterstellen herbeigezogen wurden. Ueberdies finden sich die bedeutsamen Leistungen der neuesten Dogmatiker sorgfältig benützt und nicht selten sind aus ihnen längere Stellen in die laufende Abhandlung verflochten. Dies trifft besonders dort zu, wo tiefere philosophische Erörterungen und speculative Erweiterungen einzutreten haben. Die hierin getroffene Auswahl ist unseres Erachtens meistens, aber nicht gerade immer eine glückliche.

Damit ist der Charakter und der Werth dieser Umarbeitung, die im Ganzen eine wohlgelungene genannt zu werden verdient, hinreichend gekennzeichnet. In eine Kritik einzelner Lehrpunkte einzugehen ist hier nicht der Ort. Warum das Priesterthum Christi als sacerdotium secundum ordinem Aaron bezeichnet wird (S. 676), ist uns unerklärlich. — Druck und Ausstattung des Buches sind vortrefflich. Jedoch wäre namentlich für den Schulgebrauch zu wünschen, daß durch Sperrschrift, Numerirung und öftere Absätze größere Uebersichtlichkeit erzielt würde.

Brixen. Dr. Franz Schmid.

Dr. Jos. Rappenhöner, o. ö. Prof. der Theologie in Bonn. **Allgem. Moraltheologie. 2. Theil: Die Lehre über das Sittliche, sittlich Gute, sittlich Böse.** Aschendorff, Münster 1898. S. 152. ℳ 2.25.

Nachdem im ersten Theile die Grundbedingungen alles sittlichen Handelns ebenso gründlich, als klar und faßlich behandelt wurden, bildet den Gegenstand dieses zweiten Theiles das sittliche Handeln selbst, und zwar in drei Abtheilungen. Die erste umfaßt die Fragen nach Wesen der Moralität und nach den Elementen, welche die Sittlichkeit der menschlichen Handlungen constituiren. Die zweite erörtert zuerst das Wesen der sittlich guten Acte und die Verschiedenartigkeit derselben, sowie die Principien, aus welchen ihre sittliche Güte resultirt, namentlich die Motive,

die ihnen zu Grunde liegen können, sodann das sittlich Gute als Zustand der Seele oder die Tugend im Allgemeinen. Daran reiht sich eine Abhandlung über die natürlichen intellectuellen und moralischen Tugenden und eine andere über die übernatürlichen (eingegossenen) Tugenden und im Verhältnisse zu ihnen die Gaben des heiligen Geistes und die Seligkeiten. — In der dritten Abtheilung folgt die Lehre vom Uebel und vom sittlich Bösen (Sünde) im Allgemeinen — von den wichtigen Unterscheidungen der Sünden nach Schwere, moralischer Species und Zahl, — von den Ursachen der Sünde und von dem Zustande der Sünde (habituelle Sünde, Laster).

Der Verfasser entnimmt seine Doctrin dem hl. Thomas und den auf ihm fußenden Meistern der theologischen Wissenschaft. In formeller Beziehung erscheint das Werk als reife Frucht tiefen Denkens und größter Sorgfalt im Ausdrucke der Gedanken. Seine Begriffsbestimmungen sind sehr präcis, die Erklärungen klar und lichtvoll, die Beweisführungen überzeugend. Ohne irgendwie weitläufig zu werden, haben alle Fragen von einiger Bedeutung genügende Erörterung gefunden. Dabei ist die Darstellungsweise durchaus nicht trocken und ermüdend, sondern lebendig und anregend. Der Zweck des Buches ist dem Vorworte zufolge, als Leitfaden für den akademischen Unterricht zu dienen, welchem zunächst obliegt, die Principien zu entwickeln, von denen die Moraltheologie ausgeht und auf welchen sie sich aufbaut. Daher ist von casuistischer Behandlung Umgang genommen. Was aber die scholastische Methode betrifft, ist Rappenhöner's allgemeiner Moraltheologie unter den moraltheologischen Lehrbüchern in deutscher Sprache ohne Zweifel eine hervorragende Stelle einzuräumen.

Eichstätt. Bruner.

---

1. **Lehrbuch der theoretischen Philosophie.** Auf thomistischer Grundlage. Von Dr. Virgil Grimmich, Benedictiner von Kremsmünster, Professor der Philosophie an der theologischen Hauslehranstalt zu St. Florian. Mit Approbation des Hochw. Herrn Erzbischofs von Freiburg. Freiburg, Herder 1893. 8⁰. XV, 565 S. ℳ 9.
2. **Metaphysik.** Ein Leitfaden für akademische Vorlesungen, sowie zum Selbstunterricht. Von Dr. Georg Hagemann, Professor der Philosophie an der Akademie zu Münster. Fünfte durchgesehene und verbesserte Auflage. Freiburg, Herder 1893. 8⁰. VIII, 229 S. ℳ 2.50.

1. Mit Vergnügen bringen wir das vorstehende Lehrbuch der theoretischen Philosophie zur Anzeige. Dasselbe ist eine Frucht der

Ausführung des großen Rundschreibens Leo's XIII. Aeterni Patris vom 4. August 1879 und bekundet zugleich das ebenso energische, wie erfolgreiche Streben der österreichischen Benedictiner, sich auf der Höhe der Zeit zu halten und den gesteigerten Forderungen, welche heute an die Ausbildung der Geistlichkeit gestellt werden, nach Kräften zu entsprechen. Der Umfang der Aufgabe ist in den Worten „theoretische Philosophie" bezeichnet. Demzufolge wurde die Behandlung der „praktischen Philosophie" aus dem doppelten Grunde „zunächst" ausgeschlossen, weil der nach dem österreichischen Studienplan dem Betrieb der Philosophie zugemessene Zeitraum dafür zu kurz sich erweise, und außerdem diese Materien in der Moral und dem Kirchenrecht zur Darstellung gelangten. Hoffentlich bedeutet das nur eine Aufschiebung, aber keine Unterlassung. Denn nach uralter Ueberlieferung in den katholischen Schulen bildet die Moralphilosophie mit der Rechtsphilosophie einen integrirenden Theil der Philosophie. Andererseits begründet die vorliegende ausgezeichnete Arbeit die feste Hoffnung, daß die abschließenden Theile der Philosophie genau in dem nämlichen Geiste, wie obige Schrift ausgeführt und auch von demselben Erfolge werden gekrönt werden.

Dem Verfasser muß das Zeugniß ausgestellt werden, daß er sich mit größter Treue an den heiligen Thomas gehalten. Ein Blick in den außerordentlich großen Reichthum der Citate aus den Werken des englischen Lehrers bekundet seine große Vertrautheit mit den Schriften desselben. Von den Auslegern der letzteren wurde Cosmus Alamannus bevorzugt. Wie die Vorrede betont, ist die Darstellung knapp und daher offenbar für den ergänzenden Vortrag des Lehrers berechnet. An einigen Stellen indeß vermißt man weitere Ausführungen ungern, was namentlich von dem Systeme Antonio Rosmini's gilt, das kurzweg in einigen Zeilen abgethan wird, obwohl dasselbe namentlich durch die vor wenigen Jahren erfolgte Censurirung einer langen Reihe von Thesen aus den Werken des kühnen Denkers aus Roveredo eine erhöhte Bedeutung gewonnen hat. Die Aufeinanderfolge der einzelnen Abtheilungen ist die gemeinhin übliche, doch hat der Verfasser die sogenannte empirische Psychologie, die andere, wie z. B. Stöckl, sehr passend an den Anfang des Ganzen stellen, mit der metaphysischen verbunden. In den weltbewegenden Fragen, die uns in der meta-

physischen Kosmologie begegnen, vertritt Grimmich den Standpunkt der Scholastik mit großem Geschick unter Verwendung reicher Kenntnisse in der Naturwissenschaft. Insbesondere gilt das von der Kritik des Atomismus und Dynamismus, sowie von der Darlegung des Psychologismus oder des morphologischen Systems der Scholastik, welches, richtig verstanden, von den Ergebnissen der Naturwissenschaft, insbesondere denen der Chemie, nicht widerlegt, sondern bestätigt wird. Mit vieler Sachkenntniß wendet sich Grimmich wider den Nativismus in der Naturwissenschaft und vertheidigt siegreich gegen Helmholtz die objective Realität der sogenannten secundären Eigenschaften der Körperwelt. In der Theodicee wird der ontologische Beweis kurz, aber sehr klar abgelehnt. Dagegen hätte man die Kritik der Hauptvertreter des Idealismus ausführlicher gewünscht. Ein anderer Vorzug des Buches liegt in den reichen Auszügen aus den Werken des hl. Thomas, denen Grimmich mehrfach sehr gelungene Uebersetzungen der schwierigsten Stellen eingewoben hat. Endlich ist das vorzügliche Glossar zu den im Lehrbuch aus dem hl. Thomas und Cosmus Alamannus beigebrachten Beweisstellen zu betonen. Hier ist auf verhältnißmäßig geringem Raume eine unermeßliche Summe von Arbeit zusammengedrängt. Auch wer sich mit anderen trefflichen Lehrbüchern der Philosophie längst befreundet, wird in Grimmich eine willkommene Ergänzung finden. Für eine zweite Auflage wünsche ich eine etwas breitere Darstellung in den oben angedeuteten Materien und Beifügung der Moralphilosophie. Im Glossar fehlen die Worte circumscriptive, definitive und interminate.

2. Die in den Kreisen der Studenten sehr beliebte Metaphysik von Professor Hagemann erscheint bereits in fünfter Auflage. Der Verfasser war namentlich bemüht, in der metaphysischen Kosmologie die neueren Entdeckungen auf den verschiedenen Gebieten der Naturwissenschaften passend zu verwerthen. Auffallend ist die Kritik der morphologischen Theorie der Scholastik zur Erklärung des Wesens der Körperwelt. Hagemann scheint dem dynamischen Atomismus für die leblose Natur den Vorzug zu geben, wenn er schreibt (S. 87): „Da dem dynamischen Atomismus und seinen Consequenzen sich die Erfahrungsthatsachen am besten anpassen, so haben wir allen Grund, uns dieser Anschauungsweise über die unorganische Körperwelt anzuschließen.“ Die Zeit des

Patentes hat auch diese Theorie noch lange nicht überstanden. Was die Lebewesen anlangt, „wo die substantiellen Formen ihre theilweise Berechtigung haben . . ., können sie nicht im streng scholastischen Sinne zugelassen werden“ (83). Auch über diese Behauptung läßt sich streiten.

Die russisch-schismatische Kirche, ihre Lehre und ihr Cult von Dr. Friedrich Knie. Graz, Verlagsbuchhandlung Styria 1894. 8⁰. V, 199 S. ℳ 2.50.

In den letzten Jahren sind die Zustände von Kirche, Gesellschaft und Staat im russischen Reiche wieder mehrfach Gegenstand der Erörterung geworden. Es sei erinnert an das äußerst merkwürdige Buch von Victor Frank „Russisches Christenthum“ (Paderborn 1888), sowie an die ebendaselbst herausgekommene Schrift unseres Verfassers „Die russische Gefahr“. In der neuen Arbeit wird behandelt in zehn Kapiteln: 1) Entwickelung des russischen Schisma's, 2) Die „rechtgläubige“ Kirche, 3) Der Rasskól, 4) De sancto Spiritu, 5) Der Papst, 6) Die Sacramente, 7) Die Liturgie, 8) Der schwarze Clerus, 9) Der weiße Clerus, 10) Wo hinaus? Ueberall bewährt der Verfasser sich als einen mit den kirchlichen Verhältnissen und der theologischen Literatur Rußlands wohl vertrauten und sehr kenntnißreichen Mann. Seine Ausführungen lassen keinen Zweifel darüber, daß das russische Schisma, wie es nur in unerhörter Gewalt seinen Ursprung besitzt, so auch lediglich nur durch den abstoßendsten Cäsaropapismus aufrecht erhalten wird. Die Darlegung der Entwickelung des Schisma's, wenn man sich dieses viel zu milden Ausdruckes bedienen darf, ist knapp, aber genügend und befestigt in der Ueberzeugung, daß der apostolische Stuhl von den Tagen des ehrgeizigen Patriarchen Cärularius, welcher auch Rußland in das Schisma verwickeln half, kein Mittel unversucht ließ, um Rußland wieder mit dem Mittelpunkte der Einheit zu verknüpfen. Die beiden Kapitel: Die „rechtgläubige“ Kirche und der Rasskól, lassen uns einen Blick in das unermeßliche Elend auf kirchlichem und geistigem Gebiete thun. Unter dem Deckmantel einer bis in's Einzelne geregelten Liturgie treiben unchristliche, ja geradezu heidnische Secten ihr abstoßendes Wesen. Unwillkürlich gedenkt man der Albigenser des Mittelalters.

Mit Recht wendet der Verfasser sich an den verschiedensten Stellen wider eine Schrift des protestantischen Predigers Dalton in Petersburg, welcher die Zustände der russischen Kirche geradezu verherrlicht. Das bloße Institut des »Stáretz«, dieses directeur de conscience im verwegensten Sinne des Wortes, genügt, um ihm Stillschweigen aufzulegen. Dankbar sind wir dem Verfasser für die sehr eingehende Darlegung der Sacramente in liturgischer Beziehung. Nur mit Rührung folgt man den sinnvollen Ceremonien, die leider so oft geschäftsmäßig vollzogen werden. Die Ausführung »De sancto Spiritu« läßt den Ausdruck „Schisma" viel zu gelinde erscheinen, hier befinden wir uns mitten in der Häresie. Die Kapitel über den „schwarzen" oder Mönchsclerus und die Weltpriester (weißer Clerus) beruhen auf persönlichen Erfahrungen und enthalten sehr kostbare Nachrichten. Ein besonderes Interesse gewährt die eingehende Schilderung des ungeheueren Klosters Ssolowózkij an der Onéga-Bai. Indem der Verfasser sich mit der künftigen Gestaltung der kirchlichen Verhältnisse Rußlands beschäftigt und die verschiedenen Vorschläge zur Besserung derselben prüft, wendet er seine Aufmerksamkeit namentlich einer dritten Gruppe zu, welche „gegen die staatliche Bevormundung ankämpft und freien kirchlichen Verkehr mit dem Westen verlangt" (194). In der That, nur auf diesem friedlichen Wege kann ein Werk in's Leben treten, welches alle Gewalt verabscheut und die sittliche Freiheit im edelsten Sinne zur Voraussetzung hat. Bis zu seiner Vollendung mögen indeß noch Jahrhunderte vergehen. Nur eifriges und anhaltendes Gebet vermag die Erreichung dieses Zieles zu beschleunigen.

Geschichte der Gegenreformation. Von Droysen. Berlin. Grote. 1893. 472 S. Preis 10 *M.*

Der Verfasser gibt uns nicht etwa, wie der Titel in Aussicht stellt, eine Geschichte der katholischen Gegenreformation, der Anstrengungen und Kämpfe der Katholiken behufs Wiedereroberung der von dem Protestantismus im ersten Ansturm eroberten Gebiete, sondern eine Geschichte Deutschlands seit dem Augsburger Religionsfrieden. D. gliedert seinen Stoff also: I. Buch. Der Sieg des Protestantismus. II. Buch. Die Zersetzung der protestantischen

Partei. III. Buch. Ultramontanismus. IV. Buch. Das Vordringen des Ultramontanismus in Deutschland. V. Buch. Kampf um den Religionsfrieden. — Manche Charakteristiken der leitenden Persönlichkeiten, z. B. eines Melanchthon, Flacius, Maximilian II. sind recht ansprechend; andere Charakteristiken dagegen sind entweder ganz verfehlt oder durch barocke Sätze entstellt. Die verwandten Darstellungen von Janssen und Moriz Ritter sind jedenfalls vorzuziehen, einmal wegen ihrer Vollständigkeit, dann wegen ihrer Unparteilichkeit.

D. macht aus seiner Antipathie gegen die katholischen Reformatoren kein Hehl. Er berichtet nur mit Widerwillen Thatsachen, die zu ihren Gunsten sprechen, er ergreift überall die Gelegenheit, den Führern der Gegenreformation am Zeug zu flicken, sie der Falschheit und Heuchelei zu beschuldigen. Da dieses Buch eine Fortsetzung von Bezold's Geschichte der Reformation ist, so hätte D. auf diesen verweisen müssen. Bezold orientirt weit besser über die damalige Sachlage und die Stellung der religiösen Parteien als D. in seiner kurzen und unvollständigen Einleitung. Kaiser Karl V., „der nach Herkunft und Gesinnung kein Deutscher" sein soll, wird natürlicherweise scharf getadelt, weil er sich nicht an die Spitze der protestantischen Bewegung gestellt hat. „Was war diesem kalten, blassen Spanier (!) [Karl wurde bekanntlich in Gent, einer Stadt der Niederlande, geboren, die damals noch als ein Theil Deutschlands galten] das aus der Tiefe des Gemüthes emporquellende Heilsbedürfniß! Er, der absolutistische Papist, sah in den Anfängen der Reformation ein Mönchsgezänke [ebenso Erasmus und viele Zeitgenossen], in ihren Folgerungen eine um sich greifende Revolution" (7). Das ist auch das Urtheil Bezold's; D. hätte gut daran gethan, seinen Vorgänger mehr zu berücksichtigen. Maximilian I. von Bayern wird von D. als „eine durchaus singuläre Erscheinung unter den damaligen Fürsten bezeichnet, deren keiner es mit seiner Lebensführung und Berufsthätigkeit so ernst nahm wie er. Aber das war der Jesuit in ihm, daß er alle diese Tugenden wie gute Werke übte und darauf rechnete, sich durch sie die ewige Seligkeit zu verdienen" (438). Erzherzog Ferdinand, der spätere Kaiser, stand dem Bayernherzog an Religiosität und Pflichttreue nicht nach, desungeachtet figurirt er bei D. nur als Fanatiker. Für den seligen Petrus Canisius hat D. kein Wort

der Anerkennung, dagegen finden sich manche spitze Bemerkungen über seine Verschmitztheit und Schlauheit.

Aus D.'s Darstellung läßt sich nicht ersehen, wie es gekommen, daß der Protestantismus einen großen Theil der gemachten Eroberungen verlor. Die Ursachen, welche er namhaft macht, die Streitigkeiten der Protestanten unter einander, die gewaltsame Bekehrung der Protestanten in den Ländern katholischer Fürsten, die Schlauheit der Jesuiten erklären keineswegs den Sieg des Katholicismus. Nach D.'s Angabe belief sich die Zahl der Katholiken um 1558 nur auf ein Zehntel der Bevölkerung; vor Ausbruch des dreißigjährigen Krieges bildeten die Katholiken wohl die Hälfte der Bevölkerung. Der Protestantismus hatte gleich einer Sturmfluth, durch die Plötzlichkeit seiner Erscheinung und seinen mächtigen Andrang, die alten Schranken niederwerfen können, weil die Bischöfe unthätig blieben und es manchen Vertheidigern der alten Lehre an Eifer, Thatkraft und Geschick fehlte, weil die katholischen Fürsten zu verzagt und unter sich uneinig waren. Gerade weil der Protestantismus nicht die Herzen erobert, den Geist nicht auf das Himmlische, Ewige hingewiesen, den Willen dem göttlichen Gesetze nicht dienstbar gemacht, das religiöse Leben der Nation nicht erneuert hatte, deßwegen konnte seine Lehre in den Herzen keine tiefe Wurzel schlagen, keine Begeisterung wecken, keine opfermüthigen Helden hervorbringen. Die Epigonen der Reformer gefielen sich in theologischen Zänkereien, wobei der eine den andern verketzerte, in Verunglimpfungen und Schmähungen ihrer Gegner, in ungeheuerlichen Behauptungen, z. B. die guten Werke seien für den Glauben geradezu schädlich. „Das evangelische Leben," sagt D., „begann schon früh an mehr als einem innern Schaden zu erkranken. Unsere Nation konnte in kühnem Anlauf Großes erreichen; aber das Gewonnene nicht bewahren." Eben weil der Protestantismus eine Revolution war, weil er nur niederriß und nicht aufbaute, machte er Anfangs so reißende Fortschritte, erschöpfte aber zugleich seine ganze Kraft im ersten Anlaufe. Hätten die protestantischen Prediger wie die Wesleyaner und nach ihnen die Traktarianer in England sich manche Lehren und Gewohnheiten der katholischen Kirche angeeignet, dann hätten sie manche in der protestantischen Kirche zurückhalten können. So bald nach der Trennung von Rom konnten jedoch die Protestanten nicht mit dem Geständniß vor das

Volk treten, sie hätten beim ersten Ansturm gegen die alte Kirche manche höchst nützliche Gebräuche und Andachtsübungen verworfen, die man hätte beibehalten sollen. Sie konnten die durch den Protestantismus herbeigeführte Entartung und Sittenverderbniß nicht leugnen, ebensowenig die geistige Erneuerung des Katholicismus und schadeten sich in den Augen aller vernünftigen Leute, weil sie die Erfolge der Jesuiten dem Teufel zuschrieben.

So wenig wir von der inneren Fäulniß und Ohnmacht des Protestantismus durch D. eine richtige Vorstellung erhalten, so wenig erfahren wir von den Mitteln und Wegen, welche den Katholicismus zum Siege führten. Statt Thatsachen gibt uns D. vielfach Schmähungen. Seitdem protestantische Schriftsteller, wie Ranke, Macaulay, die großartige Wirksamkeit der Jesuiten in so beredten Worten geschildert, kann auch ein so in Vorurtheilen befangener Geschichtschreiber wie D. nicht umhin, auf ihre Thätigkeit in Deutschland einzugehen. „Wie ein Körper von Krankheitskeimen, so wurde Deutschland von dem Jesuitengeist inficirt . . . Es ist bezeichnend, daß sie den Kampf gegen das evangelische Wesen begannen, wo es seine Stärke hatte . . . Ingolstadt wurde eine Centralstelle des Jesuitismus, von der aus er sein Netz über Deutschland ausspannte; denn dieses Ungeziefer kriecht sich durch. Als Roms Pioniere erschienen die Jesuiten; sie bohrten sich langsam aber sicher ein; sie fanden immer neue Handhaben, um das deutsche Leben in sich zu verwirren und zu zerbröckeln" (236. 242).

Die Jesuiten sollen in Deutschland nur Unheil gestiftet, das Leben der Nation vergiftet haben, und doch sagt selbst D. von ihnen: „Jetzt begann ein Schulwesen mit tüchtigen Lehrkräften, sorgfältig durchdachtem Lehrplan, reichen, äußeren Mitteln, rasch wachsenden Erfolgen . . . Es entstand nun eine ultramontane Bildung in Deutschland, es belebte sich die altkirchliche Religiosität, von neuem erwuchs eine kenntnißreiche, sittenstrenge römische Geistlichkeit" (241). Wenn die Jesuiten Deutschlands durch Heranbildung eines tüchtigen Klerus und als Erzieher der Jugend Großes geleistet, wenn sie als Prediger, Beichtväter, Leiter von Kongregationen das katholische Leben gehoben haben, dann kann der Jesuitengeist doch nicht so verderblich gewesen sein. Der Vorwurf, die Jesuiten hätten die Gemüther erbittert, den Religionskrieg entzündet, ist völlig aus der Luft gegriffen, wie Janssen gezeigt

hat. „In den Schulen der Jesuiten," sagt D., „waren die heidnischen Autoren namentlich in der Poesie durch die Kirchenväter kassirt. Virgil wurde durch Hieronymus, Horaz durch Prudentius, Ovid durch Ambrosius ersetzt; selbst die Briefe des Cicero und Plinius wurden nicht mehr gelesen, sondern durch Briefe des Hieronymus verdrängt" (247). Welcher Quelle Verfasser diese seine Weisheit entnommen, ist uns nicht bekannt, aus den bei Pachtler abgedruckten Studienplänen erhellt das Gegentheil.

Der Erzbischof von Köln, Gebhard Truchseß, wurde bekanntlich vom Papste excommunicirt, weil er den Protestantismus in die Erzdiöcese einführen und heirathen wollte. D. bezeichnet diese Excommunication „als einen Act, durch den der Papst den großen geschichtlichen Resultaten des letzten Menschenalters keck in's Angesicht schlug und sich ganz auf den Standpunkt der abgethanen mittelalterlichen Zeiten stellte . . . einen Act, der von der Fiction ausging, das Reich sei noch einig in der Anerkennung seiner Autorität, während doch für die heimischen kirchlichen Verhältnisse die für die Zukunft bindenden Bestimmungen getroffen worden und damit das Reich sich auf sich selbst gestellt hatte" (328). Es dürfte schwer halten, in einem Satz mehr Irrthümer zusammenzudrängen. Es steht fest, daß nicht nur die katholischen, sondern auch die protestantischen Fürsten die Autorität des Papstes anerkannten. „Nichts," sagt Bezold (Geschichte der Reformation, S. 867), „ist befremdlicher, als der Macchiavellismus, mit welchem damals Evangelische sich oder ihre Angehörigen dem Papste als gute Katholiken empfahlen, um diese oder jene Stiftung unter Wahrung aller Rechtsformen zu erlangen, während sie gleichzeitig den Evangelischen in denselben Stiftern die Handhabung der wahren Religion zusagten. Kurfürst Joachim war darauf bedacht, für seinen Sohn die Wahl zum Bisthum von Halberstadt bestätigen zu lassen, der Papst hatte seine Erhebung zum Erzbisthum von Magdeburg gebilligt." Der geistliche Vorbehalt verbot, wie D. selbst uns berichtet hat, die Säcularisirung der Stifter; überdies hatte Gebhard dem Papste den Treueid geleistet. Durch die Lostrennung der protestantischen Stände von Rom war das Verhältniß der katholischen Stände zum Papst nicht geändert worden. So viel Rechtskenntniß sollte man einem Geschichtsprofessor doch zutrauen dürfen.

Johann Kasimir war bekanntlich der große Störefried jener Zeiten und mischte sich in alle Händel in Deutschland und im Ausland ein. D. schildert ihn also: „J. Kasimir, in dem die Anschauungen des Vaters ungeschmälert fortlebten, und der ganz erfüllt war von der Pflicht der evangelischen Dynasten zum Kampf gegen das ultramontane spanische System und zur Einmischung in die westeuropäischen Händel . . . . Wenn er zugleich für seinen eigenen Vortheil bemüht war, so entsprang das aus dem wohlbegreiflichen Verlangen des länderarmen, machtlosen Herrn, sich von der Rolle eines abenteuernden Condottiere zu der eines machtbesitzenden Territorialgebieters zu erheben." Kraftmenschen und evangelischen Dynasten gegenüber scheinen Verträge und Besitztitel nicht zu gelten. Ein collegium ethicum könnte dem Herrn Professor nichts schaden. Ein Mann, der gegen den Papst, welcher die Erhebung des bayerischen Fürsten Ernst billigte, den Vorwurf erhebt: „Was fragte der Papst nach sittlicher Würdigkeit, wo es sich um einen politischen Vortheil handelte?" sollte sich wohl zweimal bedenken, bevor er den Grundsatz, der Zweck heiligt die Mittel, gegen Ultramontane ist alles erlaubt, in allen Tonarten variirt, wie es hier geschieht. Diese Ausstellungen genügen zur Charakterisirung dieses Buches.

Ditton Hall. A. Zimmermann S. J.

Cardinal Pole, sein Leben und seine Schriften. Ein Beitrag zur Kirchengeschichte des 16. Jahrhunderts. Von Athanasius Zimmermann S. J. Regensburg, Fr. Pustet 1893. 8⁰. 390 S. ℳ 3.60.

Cardinal Reginald Pole (1500—1558), der Sohn der Gräfin von Salisbury, der Enkel des Herzogs Georg von Clarence, mit König Heinrich VIII., dessen Mutter, Elisabeth von York, eine Base von Pole's Mutter war, im dritten gleichen Grade der Consanguinität verwandt, gehört zu den bedeutendsten Erscheinungen der englischen und italienischen Kirchengeschichte im 16. Jahrhundert. Auch sein Bild ist von „der Parteien Haß" nicht verschont geblieben. Eine Biographie des Jesuiten Philipps ist zu eulogistisch gehalten. In unseren Tagen hat sich die protestantische Geschichtschreibung eingehend mit Pole befaßt. Der bekannte Dombechant Hook von Canterbury hat in seinem umfassenden Werke »Lives of

the Archbishops of Canterbury« den Parteigänger und Ankläger gespielt. In der jüngsten Zeit hat R. W. Dixon in seinem Werke »History of the church of England from the abolition of the Roman Jurisdiction« den Cardinal allerdings besser zu würdigen sich bemüht, aber in aller und jeder Beziehung ist auch er dem großen Manne nicht gerecht geworden. Es darf billig Wunder nehmen, daß aus den Reihen der katholischen Geistlichkeit Englands Niemand das interessante Thema in Bearbeitung genommen. Um so größer ist unser Dank gegen unsern deutschen Landsmann P. Zimmermann, welcher uns eine sehr beachtenswerthe Biographie des großen Kirchenfürsten geliefert. Durchgehends läßt er die Quellen selbst reden, die gerade bei Pole außerordentlich reichlich fließen. Als solche sind in erster Linie zu bezeichnen Pole's dogmatische Werke über den Papst, das allgemeine Concil, die katholische Einheit und seine Apologie an Karl V. Dazu kommt die fünfbändige Sammlung der Briefe Pole's, von Cardinal Quirini, Bischof von Brescia, publicirt. Ferner die State Papers in der Ausgabe von Gairdner, sowie die State Papers, welche Rawdon Brown aus den Archiven Venedigs herausgegeben. Dieses reiche Material hat Zimmermann zu einem farbenfrischen und lebensvollen Bilde gestaltet, welches bei aller wissenschaftlichen Haltung doch zugleich für das gebildete Publikum überhaupt bestimmt ist.

Die ersten Kapitel schildern uns die Entwickelung des jungen Reginald Pole bei den Karthäusern in Sheen und dann an der Hochschule von Oxford. Für den geistlichen Stand bestimmt, wurde er schon früh durch seinen königlichen Verwandten mit kirchlichen Pfründen ausgestattet und bezog dann 1519 zu weiterer humanistischer Ausbildung die Universität Padua. Hier weilte er bis zum Jahre 1526, erwarb sich ausgedehnte und gründliche Kenntnisse und vertiefte seine Erfahrungen durch den Umgang mit Männern, wie Giberti, der als Reformator im ächten Sinne des Wortes in Oberitalien und am päpstlichen Hofe thätig war. Weiter sehen wir Pole nach der Rückkehr in die nordische Heimath mit dem Studium der Theologie beschäftigt (1527—1532). Er war eine in sich gekehrte, fromme Natur und suchte Halt im Gebet unter den schrecklichen Umwälzungen auf dem Gebiete der Religion. Mit welcher Standhaftigkeit er dem alten Glauben anhing, beweisen die Thatsachen, daß er das nach dem Tode Wolsey's durch

den König ihm angebotene Erzbisthum York ausschlug und außerdem in einer denkwürdigen Audienz dem Monarchen sein Unrecht in der Ehescheidung mit unerschrockenem Mannesmuthe vorhielt. Zum zweiten Male durfte Pole mit Erlaubniß des Königs nach Padua ziehen, um seine theologischen Studien zu vollenden.

Die bis zum vollständigen Bruche mit dem Papst fortgeführten Neuerungen veranlaßten Pole zur Abfassung seines Werkes »De unitatis ecclesiasticae defensione«, welches er Heinrich VIII. einsandte. Damit war der Bruch zwischen beiden Männern besiegelt. Von jetzt kannte der englische König nur einen Plan: Pole mußte fallen. Der nämliche Mann, welcher den Cardinal Fisher auf das Blutgerüst schleppen ließ, welcher 1546 bei der Ermordung des Cardinal-Primas David Beaton von Schottland die Hände im Spiele hatte, sann jetzt auch auf den Untergang des von Paul III. 1536 in das heilige Collegium berufenen Pole. Auf all seinen Legationen in Spanien, Frankreich, namentlich in den Niederlanden, in Brüssel und Lüttich ist Pole von Meuchelmördern verfolgt, welche den Sündenlohn von 50,000 Kronen, die Heinrich VIII. auf seinen Kopf gesetzt, zu verdienen wünschen.

Die reichlichen Auszüge aus Pole's Briefen und Schriften, welche Zimmermann in seine Darstellung in passender Weise verwoben, lassen uns in ihm einen Mann voll unentwegten Gottvertrauens und einer tiefernsten Lebensanschauung erkennen. Verständnißvoll ist auch Pole's Leben und Thätigkeit in Rom geschildert, wo er zu den thätigsten Mitgliedern der Reformcommission zählte.

Besonders wichtig ist die Darstellung der Pole'schen Rechtfertigungslehre, welche er von seinem Freunde Contarini angenommen. Contarini verstand unter dem rechtfertigenden Glauben lediglich einen solchen Glauben, „der erst nach geschehener Rechtfertigung mit der Liebe als eingegossener Tugend sich vereinigt und in ihr zu seinem Ziel und zur Vollendung gelangt". Sodann bedarf es nach Contarini „neben der uns innewohnenden Gerechtigkeit noch einer andern Formalursache unserer Rechtfertigung, nämlich der uns zugerechneten Gerechtigkeit Christi, und diese sei die eigentliche und entscheidende Ursache unserer Gerechtigkeit vor Gott, wie sich denn auch der Gerechtfertigte einzig auf sie stützen solle" (N. Paulus, der Augustinermönch Johannes

Hoffmeister 280). Diese Lehre eignete sich auch Pole an, was ihn namentlich mit dem strenggläubigen Cardinal Caraffa (Paul IV. 1555—1559) entzweite und zu bitterem Zerwürfniß führte. Im Conclave Julius' III. standen Pole und Caraffa als Papstcandidaten gegenüber. Z.'s Darstellung der Vorgänge im Conclave läßt uns in Pole, dem schon die dreifache Krone winkte, der aber freiwillig zurücktrat, einen für die höchsten Interessen der Kirche begeisterten Prälaten erkennen. Ebenso eingehend wird seine Thätigkeit als Legat in Trient geschildert, wobei aber bestehen bleibt, daß es Z. nicht gelungen ist, sämmtliche Schatten, welche auf seiner urplötzlichen Abreise vom Concil ruhen, zu zerstreuen.

Der letzte Theil bespricht Pole's Wirken als Legat in England und Erzbischof von Canterbury. Mit Recht tadelt Z. die für England so verhängnißvolle Politik Karls V., welche in der Vermählung Maria's mit Philipp von Spanien ihren Sieg feierte, während Pole's Rathschläge den Einfluß Spaniens beseitigt haben würden. Den würdigen Abschluß findet die Biographie in dem Charakterbild des großen Cardinals. Das schöne, anregend geschriebene Buch, bei dem man ungern ein Bild des Cardinals vermißt, sei warm empfohlen. B.

Der selige Rudolf Acquaviva und seine Gefährten, gemartert am 15., bezw. 25. Juli 1583, selig gesprochen am 30. April 1593. Von Nikolaus Angelini S. J., theilweise neu bearbeitet von H. Gruber S. J. Mit Erlaubniß der kirchlichen Obrigkeit. Mit Titelbild. Regensburg, Fr. Pustet 1894. 8°. XX, 336 S. M 2.40.

Der gelehrte Verfasser, welchem wir die anerkannt beste Monographie über das schauerliche System des Positivismus verdanken, vergißt als ächter Sohn des hl. Ignatius über der Beschäftigung mit der Wissenschaft durchaus nicht die Pflege der Theologie des Herzens. Tief von der unermeßlichen Bedeutung des Lebens der Heiligen durchdrungen, schildert er uns nach den zuverlässigsten Quellen in edler Sprache und ruhiger objectiver Darstellung das Leben des sel. Rudolf Acquaviva und seiner Genossen. Leopold von Ranke hat einmal die Geschichte der Gesellschaft Jesu von Sacchini ein klassiches Werk genannt. In letzter Linie ruht Gruber's Darstellung auf Sacchini. Daneben gelangt ebenfalls zur Benützung die mit Heranziehung der Acten der Ritus-

congregation verfaßte Biographie der Seligen vom römischen Jesuiten Angelini. Doch ist Gruber durch Ausbeutung der neueren deutschen Literatur über die italienische Vorlage weit hinausgegangen. Das lebensvolle Gemälde, welches er von dem indischen Kaiser Akbar, seiner Person, seinem Hofe, namentlich seinen religiösen Ansichten und seinen Bemühungen zur Kenntniß der wahren Religion entwirft, ist ein kleines Cabinetsstück und ein dankbar anzunehmender Beitrag zur Geschichte der Philosophie. Die Irrthümer der neueren Philosophie erscheinen lediglich als veränderte Formen eines Systems, welches man in der ältesten indischen Zeit schon kannte. Auch Akbar tritt auf als Darwinist vor Darwin, als Vorkämpfer einer confessionslosen Religion und Vertreter der vergleichenden Religionswissenschaft. Wie glänzend steht dem gegenüber das heiligmäßige Leben Acquaviva's, welchen der Kaiser an seinen Hof entbot, um Auskunft über das Christenthum zu erlangen. Akbar bewundert den Ordensmann, besitzt aber nicht den sittlichen Muth, mit seinen Verirrungen zu brechen und das Christenthum anzunehmen. Besonders sei der Todesmuth und die Ausdauer Acquaviva's am Hofe des Kaisers hervorgehoben, die ihn auch unter den schwierigsten Verhältnissen ausharren ließen. Der Schauplatz des Martyriums, die Halbinsel Salsette bei Goa, und die Umstände desselben werden von Gruber eingehend beschrieben. Damals stand Ostindien noch nicht unter englischer Herrschaft. Aber geistiger Weise haben zwei Söhne Englands den P. Acquaviva doch beeinflußt. Als er den Bericht über das am 1. Dezember 1581 in London erfolgte Martyrium von Edmund Campian und Alexander Briant hörte, rief er aus: „Das, ja das waren Männer, uns Armen aber, die wir dessen unwürdig waren, mußte ein solches Glück versagt bleiben" (208).

Sehr interessant und lehrreich sind die Verhandlungen über die Seligsprechung der Blutzeugen. Gewisse Mängel, welche der Aufnahme von Acten anklebten, übten noch Jahrhunderte lang ihre Wirkung aus. Doch sprachen die Cardinäle in den Verhandlungen vor der Seligsprechung ihre Ansicht dahin aus, „daß man in jenen Seligsprechungs-Processen, in welchen das Martyrium und dessen Ursache streng nachgewiesen sei, auch über wunderbare Thatsachen und eigentliche Wunder in Einem Verfahren zusammen verhandeln könne" (326). Im Anhange ist eine alte Denkschrift

über das Jugendleben Acquaviva's und ein Stammbaum seiner Familie beigefügt. Die Ausstattung ist schön und der Druck genau, doch steht S. 60: nomini statt uomini.

Aachen. A. Bellesheim.

Die Confession der Kinder nach den Landesrechten im deutschen Reiche. Von Dr. *Karl Schmidt*, Oberlandesgerichtsrath zu Colmar i. E. Freiburg i. B. Verlag von Herder 1890. S. XII u. 550. ℳ 8.

Mit staunenswerthem Sammelfleiße hat der Verfasser das einschlägige Material zusammengestellt und das in den einzelnen Ländern geltende Recht als gewiegter Fachmann fixirt. Wahrhaft erstaunt ist man aber auch, wie schon P. Lehmkuhl in den Laacher Stimmen bemerkte, über das bunte Durcheinander, welches bis jetzt auf diesem Gebiete innerhalb der Grenzen des deutschen Reiches herrscht und fortwährend zu peinlichen Conflicten führt. Dieses Durcheinander ist ein treues Abbild der ehemaligen deutschen Zerfahrenheit auf dem Rechtsgebiete. Der Verf. erklärt den dermaligen Rechtszustand in den Ländern des deutschen Reiches, eine Ausgeburt der in den ersten drei Decennien unseres Jahrhunderts herrschenden bureaukratischen Staatsomnipotenz, für einen Eingriff in die elterliche Gewalt, für eine Verletzung der Gewissensfreiheit. „Die bestehenden Landesgesetze widersprechen mehr oder minder den im deutschen Reiche sonst anerkannten Grundsätzen der elterlichen Gewalt und der Gewissensfreiheit" (S. 486). „Ein Staatsgesetz darf die Eltern nicht zu Handlungen zwingen, die ihnen durch das Gewissen und durch die Gesetze ihrer Kirche verboten sind" (S. 483). Verf. läßt zwar Versprechen und Verträge über die religiöse Erziehung der Kinder aus gemischten Ehen zu, betrachtet dieselben aber als Gewissensangelegenheiten, nicht als juridische Acte, welche durch Staatsgewalt erzwungen werden könnten. Er verlangt daher, daß das neue bürgerliche Gesetzbuch für das deutsche Reich „die Ausnahmegesetze über die Confession der Kinder aus gemischten Ehen aufhebe und damit zu den Grundsätzen des gemeinen deutschen Rechtes zurückkehre, die dem natürlichen Rechte der Erziehung entsprechen" (S. 487). Zur Empfehlung dieses Antrages beruft sich dann der Verf. auf die

Erfahrung, daß in jenen zahlreichen Gebieten, wo keine besonderen Gesetze über die Confession der Kinder bestehen, auch keine Klagen über den Rechtszustand zu vernehmen sind (S. 487). Es wäre in der That im höchsten Grade zu bedauern, wenn der gegenwärtige Wirrwarr, wie § 1508 des Entwurfes eines bürgerlichen Gesetzbuches für das deutsche Reich beabsichtigt, verewigt würde.

R.

Der Kirchengesang im Fürstbisthum Bamberg. Ein Beitrag zur Geschichte des Kirchengesanges in Ostfranken. Von Dr. Heinrich Weber, Lycealprofessor in Bamberg. Köln 1898. Commissionsverlag von J. P. Bachem. 8⁰. 64 S. ℳ 1.20.

Vorgenannte Vereinsschrift der Görresgesellschaft beansprucht nicht, eine eigentliche Geschichte des kirchlichen Gesanges im ehemaligen Fürstbisthum Bamberg zu sein; der Verfasser beabsichtigte lediglich, die bei Erforschung der Diöcesangeschichte Bambergs in Betreff des Kirchengesanges gesammelten Notizen zu einem historischen Abriß zu erweitern, wozu er durch die schöne Arbeit von Moufang, Die Pflege des Kirchengesanges in der Erzdiöcese Mainz (Katholik 1884. S. 406—418), angeregt ward.

In der ersten Abtheilung wird die Geschichte des liturgischen Gesanges, in der zweiten jene des deutschen Kirchengesanges behandelt. Der Choralgesang, der Gesang der Kirche, begegnet uns von Anfang an in der Diöcese Bamberg. Auch das Volk betheiligte sich an demselben: so beim feierlichen Einzuge des Papstes Benedict VIII. am Gründonnerstage des Jahres 1020 (7), bei der Rückkehr des hl. Bischofs Otto aus Pommern am Osterfeste 1125 (8). Zunächst versahen den Gesang die nicht am Altare beschäftigten Cleriker, sowie die Zöglinge der Stifts- und Klosterschulen (11 ff.). Noch ein Codex des 15. Jahrhunderts kennt deutsche Gesänge nur bei der Auferstehungsfeierlichkeit am Charsamstage (43). Erst mit der Reformation kam der deutsche Kirchengesang mehr in Uebung, und durch denselben ward der Reformation selbst Vorschub geleistet (43 f.). Soweit die liturgischen Vorschriften es gestatteten, deutsche Lieder in der Kirche zu singen, duldeten es die Bamberger Fürstbischöfe (44 f.), und katholische Geistliche selbst verfaßten von 1628 an deutsche Gesangbücher (46 ff.). Auf dem Lande bürgerte sich allmälig der deutsche Ge-

sang auch beim Hochamte ein (53); eine oberhirtliche Genehmigung hiezu findet sich jedoch vor der Säcularisation nicht. Gegenüber den von außen her andrängenden rationalisirenden Bestrebungen, den deutschen Gesang auch bei der Missa solemnis einzuführen, verhielt sich die geistliche Behörde reservirt; sie scheint die Einführung desselben weder empfohlen, noch formell gestattet, sondern einfach der Willkür der Pfarrer überlassen zu haben (59). Daß es in dieser Beziehung wieder besser geworden, ist nicht zuletzt dem Cäcilienvereine zu verdanken. Diese kurzen Bemerkungen mögen genügen, um auf das verdienstliche, mit der von Weber gewohnten Akribie verfaßte Werkchen aufmerksam zu machen.

Bamberg. Dr. M. Heimbucher.

---

1. **Betrachtungen für alle Tage des Kirchenjahres** über das heilige Evangelium Jesu Christi von P. Anton Boissieu S. J. Neu herausgegeben von Franz Zorell S. J. Regensburg, F. Pustet 1893. IV Bde. S. 1884. ℳ 8, geb. ℳ 11.
2. **Betrachtungen für Priester** von P. Chaignon S. J. Mit ausschließlicher Autorisation des Verfassers aus dem Französischen nach der neunten vermehrten Auflage von H. Lenarz, Definitor und Pfarrer in Illingen. Sechste genau revidirte Auflage. Mit bischöfl. Approbation. Trier, Fr. Lintz 1888—1893. 8⁰. 5 Bde. S. XXXI, 1702. ℳ 12.50.

1. Die großen Vorzüge der Betrachtungen von Boissieu bezeugt vor allem die gute Aufnahme, welche sie in Frankreich gefunden, wo das Buch mindestens zwanzig Auflagen erlebte. In wohlgeordneter Reihenfolge wird das Leben Jesu in seinen Hauptzügen, aber so im Zusammenhang dargestellt, daß man in Betrachtung der einzelnen Züge das Ganze nicht aus dem Auge verliert. Die mannigfaltigsten, so recht in's praktische Leben einschneidenden Stoffe erfahren eine vielseitige Behandlung. Willkommen dürften auch die lieblichen Blätter und Blüthen aus dem Garten der Heiligen sein, die in der neuen Auflage dem schönen Blumengewinde eingeflochten sind. Die Betrachtungen selbst sind gut ausgeführt; durchschlagende und ergreifende Gedanken, gehaltvolle und vom Geiste tiefer Frömmigkeit durchwehte Erwägungen liefern reichen Stoff zum Nachdenken und Beherzigen, tiefgefühlte Anmuthungen und herzlich fromme Gemüthserhebungen beschließen die einzelnen Punkte. Die

eingehende Berücksichtigung gerade der Gemüthserhebungen sind vielleicht die lobenswertheste Eigenart dieser Betrachtungen. Denn nicht die Ausdehnung der Kenntnisse, noch die Tiefe der Gedanken sind es, was die Seele sättigt, sondern das Gefühl und der innere Geschmack.

Mainz. P. Constantin.

2. Die weitverbreiteten und hochgeschätzten Betrachtungen des P. Chaignon erscheinen hier in der sechsten, genau revidirten Auflage. Diese beruht auf der neunten französischen Auflage, welche Chaignon selbst nicht unerheblich erweitert hatte. Das Hauptverdienst des Uebersetzers beruht in der genauen Wiedergabe des Originals und in der sprachlichen Vollendung, welche er dem deutschen Text gegeben. Daneben erscheint die Brauchbarkeit erhöht durch Beifügung eines sorgfältig gearbeiteten Registers, welches namentlich dem Katecheten und Kanzelredner erwünscht sein wird. Bei der zu erhoffenden siebenten Auflage erbitten wir uns über jedem Blatte eine lebende Columnenziffer. B.

Materialien für Prediger und Katecheten. Von Jos. Fuhlrott. 2. Aufl. Regensburg 1893. Verlagsanstalt vorm. G. J. Manz. gr. 8⁰. Bd. I u. II. S. 755 u. 797. ℳ 14.40.

Zeichnen sich F.'s Sonn- und Festtagspredigten (1886), sowie dessen Patrociniempredigten (1. Jahrg. 1891, 2. Jahrg. 1893) durch kernige Beweisführung aus Schrift und Tradition aus, so wird uns in der zweiten, mit vielen Zusätzen vermehrten und verbesserten Auflage seiner „Materialien" geboten, was er an Predigtstoff aus der hl. Schrift, der Lehre der hl. Väter und Concilien und aus Sammelwerken älterer und neuerer Zeit vierzig Jahre hindurch mit dem Fleiße einer Biene zusammengetragen. In alphabetischer Ordnung werden die wichtigsten Glaubens- und Sittenlehren einschließlich der Feste des Herrn und der Heiligen in Form von Predigtentwürfen dargestellt und dessen Theile durch treffende Aussprüche aus Schrift und Tradition bewiesen und durch eine Menge von vorzüglichen Beispielen aus der Geschichte, der Legende der Heiligen und dem Alltagsleben veranschaulicht. Meist sind mehrere entsprechende Dispositionen mit gutgewählten Vorsprüchen angeschlossen. Diese systematische Sich-

tung eines reichen Stoffes ermöglicht eine Verwendbarkeit und Beweglichkeit, daß F. in der Vorrede sagen konnte: „Nachdem ich viele Jahre unausgesetzt an der Vervollständigung dieser Sammlung gearbeitet, fand ich, daß ich für fast jede Predigt ein hinreichendes Material besaß, so daß ich beim Mangel an Zeit einen Artikel über eine bestimmte Wahrheit, über welche ich eben predigen wollte, oft nur einige Mal durchzulesen brauchte, um die Kanzel betreten zu können.“ Aus der Praxis eines populären und zeitgemäßen Predigers herausgewachsen, dürfte vorliegende Sammlung für jeden Seelsorger eine ergiebige Fundgrube zu leichterer Verwaltung seines Lehramtes in Kirche und Schule sein.

K. M. R.

Taschenbuch für den katholischen Clerus. 1894. 16. Jahrg. Würzburg, Etlinger'sche Verlagshandlung 1894. 112 S. M. 1.

Die Einrichtung dieses Taschenbuches dürfte dem Clerus hinlänglich bekannt sein. Wenn wir seiner gedenken, so geschieht es ganz besonders wegen des S. 68 beginnenden ‚Alphabetischen Verzeichnisses der Bisthümer und Erzbisthümer des lateinischen Ritus in der Gegenwart und im Mittelalter‘. Der als Redacteur genannte P. Konrad Eubel, apostol. Pönitentiar bei St. Peter in Rom, ist ganz dazu geeignet, uns einmal ein derartiges zuverlässiges Verzeichniß zu liefern, welches die Fehler der Gerarchia cattolica und anderer Bücher vermeidet und gerechten Anforderungen vollends entspricht. Besonders ist dem Canonisten wie Historiker damit ein rechter Dienst erwiesen. Der Redacteur hat sich die Sache nicht leicht gemacht, indem er zu jedem bischöflichen Sitze die Gründungszeit, die Metropolitanzugehörigkeit und die etwaige Union oder Translation beifügt. Die unmittelbar dem apostolischen Stuhle unterstehenden Sitze macht ein Sternchen kenntlich. F. F.

VII.

Miscellen.

---

1. **Christenthum oder Atheismus.** Dieses „harte Dilemma“ des Reichskanzlers Caprivi ist bereits vor hundert Jahren gestellt worden, und die französische Revolution hat dessen Wahrheit in grauenhafter Weise bestätigt. In ‚Dichtung und Wahrheit‘ (11. Buch) erzählt nämlich Goethe, Lavater's fehlgeschlagene Bekehrungsversuche hätten ihn „starr und verstockt“ gemacht, um so mehr, „als Lavater zuletzt mit dem harten Dilemma hervortrat: Entweder Christ oder Atheist! Ich erklärte darauf, daß, wenn er mir mein Christenthum nicht lassen wollte, wie ich es bisher gehegt hätte, so könnte ich mich auch wohl zum Atheismus entschließen, zumal da ich sähe, daß Niemand recht wisse, was beides eigentlich heißen solle“ — eine offenbare Verlegenheitsphrase. Es mag sein, „daß Niemand recht weiß“, was Goethe's Christenthum „eigentlich heißen solle“, und er selbst auch nicht; was aber Atheismus sagen will, das hat er wohl ebenso gut erkannt wie jüngst die Hauptgegner des preußischen Schulgesetzentwurfes; andernfalls hätten weder er, noch die letzteren durch das „harte Dilemma“ sich so sehr getroffen gefühlt.

2. **Religiöse Erziehung der Kinder aus gemischten Ehen.** In Stöcker's Evangelischer Kirchenzeitung Nr. 50 lesen wir:

„Nach der Volkszählung vom 1. Dezember 1890 waren in Preußen 116 673 Mischehen geschlossen, in denen die Väter evangelisch, die Mütter katholisch waren. Aus diesen Ehen lebten bis zu 16 Jahren 215 635 Kinder und zwar 107 840 Knaben, von denen 64 186 evangelisch und 43 654 katholisch wurden, und 107 795 Mädchen, von denen 57 421 evangelisch und 50 374 katholisch wurden. Im Ganzen wurden also bei den Ehen, bei denen die Väter evangelisch und die Mütter katholisch waren, 121 607 Kinder evangelisch und 94 028 katholisch. — Ferner

wurden 139 129 Mischehen geschlossen, in denen die Männer katholisch und die Frauen evangelisch waren. Aus diesen Ehen lebten bis zu 16 Jahren 254 358 Kinder. Von 126 818 Knaben wurden 65 760 evangelisch und 61 038 katholisch. Von 127 540 Mädchen wurden 71 301 evangelisch und 56 239 katholisch. Im Ganzen wurden also 137 061 evangelisch und 117 297 katholisch. Von 469 993 Kindern aus 255 802 Mischehen wurden demnach 258 668 evangelisch und 211 325 katholisch." — Dies bedeutet auf katholischer Seite einen Gesammtverlust von 47 343 Kindern. Trotzdem ist zu befürchten, daß gewisse protestantische Organe in Preußen nicht aufhören werden, über Beeinträchtigung ihrer Confession durch die gemischten Ehen zu klagen, während nach diesen statistischen Ermittelungen doch umgekehrt die Katholiken alle Ursache haben, die erlittenen Verluste zu bedauern und auf Abhilfe bedacht zu sein.

3. **Zum Reichthum der Kirchen an Gewändern im Mittelalter.** Als Jolantha, Gemahlin Wilhelms des Mittleren, Landgraf von Hessen, dem Tode nahe kam († 21. Mai 1500), vermachte sie den reichen Vorrath ihrer kostbaren Kleider und Kleinodien den hessischen, theils auch lothringischen Klöstern und Kirchen. Ihr Testament enthält eine vollständige Garderobe, schwarze, rothe, bunte, meistens goldene Kleider, welche zu Caseln oder Chorkappen in den Kirchen bestimmt wurden. Die alte Kirche St. Magdalena zu Cassel erhielt den sammete Blumen-Rock, einen andern die Kirche zum hl. Cyriacus, St. Elisabeth im Spital u. s. w. Von auswärtigen Stiftern bittet sich das zu Pont-à-Mousson ein Stück von den Reliquien der hl. Elisabeth aus u. s. w. Rommel, Gesch. von Hessen III, 86.

Redigirt unter Verantwortlichkeit von Dr. Joh. Mich. Raich in Mainz.
Mainz, Druck von Florian Kupferberg.

VIII.

Das päpstliche Rundschreiben „Providentissimus Deus" über das Studium der hl. Schrift.

(Von Domcapitular Dr. Selbst.)

Das erste Echo, welches die Encyklika «Providentissimus Deus» vom 18. November 1893 gefunden hat, war ein Ausdruck der Freude und der Erkenntlichkeit aus dem protestantischen England.

„Gestatten Sie mir," so schrieb der vielgenannte P. Ignatius, Gründer und Oberer des anglikanischen Klosters Llanthony in Wales, an englische katholische Blätter, „als nicht-römischem Katholiken auszusprechen, mit welcher großen Freude und lebhaften Erkenntlichkeit ich die letzte päpstliche Encyklika gelesen habe. Der herrliche, muthige und unerschütterliche Glaube, mit welcher sie für die hl. Schrift vor der ganzen Welt der Wissenschaft und des Unglaubens eintritt, ist bewundernswerth.

Am Ende des 19. Jahrhunderts die Thatsache wieder zu bestätigen, daß die hl. Schrift irrthumsfrei ist, weil sie unter der Inspiration des hl. Geistes geschrieben, Gott selbst zum Urheber hat, ist an sich ein erhabener Glaubensact, der die Bewunderung und die Dankbarkeit der ganzen christlichen Kirche verdient.

Alle Protestanten und Anglikaner, alle römischen Katholiken und orthodoxen Orientalen müssen Gott danken, daß er Leo XIII. einen so heldenhaften Muth eingeflößt hat. Es ist mir unmöglich, darzustellen, mit welchem stets zunehmenden Erstaunen ich diese weisen und wackeren Worte studirt habe.

Der hl. Geist allein hat sie in die Feder gegeben und die Hand beim Schreiben geleitet. Dieser zweite Leo der Große hat die Welt mit einer Fluth himmlisch-lichten Glaubens erhellt, der die aufrichtigen Jünger Jesu Christi trösten und beruhigen muß.

Dieser übermenschliche Muth muß alle guten Protestanten vielleicht noch mehr erfreuen als die Katholiken.

Die Verhältnisse haben wahrhaftig ein anderes Ansehen gewonnen. Die Protestanten aller Schattirungen, wie auch die Anglikaner thun ihr Möglichstes, um den Glauben an die hl. Schrift verschwinden zu machen, und siehe, der „Papst von Rom" läßt kühn und edel seine Stimme vernehmen, um die Herzen zu beruhigen, welche die widersprechenden Lehren der protestantischen Professoren und Würdenträger zum Wanken gebracht hatten . . . .

Wenn die Behörde der anglikanischen Kirche es nicht mehr wagt, als Vertheidiger der hl. Schrift aufzutreten und den Verunglimpfern derselben in den Kreisen unsers obern Clerus Stillschweigen aufzuerlegen, so müssen sie früh oder spät Abfallserscheinungen ohne Beispiel zu Gunsten der Kirche Leo's XIII. erwarten.

Der Papst konnte denjenigen, welche noch an Jesus Christus glauben und ihn lieben, keinen größeren Dienst erweisen, als der Kirche und der ganzen Welt diese herrliche und erhabene Encyklika über das Bibel-Studium zu geben. Auch werden alle aufrichtigen Christen sie mit Freude und Dankbarkeit begrüßen."

Wahre und schöne Worte! Der Enthusiasmus und die Freimüthigkeit, die sie durchwehen, lassen sich im Munde eines anglikanischen Ordensmannes leicht erklären. In England wurde bis in die neueste Zeit die Bibel heilig gehalten. Gelehrte und Gebildete betrachteten und behandelten sie mindestens noch mit Ehrerbietung. Erst in den letzten Jahren ist die deutsch-protestantische Bibelkritik mit all' ihren frivolen Unarten dorthin importirt worden und hat innerhalb der anglikanischen Kirche erbitterte Kämpfe hervorgerufen. Die öffentliche Meinung hat sich gegen die Mißachtung der Bibel empört, es tauchte der Vorschlag auf, eine Liga zu bilden zur Vertheidigung der hl. Schrift gegen die »mists of German ocean« — die vom deutschen Ocean aufsteigenden Nebel —, neben den Theologen traten Männer, wie der greise Gladstone, in die Arena, um eine Lanze für das Ansehen und die Glaubwürdigkeit der Bibel einzulegen[1]) — aber die Bibelfestigkeit der anglikanischen Kirche hat die Probe schlecht bestanden. „Eine von

1) Vgl. A. Zahn, Ernste Blicke in den Wahn der modernen Kritik des A. Test. Gütersloh 1893. S. 9; 145 f.; 151; 158 ff.

Tausenden von Mitgliedern der Hochkirche unterzeichnete Bittschrift ist, wie P. Ignatius mittheilt, dem Erzbischof von Canterbury ganz kürzlich durch die Bischöfe von Gloucester und Bristol überreicht worden, damit er die Aufregung beschwichtige, welche in der protestantischen Heerde verursacht worden durch die falschen Lehren jener, die eine ganz andere Aufgabe haben, als darzuthun, daß die heiligen Bücher nicht inspirirt sind. Dieses Document ist ohne Wirkung geblieben. Und weßhalb? Haben meine geistlichen Obern allen Glauben an die Bibel verloren? Haben die ungläubigen Kritiker sie zu ihrer Anschauungsweise bekehrt? Fürchten sie sich, laut zu verkünden, daß sie noch an die Bibel glauben?"

Da kommt nun der Papst und thut, was der anglikanische Metropolit sich nicht zu thun getraut: er proclamirt feierlich und vor aller Welt die Lehre von dem göttlichen Ursprung und der Untrüglichkeit der hl. Schrift, während der englische wie der deutsche Protestantismus diese Lehre preisgegeben und damit sein Formalprincip auf thönerne Füße gestellt hat.

Deutschland hat den zweifelhaften Ruhm, das Heimathland und der klassische Boden der bibelkritischen Wissenschaft zu sein. Nirgends hat ihre Zerstörungsarbeit größeren Umfang angenommen, nirgends schlimmere Verwüstungen angerichtet als hier. Die spärlichen Anhänger des alten Glaubens an die Bibel klagen, daß der Protestantismus in Deutschland „in einer grauenvollen Kritik sich seine eigene Grube gräbt und bereits einer Verödung anheimgefallen ist, wie sie die evangelische Kirche noch nicht erlebt hat"; sie jammern, daß „Rom und der Socialismus herrschen", während „inzwischen die ohnmächtigen Protestanten herumirren und die Bibel in Fetzen reißen", sie sehen, daß „das Gift nun auch weiter in die ganze übrige Menschheit frißt", und daß „Deutschland die große Verführungsmacht ist, die die Kirchen aller Welt verdirbt" [1]) — aber zu einer ähnlichen Anerkennung, wie die obige, werden sie sich schwerlich aufraffen. Daran hindert sie schon ihre tiefe Abneigung gegen Rom [2]). Auch die Kritiker werden die päpstliche

---

1) A. Zahn, a. a. O. S. IV; 146; 156.

2) Zahn, a. a. O. S. 173: „Hinweg mit der Bibel als Lehrgesetz, wie jetzt alle Autoritäten schwinden — das ist die rothe Fahne des Socialismus auf einem theologischen Katheder. Und dies geschieht, während zwei feierlich

Kundgebung mit vornehmer Ignorirung behandeln und sich in ihrer verhängnißvollen Arbeit nicht stören lassen. Aber das thut dem Werth und der Bedeutung des zunächst für die katholische Welt bestimmten herrlichen Rundschreibens keinen Eintrag. *Opinionum commenta delet dies, sed veritas manet et invalescit in aeternum.* Diese siegreiche Gewißheit beherrscht die Encyklika und diese verkündet sie der Welt — darin liegt ihre Bedeutung für die Allgemeinheit.

Einer Zeitungsnachricht zufolge soll Leo XIII. bei einer Audienz seiner lebhaften Freude darüber Ausdruck gegeben haben, daß es ihm vergönnt gewesen sei, die lang vorbereitete Encyklika noch zu erlassen. Diese Aeußerung läßt einen Schluß zu auf die Wichtigkeit, welche der hl. Vater seiner jüngsten Kundgebung selbst beimißt. In der That läßt eine nähere Betrachtung des Inhaltes diese Wichtigkeit nicht bloß als eine ganz eminente erkennen, sondern sie erfüllt den Leser auch mit Bewunderung für die hohe Weisheit, mit der Leo XIII. die Strömungen und Bedürfnisse der Zeit beurtheilt, und mit Dank gegen Gott, dessen Geist in seiner Kirche alles lieblich und weise ordnet.

Bereits die ersten kurzen Nachrichten über den Inhalt des Rundschreibens ließen auf eine Kundgebung von einschneidender Bedeutung schließen. Ja, dieselben scheinen vielfach die Vorstellung erzeugt zu haben, als ob das Rundschreiben Ungewöhnliches, Neues enthalten werde. In Wirklichkeit enthält es nichts wesentlich Neues. Das Neue liegt lediglich in der Zusammenfassung und Anwendung des Alten auf die Verhältnisse der Gegenwart. Mit der Weisheit und Mäßigung, die man an derartigen Kundgebungen des apostolischen Stuhles gewohnt ist, beschränkt es sich darauf, die in der Kirche überlieferten, allgemein anerkannten Anschauungen und Grundsätze über die hl. Schrift und ihre Auslegung zusammenzufassen, ausführlich und klar — fast immer mit Worten der hl. Väter und Concilien — darzulegen und daraus eine Reihe

---

gekrönte (?) Cardinäle nach Deutschland kommen und das zukünftige württembergische Fürstenhaus durch eine prunkvolle Feier in Wien für immer als dem Romanismus verfallen erklärt wird. Tübingen — die Bemerkung richtet sich gegen Weizsäcker und Gottschick — arbeitet wesentlich für den Papst." Vgl. S. 136; 157; 124.

von zeitgemäßen Schlußfolgerungen und Directiven abzuleiten. Seine Bedeutung liegt also wesentlich darin, daß es gegenüber der Geringschätzung, Willkür und Frivolität, womit die moderne „freie Wissenschaft“ die hl. Schrift betrachtet und behandelt, offen und nachdrücklich deren Würde und göttliches Ansehen vertheidigt und für den Betrieb der biblischen Studien in der katholischen Kirche eine Reihe von wichtigen und zeitgemäßen, aber lediglich aus den in der Kirche von jeher anerkannten Principien abgeleiteten Directiven gibt. „Das ächte Neue stammt nur aus dem Alten — Vergangenheit muß unsere Zukunft gründen“ — dieses Wort, womit Hettinger die Vorrede zu seinen „Aphorismen“ schließt, gilt in seinem vollsten und edelsten Sinne auch hier.

Wir werden im Folgenden die Hauptgedanken der Encyklika darzulegen und kurz zu erläutern suchen.

I.

Mit markigen Worten stellt der Papst an die Spitze seines Rundschreibens das in der Kirche allzeit treu gehütete, vom Vaticanum feierlich erneuerte Bekenntniß, daß die hl. Schriften Gott zum Urheber haben und als solche eben der Kirche übergeben sind. Als seine Absicht bezeichnet er »nobilissimum s. Litterarum studium excitare et commendare atque etiam ad temporum necessitates congruentius dirigere« und zwar »non modo ut hunc praeclarum catholicae revelationis fontem tutius atque uberius ad utilitatem dominici gregis patere velimus, verum etiam ut eumdem ne patiamur ulla in parte violari ab iis, qui in Scripturam sanctam sive impio ausu invehuntur aperte sive nova quaedam fallaciter imprudenterve moliuntur.« Die Ausführungen des Rundschreibens zielen also, was die Vertheidigung der hl. Schrift betrifft, nach einer doppelten Richtung: sie wehren die Angriffe des Unglaubens, aber ebenso auch unkluge und ungeschickte Neuerungsversuche ab, welche das Ansehen der hl. Schrift und der Kirche zu beeinträchtigen drohen.

Wenn der Papst die biblischen Studien anzuregen, zu empfehlen und zu regeln beabsichtigt, so weiß er wohl, daß er es mit Aussicht auf Erfolg nur deßhalb thun kann, weil dieselben unter den Katholiken schon bisher von nicht wenigen, an Talent und

Gelehrsamkeit reichen Männern eifrig betrieben worden sind. Sein Wunsch ist nur, auch die Uebrigen, deren Geschick, Gelehrsamkeit hierin das Beste verspricht, zu demselben löblichen Vorsatz zu ermahnen. Ganz besonders an den Clerus — von den Laien wird später die Rede sein — richtet sich der Wunsch: Optamus nimirum et cupimus, ut plures patrocinium divinarum Litterarum rite suscipiant teneantque constanter; utque illi potissime, quos divina gratia in sacrum ordinem vocavit, majorem in dies diligentiam industriamque iisdem legendis, meditandis, explanandis, quod aequissimum est, impendant.

Der näheren Begründung dieses Wunsches ist ein eigener Abschnitt gewidmet, welcher der Beherzigung des Clerus, speciell des Seelsorgclerus nicht genug empfohlen werden kann. Der Papst setzt darin, anknüpfend an 1 Timoth. 3, 16. 17 und unter Berufung auf das Beispiel Christi und der Apostel, die vielfältigen praktischen Vortheile des eifrigen und frommen Schriftstudiums auseinander; speciell nimmt er dabei Rücksicht auf das Predigtamt, indem er sagt: Atque haec propria et singularis Scripturarum virtus, a divino afflatu S. Spiritus profecta, ea est, quae oratori sacro *autoritatem addit*, *apostolicam praebet dicendi libertatem*, *nervosam victricemque tribuit eloquentiam* (vgl. 1 Theff. 1, 5). Ein ausdrücklicher Tadel (dicendi sunt praepostere improvideque facere) trifft diejenigen, qui ita conciones de religione habent et praecepta divina enuntiant nihil ut fere afferant nisi humanae scientiae et prudentiae verba, suis magis argumentis quam divinis innixi. Istorum scilicet orationem, quantumvis nitentem luminibus, languescere et frigere necesse est, utpote quae igne careat sermonis Dei (Jerem. 23, 29) eamdemque longe abesse ab illa, qua divinus sermo pollet virtute: Vivus est enim sermo Dei et efficax etc. Hebr. 4, 12.

Der ganze Abschnitt ist aus Worten und Gedanken der hl. Väter (Hieronymus, Augustinus, Gregor der Große) gleich einer Mosaikarbeit zusammengesetzt und gipfelt in dem Satze: Salutis profecto perfectionisque et propriae et alienae eximia in sacris Litteris praesto sunt adjumenta, copiosius in Psalmis celebrata. Es fehlt aber auch nicht der Hinweis darauf, daß zum Studium und zur nützlichen Lesung der hl. Schrift wie ein gelehriger und aufmerksamer Geist, so auch eine reine und fromme

Willensverfassung gehört, die durch demüthiges Gebet erfleht und durch heiliges Leben bewahrt werden muß.

Einen schönen Commentar zu diesem Theile des päpstlichen Rundschreibens bilden für Cleriker überhaupt die Abhandlung „über das Bibelstudium" in Hettinger's Timotheus (S. 413 ff.) und für die Prediger insbesondere die beiden Abschnitte über „die hl. Schrift" in dessen „Aphorismen über Predigt und Prediger" (S. 222 ff.).

Mit der Werthschätzung der hl. Schrift als einer göttlichen Glaubensquelle und einem kostbaren Schatze, den der hl. Geist in seiner höchsten Freigebigkeit den Menschen übergeben hat (Trid.), hängt unmittelbar die Sorgfalt und der Eifer zusammen, womit in der Kirche allzeit ihr Gebrauch und ihr Studium empfohlen, gefördert und praktisch geübt worden ist. Dieser Zusammenhang gibt dem hl. Vater Veranlassung, in großen Zügen die historische Entwickelung der biblischen Studien in der Kirche zu zeichnen. Das Ergebniß dieser Uebersicht faßt er in die Worte zusammen: Haec omnia qui probe ut oportet considerent, dabunt profecto, Ecclesiam nec ullo unquam providentiae modo defuisse, quo divinae Scripturae fontes in filios suos salutariter derivaret atque illud praesidium, in quo divinitus ad ejusdem tutelam decusque locata est, retinuisse perpetuo omnique studiorum ope exornasse ut nullis externorum hominum incitamentis eguerit, egeat.

Man beachte die letzten Worte. Sie enthalten die Zurückweisung einer in akatholischen Kreisen vielverbreiteten Anschauung. Wie fast alle wissenschaftlichen Bestrebungen und Fortschritte in der katholischen Kirche mehr durch Anstoß von außen, als durch inneren Trieb geweckt und gefördert worden seien, so glaubt man besonders die wissenschaftlichen exegetischen Leistungen auf katholischer Seite dem directen oder indirecten „Antrieb der Außenstehenden", namentlich der sog. Reformation, zuschreiben zu dürfen; erst von da an gibt es eine biblische Wissenschaft, die sich so nennen darf! Gegen diese Auffassung protestirt der Papst, indem er das Zeugniß der Geschichte anruft.

Natürlich stellt er damit nicht die Thatsache in Abrede, daß die Bekämpfung und der Mißbrauch der hl. Schrift von Seiten „Außenstehender", ja auch die Fortschritte der protestantischen Bibelwissen-

schaft den Umfang, die Energie und selbst die Methode der biblischen Studien in katholischen Kreisen zeitweilig mehr oder weniger (und zwar letztere nicht immer günstig) beeinflußt haben[1]). Was er bestreitet, ist, daß die Kirche je eines solchen Einflusses oder Antriebes bedurft habe oder bedürfe.

In der That, mit wie reichen und kostbaren Materialien läßt sich eine Geschichte der Theorie und Praxis der Schriftkunde, Exegese und biblischen Theologie in der katholischen Kirche ausstatten, wovon Leo XIII. in seinem Rundschreiben mit kräftigen Strichen nur die Grundlinien gezeichnet hat! Es sei zum Beweise dessen auf den gehaltvollen »conspectus historiae exegeseos« verwiesen, den Cornely seiner Introductio generalis (Curs. Script. I, 594—732) einverleibt hat, und hier nur ein Punkt hervorgehoben, auf den das päpstliche Rundschreiben offenbar einen gewissen Nachdruck legt. Mit leichtverständlicher Absichtlichkeit werden nämlich die Verdienste der Scholastik um die biblische Wissenschaft in folgenden Sätzen geschildert:

Sed nova et laetiora incrementa ex disciplina accessere Scholasticorum. Qui etsi in germanam versionis latinae lectionem studuerunt inquirere, confectaque ab ipsis correctoria biblica id plane testantur, plus tamen studii industriaeque in interpretatione et explanatione collocaverunt. Composite enim dilucideque, nihil ut melius antea, sacrorum verborum sensus varii distincti; cujusque pondus in re theologica perpensum; definitae librorum partes, argumenta partium: investigata scriptorum proposita; explicata sententiarum inter ipsas necessitudo et connexio, quibus ex rebus nemo unus non videt, quantum sit luminis obscurioribus locis admotum. Ipsorum praeterea de Scripturis lectam doctrinae copiam admodum produnt, tum de theologia libri, tum in easdem commentaria; quo etiam nomine Thomas Aquinas inter eos habuit palmam[2]).

---

1) Neque enim fas est negare necessitatem tuendi adversus Protestantes dogmata catholica, quae antea tranquille credebantur, permovisse theologos catholicos, ut in hermeneuticam sacram et exegesin Scripturarum toti incumberent. Hurter, Nomenclator litter. Praef. p. IX.

2) Man vergleiche mit diesen Worten die Charakteristik, die Cornely l. c. 658 von der Exegese des hl. Thomas gibt: Se solum sensum litteralem velle exponere non semel asserens parcus est in allegoriis afferendis,

Der letzte Satz hat keinen Widerspruch zu fürchten, insofern er nur sagt, daß der hl. Thomas auch als Exeget der Fürst der scholastischen Wissenschaft ist; das ist allgemein anerkannt. Aber, kann man überhaupt von Fortschritten und beachtenswerthen Leistungen der biblischen Wissenschaften reden in einem Zeitalter, wo die aristotelischen Kategorien, die Sentenzen des Lombarden, das Streben nach Systematisirung im Bunde mit einem „starren Glaubenszwang" alles theologische Forschen und alle Gelehrsamkeit beherrschten? Diese oft verneinte Frage[1]) beantwortet der Papst in obigen Worten mit einem entschiedenen: Ja. Es ist ein Leichtes, jedes seiner Worte mit Beweisen selbst aus dem Munde widerwilliger Gegner zu belegen. Wohl ist es ja wahr, daß die Blüthezeit der Scholastik einer ausreichenden Kenntniß der biblischen Grundsprachen und eines kritisch gesichteten lateinischen Textes entbehrte; aber „die klareren Geister spüren empfindlich den Mangel übereinstimmender Uebersetzungen; derselbe erzeugt (so wenig auch diese Zeit solchen Forderungen nachzukommen vermag) das Verlangen nach Kenntniß der biblischen Grundsprachen, die sich aber selten findet und auch dann wirkungslos bleibt" . . ., „jenes Bedürfniß einer einheitlichen Textesrecension ruft die correctoria biblica hervor"; haben diese auch „dem Uebel nicht in belangreicher Weise abzuhelfen[2]) vermocht", so sind sie doch das Wichtigste, was seit Hieronymus für den lateinischen Bibeltext geschehen ist und

typicum autem sensum non negligit . . . Ut certius assequatur sensum, libros pro argumenti sententiarumque nexu in majores minoresve lectiones distribuit atque in singulis suis lectionibus ad instar magistri sui Alberti nexum paraphrasium subtilissime investigat diligenterque indicat... Singulas vero phrasium partes, imo voculas quascunque explicat quam plurimis locis parallelis in subsidium adhibitis.

1) Vergleiche die geringschätzigen Urtheile über die scholastische Exegese bei Reuß, Geschichte der hl. Schrift des N. Test. S. 603 f. Auch Herzog's Realencykl. II, 30 meint, „eine so geharnischte Theologie wie die scholastische hätte wohl auch für das Bibelstudium etwas gethan, wenn nicht mangelndes Interesse an Sprachwissenschaft und Herrschaft des römischen Dogma's sich hindernd in den Weg gelegt hätte".

2) Diestel, Geschichte des A. Test. in der christl. Kirche S. 184; die Erklärung für die in der letzten Bemerkung constatirte Thatsache s. bei Kaulen, Geschichte der Vulgata S. 265.

haben sie für unsere Zeit noch größeren Werth, als für die Zeit ihrer Entstehung, da sie in vielen Bemerkungen die Lesart uralter, jetzt längst verlorener Handschriften bieten und zwar nicht bloß für den lateinischen, sondern auch für den griechischen und hebräischen Text[1]).

Ist es ferner auch wahr, daß ein großer Theil der exegetischen Arbeit des Mittelalters hauptsächlich auf die Reproduction und Ueberlieferung des von den Vätern überkommenen Materials und das Streben vieler Erklärer mit Vorliebe auf die Erforschung des höheren (mystischen, allegorischen) Sinnes gerichtet ist, so zeigt man sich doch nicht bloß „überall durchdrungen von dem Reichthume und der Tiefe der Schrift, die als höchste Wahrheit gilt und an der Spitze der Autoritäten steht", und es bleibt nicht bloß „die überlieferte Hauptunterscheidung des buchstäblichen und mystischen Sinnes in vollster Geltung", sondern „die hermeneutische Arbeit dieser Periode gipfelt in dem Versuche einer begrifflichen Unterscheidung der überkommenen Deutungsweisen. Das Verständniß des Buchstabens wird meist dringend gefordert, von Einigen als erster Ausgangspunkt, von Anderen als allein sicheres Fundament[2]), und damit ein Umschwung angebahnt . . . . Die Auslegung ist glossatorisch oder homilienartig, aber man gibt auch gerne, dem dialectischen Zuge der Zeit folgend, Definitionen, behandelt den Stoff nach Kategorien, bringt Inhaltsübersichten und schmilzt die verschiedenen Arten der Auslegung ineinander . . . . Ein höheres Maß von Selbstständigkeit läßt sich nicht verkennen in allem, was auf den Gedanken Bezug hat (während in allem, was grammatische und isagogische Kenntniß betrifft, Hieronymus der Führer sein muß), das Bedürfniß zu systematisiren tritt deutlich hervor; man strebt nach logischer Uebersichtlichkeit, man bestimmt den dogmatischen Charakter der Abschnitte...

1) Kaulen, a. a. O. S. 264.

2) Thom. S. th. I, qu. 10, art. 1, ad 1: Omnes sensus fundantur super unum sc. litteralem, ex quo solo potest trahi argumentum. Aehnlich Bonaventura (qui litteram s. scripturae spernit, ad spirituales ejus intelligentias nunquam assurget), Hugo von St. Victor (si littera tollitur, scriptura quid est) u. a. (z. B. ein anonymer Victoriner: universae sacrae paginae series secundum historiam primo, ter et quater perscrutanda et pertranseunda). Diestel. a. a. O. S. 186 f.

Die ganze Arbeit, einen gegebenen Stoff nur verstehen zu wollen, ist den großen Scholastikern fremd; sie müssen ihn sofort dialectisch und nach den Kategorien des Aristoteles verarbeiten; die Mannigfaltigkeit der Deutungsweisen in friedlichem Nebeneinander scheint ihnen nur die Unerschöpflichkeit des Schriftsinnes zu bestätigen"[1]). Dazu kommt, daß „die großen Scholastiker des 13. Jahrhunderts fast sämmtlich mehr oder minder umfangreiche Werke exegetischer Art hinterlassen" haben und daß „bei allen, auch rein politischen Fragen nach biblischer Autorität gesucht" wird. „Die Bekanntschaft mit der hl. Schrift (zunächst des A. Test.) ist sehr bedeutend und in alle Beweisführungen nicht rein dialectischer Natur wird sie hereingezogen. Die Kenntniß der biblischen Geschichte wurzelte tief in der Bildung dieser Zeit (vgl. die Schriften des Joh. v. Salisbury († 1180), in denen neben Beispielen aus den Klassikern ungemein häufig und fast unwillkürlich solche aus dem A. Test. treten); die genaue Kenntniß der hl. Geschichte galt als nothwendiges Element aller religiösen Bildung, und wir finden einzelne Anweisungen über den Gang, den die Lectüre (der hl. Schrift) zu nehmen habe[2])." Speciell Thomas von Aquin legt gleich seinem Lehrer Albertus M. und den Victorinern großen Nachdruck auf den buchstäblichen Sinn, macht auch (im Commentar zu Job) „nicht selten erläuternde Bemerkungen von Werth, ergreift aber jede Gelegenheit, um die Begriffe schulgerecht und in feiner Dialectik zu entwickeln" . . .

Konnten wir mit vorstehenden Worten des gewiß unverdächtigen Protestanten Diestel[3]) einen Commentar zu dem die Scho-

---

1) Ungefähr dasselbe drückt Schanz, Kirchenlexikon IV, 1119 mit den Worten aus: „Die Form der scholastischen Exegese ist aus der (aristotelischen) Philosophie, der Inhalt aus den Vätern, wodurch die allegorische Methode bedingt ist. Die Scholastiker ... haben auch in ihren Genesiscommentaren, ihren Claves, Specula u. a. ihr ganzes biblisches, archäologisches, naturhistorisches, physikalisches, astronomisches Wissen niedergelegt, aber ihr Augenmerk war nicht auf eine philologisch genaue, sondern auf eine theologisch fruchtbare Exegese gerichtet."

2) Die Nachweise bei Diestel a. a. O. S. 210—226.

3) Geschichte des A. Test. S. 177—194. Daß Diestel's Urtheil über den hl. Thomas weniger günstig zu sein scheint, als das von Cornely angeführte Tholucks, ist wohl darauf zurückzuführen, daß D. nur das A. Test. be-

lastik betreffenden Abschnitte der päpstlichen Encyklika geben, so erweist es sich auch weiter als unanfechtbar, wenn dieselbe einen neuen Aufschwung der biblischen Studien vom Beginn des 14. Jahrhunderts an datirt. Die Sache verhält sich freilich anders, als sie gewöhnlich in protestantischer Beleuchtung erscheint. Die Postille des Nikolaus von Lyra († 1340) ist wohl ein bedeutendes, aber bei Weitem nicht „das einzig bedeutende Denkmal der mittelalterlichen Exegese vor dem Wiederaufleben der klassischen Studien" und erhielt seinen Werth nicht „dadurch, daß es von der gewöhnlichen Methode der damaligen Bibelauslegung abwich, um neue Bahnen zu brechen"[1]); zu der mit ihm beginnenden „erfreulichen Wendung zum Besseren" geht die Anregung auch nicht „von der jüdischen Theologie aus"[2]). Vielmehr steht Lyranus ganz auf den Schultern der scholastischen Exegeten. „Rhabanus Maurus, Walafried Strabo, Albertus M. und vor allem Thomas von Aquin stehen hinter ihm nicht zurück, obschon die drei letzteren der hebräischen Sprache unkundig waren; auch das Urtheil über die Wichtigkeit des Literalsinnes, welches er im Prologus de intentione autoris et de modo procedendi ausspricht, ist fast wörtlich der Summa theol. entlehnt[3]). Die Eintheilung der einzelnen Abschnitte und Verse ist in der Postilla durchaus so beschaffen, wie bei den

rücksichtigt, also den Commentar zum Römerbrief und die Catena aurea nicht in Betracht zieht. — Uebrigens bemerkt Cornely l. c. 650 mit Recht, man könne getrost zugeben, daß viele exegetische Werke der scholastischen Zeit nicht verdienen, heute noch dem Staube der Bibliotheken entrissen zu werden. At jure merito interrogare licet, num illis quae fertilissima nostra aetas in lucem mittit, sint inferiora. Non nemo forsitan putaverit, ex omnibus istis operibus exegeticis, quae non parvo numero hoc nostro saeculo a Protestantibus et etiam a Catholicis composita sunt, post quinque vel sex saecula vix ullum amplius adhibitum iri, S. Thomae Aq. autem commentarium in epistolas Paulinas aliaque quaedam opera exegetica Scholasticorum etiam tum fore in honore.

1) Herzog, Realencyklopädie IX. 108.

2) Diestel, a. a. O. S. 195.

3) Er sagt u. a.: Omnes expositiones mysticas praesupponere sensum litteralem tanquam fundamentum . . . ideo necessarium esse incipere ab intellectu sensus litteralis, maxime quum ex solo sensu litterali possit argumentum fieri ad probationem vel ad declarationem alicujus dubii. Vgl. die oben angeführte Ansicht der Scholastiker.

scholastischen Exegeten. In der Benutzung der Dicta Hebraeorum hat Nikolaus von Lyra den Raymund Martin[1]) († 1290) zum Vorbild, wenn er auch noch mehr Schriften erwähnt, als die Raymunds oder die von letzterem angegebenen. Seine wahre Bedeutung für die Exegese besteht darin, daß er den richtig erkannten Unterschied zwischen Literalsinn und mystischem Sinn auch in der Praxis durchführte und daß er die ganze hl. Schrift mit geringer Ausnahme commentirte und auf diese Weise ein Handbuch schuf, welches über den Literalsinn jeder Stelle Auskunft gab. Auch war seine Postilla die erste gedruckte Bibelerklärung, was zur weiteren Verbreitung viel beitrug[2])."

Als Factoren, welche die Weiterentwickelung der in der scholastischen Exegese erreichten wissenschaftlichen Leistungen und gesunden Ansätze günstig beeinflußten, bezeichnet das päpstliche Rund-

1) Vgl. über ihn und sein Werk „Pugio fidei adv. Mauros et Judaeos". Cornely, l. c. 659: Tribus constat partibus; in primo eos qui omnem revelationem negant, impugnat, in duabus aliis christianam revelationem ab Judaeorum objectionibus vindicat . . . *argumentis suis ex solo textu hebraico Scripturarum et ex libris rabbinorum desumtis.*

2) Hoberg im Kirchenlexikon IX, 824. Auch Diestel, a. a. O. S. 195, schreibt: „Die eigenthümliche Stellung des Nikolaus v. Lyra liegt weniger in seiner Hermeneutik, als in der praktischen Anwendung besserer Grundsätze. Denn schon früher war die Verderbtheit der Handschriften, die Willkür der Correctoren, die maßlose Zersplitterung der Deutung gerügt worden; schon früher galt der Literalsinn als die nothwendige Grundlage des mystischen und hatte man die Kenntniß der Grundsprachen dringend gefordert. Nur gradweise steht hienach Nikolaus höher; denn er faßt die Andeutungen kräftiger zusammen und macht mit dem fundamentalen Werthe des buchstäblichen Sinnes Ernst u. s. w." Dabei hat Diestel, der sonst den Einfluß des scholastischen Zeitalters auf Lyra eingehend würdigt (vgl. S. 199), übersehen, was schon Paul von Burgos († 1435) und Antoninus bemerkt haben, nämlich Lyranum post Thomam exposuisse et ab ipso multa furatum; denn in der That sind „die Commentare des hl. Thomas zu Isaias, dem Evangel. Johannis den paulinischen Briefen sehr oft zu Rathe gezogen; ja der Commentar zum Buche Job ist fast nichts anderes als ein Auszug aus dem Commentar des hl. Thomas". Hoberg, a. a. O. S. 322. — Auch hält die oben bekundete Einsicht Diestel nicht ab, S. 276 seines Werkes zu sagen, man habe in der röm.-katholischen Kirche erst in der folgenden Periode (1517—1600) „die Bedeutung der Grundsprachen zu ahnen" begonnen und das „Wuchern der Allegorie" zu beschränken gesucht.

schreiben einfach die durch die bekannte Verordnung Clemens V. auf dem Concil von Vienne (1311) angebahnte bessere Pflege der orientalischen Sprachen (zunächst an den fünf berühmtesten Universitäten: Rom, Paris, Salamanka, Oxford, Bologna), das Wiederaufleben der griechischen Bildung im 14. und 15. Jahrhundert, sowie die Erfindung der Buchdruckerkunst. Führte die vollkommenere Sprachkenntniß zur besseren Erforschung des Buchstabens der hl. Schrift, zur Kenntniß und Vergleichung der Handschriften und Uebersetzungen, so kam die Buchdruckerkunst ihrer Verbreitung zu gut. Eben die erstaunliche Verbreitung, welche die gedruckte Bibel, besonders die Vulgata, in verhältnißmäßig kurzer Zeit fand, beweist die hohe Werthschätzung und Achtung, deren sich das Wort Gottes und die Beschäftigung damit erfreute, und widerlegt die bekannten Verleumdungen der Gegner der Kirche[1]). Zahlreiche Gelehrte, besonders Ordensmänner, die sich vom 14. bis zur Mitte des 16. Jahrhunderts unter Anwendung der neuen Hilfsmittel mit Uebersetzung und Erklärung der hl. Schrift beschäftigten, vermehrten nicht bloß die aufgestapelten Schätze der Alten, sondern bahnten auch gleichsam den Weg zu den Leistungen des folgenden, mit dem Tridentinum beginnenden Jahrhunderts, wo das hehre Zeitalter der Väter wiederzukehren schien. Was mit diesen Sätzen das Rundschreiben mehr andeutet als ausführt, stellt sich immer klarer und unwidersprechlicher heraus, je genauer die Geschichte der biblischen Wissenschaft erforscht wird. Nein, es ist nicht wahr, so oft es auch behauptet worden sein mag, daß der Aufschwung, den die katholische Bibelwissenschaft, namentlich in methodischer, kritischer und formeller Hinsicht, unleugbar im 16. und 17. Jahrhundert genommen, lediglich oder auch nur hauptsächlich der Rückwirkung der durch die Reformation hervorgerufenen geistigen Bewegungen und Fortschritte zu danken wäre.

Die wahren Grundlagen und Voraussetzungen dieses Aufschwunges hat das Mittelalter geschaffen[2]). Die ersten

---

1) Zur Illustration vgl. man S. 531—575 des soeben erschienenen VII. Bandes von Janssen's Gesch. des deutschen Volkes nebst Bd. I, 53—57.

2) Cornely, l. c. 666. Daselbst Namen und Werke von 1490—1517. Das dort erwähnte Octaplum Psalterii bezw. die dazu gehörigen Annota-

Bemühungen um Herausgabe des griechischen und hebräischen Textes, die Herstellung der Complutenser Polyglotte, zahlreiche Uebersetzungen und Erklärungen der ganzen hl. Schrift und einzelner Theile fallen entweder noch vor 1517 oder sie wurden wenigstens begonnen oder vollendet, ehe noch von einer ausgebildeten „protestantischen Wissenschaft" die Rede sein kann.

Das Gegentheil beweist ferner der Umstand, daß auch nach dieser Zeit die katholischen Hermeneutiker und Exegeten des 16. Jahrhunderts durchaus und in allen wesentlichen Punkten an den durch die katholische Ueberlieferung gegebenen Grundsätzen festhalten, zumal seit dem Tridentinischen Decret Ad coercenda petulantia ingenia etc. Ja, was das Merkwürdigste ist, „so hat die Reformation zunächst (gar) nicht eine gründliche Erneuerung der exegetischen Methode geschaffen; die Epigonen der großen Führer traten ihr sogar feindselig entgegen"[1]). Aus welcher reformatorischen Rüstkammer hätten also z. B. ein Maldonat und Estius die scharfen Waffen ihrer exacten, für jene Zeit durch vollkommene Akribie ausgezeichneten Erklärungen der Evangelien und der paulinischen Briefe holen sollen, womit der erstere als einer der Ersten das System Calvin's und der andere die reformatorische Rechtfertigungslehre überhaupt bekämpft? Aehnliches gilt von allen katholischen Auslegern des Reformationszeitalters, die nach Reuß[2]) „mindestens ebenso zahlreich sind als ihre Gegner, aber weniger Eigenthümliches haben und noch sehr von ihren Vorgängern abhängen", die aber auch „genau besehen weniger Gefahr liefen, von den ihrigen verketzert zu werden, wie die protestantischen Ausleger". Ganz unberührt konnte die katholische Kirche „von dem Umschwunge des Bibelstudiums" freilich nicht bleiben. „Denn da sich die

---

tiones, welche der Bischof Aug. Justiniani O. Praed. im Jahre 1516 Papst Leo X. widmete — es enthält den hebr., griech., chald., arab. Text mit drei Uebersetzungen nebst Scholien — steht in dem Sammelwerk Criticorum sacrorum Suppl. Francof. 1701 neben den Scholien und Annotationen des niederländischen calvinistischen Hebraisten Joh. Drusius 1550—1616, dessen meiste Werke erst nach seinem Tode edirt wurden.

1) Diestel, a. a. O. S. 259. Ebenso Herzog, Realencykl. VI, 31: „Für die Theorie der Exegese haben allerdings die Reformatoren wenig geleistet."

2) A. a. O. S. 620.

Reformatoren auf die Schrift als ausschließliche Glaubensquelle bezogen und neue Grundsätze über ihr Verständniß aufstellten, war die wissenschaftliche Auslegung schon aus apologetischen Gründen Bedürfniß. Es galt nun, den alten Glauben aus der Bibel mit allen Hilfsmitteln der Sprachkunde, Geschichte, Archäologie u. dgl. nach gesunden hermeneutischen Principien zu rechtfertigen. Dies geschah durch zahlreiche Exegeten, deren Schriften zum großen Theil noch jetzt reiche Ausbeute gewähren. Hurter[1]) zählt im ersten Jahrhundert nach dem Concil von Trient über 300 Schrifterklärer, von denen 116 Weltpriester und 200 Ordensgeistliche (78 Jesuiten) waren. So kann man dieses Jahrhundert (1563—1660), vergleichbar der Blüthezeit der patristischen Exegese (313—457), mit Cornely[2]) das goldene Zeitalter der neueren katholischen Exegese nennen[3])." Und nun vergleiche man hiermit den folgenden Passus des päpstlichen Rundschreibens:

Neque praetereundum est, quantus doctorum virorum numerus maxime ex religiosis familiis, a Viennensi Concilio ad Tridentinum, in rei biblicae bonum provenerit: qui et novis usi subsidiis et variae eruditionis ingeniique sui segetem

---

1) Nomenclator litter. I. p. 21; 74; 182; 310; 428.

2) Curs. Script. S. I, 675. Vgl. daselbst p. 688 eine Auswahl des Vorzüglichsten mit Bezugnahme auf die einzelnen Bücher der hl. Schrift. Es sind die Commentare des Bonfrere († 1642) zum Pentateuch; Pereira († 1610) zur Genesis; Bonfrere, Serarius († 1609), Sanktius († 1628) zu den übrigen historischen Büchern; Pineda († 1637) und Corderius († 1655) zu Job; Agellius († 1608), Bellarmin (1621), de Muis (1644; auch Genebrard † 1597) zu den Psalmen; Pineda zu den salomonischen Büchern, besonders Ecclesiastes; Ghislerius († 1646) zum hohen Lied; Salazar († 1646) zu den Proverbien; Jansenius (von Gent † 1575) zu den Proverbien, B. der Weisheit und Ecclesiastikus; Forerius († 1581) und Sanktius zu Isaias; Sanktius zu den übrigen Propheten nebst Prado u. Vilalpandus († 1595 und 1608) zu Ezechiel; Pereira zu Daniel; Ribera († 1591) zu den kleinen Propheten; Maldonat († 1583) und Jansenius zu den Evangelien; Lorinus († 1634) zur Apostelgeschichte; Estius († 1613) und Justiniani († 1622) zu allen Briefen: Alcazar († 1613) zur Apokalypse; Toletus († 1596) zu Lukas, Johannes und dem Römerbrief. Dabei vermißt man noch manche bekanntere Namen von gutem Klang (C. a Lapide, Menochius, Tirinus, Salmeron). Die Charakteristik im Einzelnen s. bei Cornely, l. c. p. 672 seqq., Hurter, l. c.

3) Kihn, Encyklopädie und Methodologie der Theologie S. 201.

conferentes non modo auxerunt congestas maiorum opes, sed quasi munierunt viam ad praestantiam subsecuti saeculi, quod ab eodem Tridentino effluxit, quum nobilissima Patrum aetas probemodum rediisse visa est. Nec enim quisquam ignorat, Nobisque est memoratu iucundum, decessores Nostros, a Pio IV. ad Clementem VIII., auctores fuisse ut insignes illae editiones adornarentur versionum veterum, Vulgatae et Alexandrinae; quae deinde, Sixti V. eiusdemque Clementis iussu et auctoritate, emissae, in communi usu versantur. Per eadem autem tempora, notum est, quum versiones alias Bibliorum antiquas, tum polyglottas Antuerpiensem et Parisiensem, diligentissime esse editas, sincerae investigandae sententiae peraptas: nec ullum esse utriusque Testamenti librum, qui non plus uno nactus sit bonum explanatorem, neque graviorem ullam de iisdem rebus quaestionem, quae non multorum ingenia fecundissime exercuerit: quos inter non pauci, iique studiosiores Ss. Patrum, nomen sibi fecere eximium. Neque, ex illa demum aetate, desiderata est nostrorum sollertia; quum clari subinde viri de iisdem studiis bene sint meriti, sacrasque Litteras contra rationalismi commenta, ex philologia et finitimis disciplinis detorta, simili argumentorum genere vindicarint.

Hält man dem das bekannte protestantische Axiom entgegen, daß die katholische Kirche „in der Erfassung des Gesammtgeistes der Schrift" und die katholischen Gelehrten „in philologischer und hermeneutischer Hinsicht hinter den Evangelischen zurückbleiben"[1]), so wissen wir uns zu trösten. Was aus dem „Gesammtgeist der Schrift" mit Hilfe philologischer Gelehrsamkeit und hermeneutischer Freiheit im Protestantismus geworden ist, zeigt seine Vergangenheit und lehren mit schreckenerregender Deutlichkeit die „Fortschritte" der Bibelkritik in der Gegenwart. Was die wirklichen Fortschritte und bedeutenden Leistungen protestantischer Gelehrten in kritischen, historischen, philologischen Fragen betrifft, so wissen wir sie, wie schon oben bemerkt, vollkommen zu würdigen und können nur wünschen, daß von der anderen Seite auch die katholischen Bestrebungen und

1) Diestel, a. a. O. 277; vgl. dessen abfälliges Urtheil über die katholischen Exegeten des 17. Jahrhunderts S. 897.

Leistungen mit größerer Unbefangenheit und Unparteilichkeit gewürdigt werden möchten — die Jesuiten Cornely, Hurter u. a. könnten mit ihren anerkennenden Urtheilen über protestantische Leistungen zum Muster dienen[1]). Man kann ja zugeben, daß die katholischen Exegeten des 16. und 17. Jahrhunderts, gleich ihren Vorgängern, den Scholastikern, durchschnittlich mehr auf eine theologisch fruchtbare, als auf eine philologisch und kritisch genaue Erklärung Werth legten und daß sie in Behandlung theologischer und anderer nicht streng zur Sache gehöriger Fragen mitunter des Guten zu viel thaten. Dagegen sollte doch nicht verkannt werden, daß die philologisch-kritischen Arbeiten der Katholiken[2]) Felix von Prato (1517), A. Justiniani († 1536), A. v. Nebrissa († 1522), sowie der übrigen Herausgeber der Complutenser Polyglotte (Zamora und Zuniga), Santes Pagninus († 1541), Vatablus († 1547), Clarius († 1555), Robert Stephanus († 1555), Sixtus v. Siena († 1569), Masius († 1573), Arias Montanus († 1598, beide Herausgeber der Antwerpener Polyglotte), Forerius († 1581) u. a. hinter den Leistungen ihrer protestantischen Zeitgenossen (Seb. Münster, Castellio, Osiander, Mercer, Vermigli, Beza u. a.) in keiner Weise zurückbleiben. Ebenso haben in den beiden folgenden Jahrhunderten die Katholiken Morinus († 1659, Pariser Polyglotte), Richard Simon († 1712), Montfaucon († 1741), Sabatier († 1748), Ugolini († 1769), Houbi-

1) Curs. Script. l. c. 730 sq. Zu der dort gestreiften Frage, wie viel protestantische Forscher und Erklärer namentlich der älteren Zeit der Benutzung katholischer Quellen verdanken, vergleiche die Bemerkungen über den Humanisten Bredenbach als Exegeten im vorigen Jahrgang dieser Zeitschrift II, 345 ff., besonders S. 450. Vgl. Reuß, a. a. O. S. 621: „Des S. Pagninus (O. Praed. † 1541) lateinische Uebersetzung des A. T., auf gründliche hebräische Sprachkenntniß gestützt, wurde auch viel von Protestanten benutzt." Luther selbst bediente sich eines hebräischen Textes, der 1494 in Brescia erschienen war, konnte aber der Vulgata und Septuaginta durchaus nicht entbehren. Auch die latein. Uebersetzungen des S. Pagninus und von Commentaren der des Nik. v. Lyra und besonders die Glossa ordinaria wurden zu Rath gezogen. Herzog's Realencycl. III, 350, bei Janssen VII, 546.

2) Die Namen derjenigen, deren Arbeiten zum Theil in dem großen Sammelwerk „Critici sacri", London 1660, Frankfurt 1697—1701 Aufnahme gefunden haben, sind durch Sperrdruck hervorgehoben.

gant († 1784), Rossi († 1831) u. a. zur Förderung der biblisch-philologischen und kritischen Studien das Ihrige beigetragen und einen Vergleich mit ihren Zeitgenossen weder was Gelehrsamkeit und Selbstständigkeit, noch was den Erfolg betrifft irgendwie zu zu scheuen. Ueber die Gründe, warum dieses Verhältniß im 19. Jahrhundert sich zu Ungunsten der Katholiken verschoben hat, braucht für den Kenner der Geschichte kein Wort verloren zu werden.

Uebrigens ist für die zunächst vorliegende geschichtliche Betrachtung noch zu berücksichtigen, daß auch die gerühmten Fortschritte und Vorzüge der protestantischen Bibelwissenschaft sich nur sehr allmälig und unter schweren Kämpfen zu entwickeln vermochten[1]) und daß die Fortschritte der katholischen Exegese zum Theil gerade durch den nothwendig gewordenen Kampf gegen die Neuerungen und durch die Rücksichtnahme auf die Methode der Gegner beeinträchtigt wurden. Cornely bemerkt in dieser Hinsicht über die großen katholischen Exegeten des 16. und 17. Jahrhunderts: Gravius est quod *illa via*, *qua scholastici illis praeierant relicta* ad compositionem et divisionem integrorum librorum parum attenderint, ita ut singulos potius libri textus, quam integra opera plerumque exponere videantur; quo factum est, ut proximum quidem contextum accurate considerarent, remotum autem magis negligerent nec scopum finemque scriptorum sacrorum curarent. Bestätigt nicht auch diese Beobachtung den Satz, mit welchem der erste Theil des päpstlichen Rundschreibens abschließt: Ut nullis externorum hominum incitamentis eguerit, egeat (Ecclesia)? — Nach diesen geschichtlichen Bemerkungen kommen wir zu dem wichtigsten und entscheidenden Haupttheile der Encyklika.

---

1) Vgl. Reuß, a. a. O. S. 622 f. Herzog's Realencykl. VI, 32: „Wenn im Zeitalter der altkirchlichen Dogmatik (seit Ende des 16. Jahrh.) die Schrifterklärung nicht prosperirte, so will dies nicht auf Mangel an sprachwissenschaftlichem Interesse (!), sondern auf das einseitig hervortretende Bestreben zurückgeführt sein, das Bibelstudium der Dogmatik und der Polemik dienstbar zu machen."

(Fortsetzung folgt.)

IX.

Interessante Rundfrage der „Deutschen Gesellschaft für ethische Cultur".

(Von Dr. Jos. Bl. Becker.)

Im Anfang August des Jahres 1893 versandte Herr Professor von Gizycki, Herausgeber der Wochenschrift „Ethische Cultur", an vierzig hervorragende Zeitgenossen, welche nicht Mitglieder der „Deutschen Gesellschaft für Ethische Cultur" sind, ein Schreiben, das folgenden Wortlaut hatte:

„Die Deutsche Gesellschaft für ethische Cultur bezeichnet es in § 1 ihrer Satzungen als ihren Zweck, „im Kreise ihrer Mitglieder und außerhalb desselben als das Gemeinsame und Verbindende, unabhängig von allen Verschiedenheiten der Lebensverhältnisse, sowie der religiösen und politischen Anschauungen, die Entwickelung ethischer Cultur zu pflegen. Die genannte Gesellschaft nimmt damit an, daß es eine von der Religion unabhängige Moral gibt. Es erscheint von hohem Interesse, die Ansichten hervorragender Zeitgenossen über diese Frage kennen zu lernen. Die Redaction der Wochenschrift ‚Ethische Cultur' erlaubt sich daher, Sie ganz ergebenst zu bitten, uns geneigtest die beiden Fragen kurz zu beantworten:

1. Was verstehen Sie unter Religion?
2. Glauben Sie, daß es eine von der Religion (wie Sie dieselbe definirt haben) unabhängige Moral geben kann?

und die Veröffentlichung Ihrer Antwort gestatten zu wollen.

Von den vierzig Personen, an welche dieser Brief gerichtet wurde, hat fast die Hälfte bis zum heutigen Tage keinerlei Antwort gegeben. An Theologen, Philosophen, Naturforscher, Juristen, Staatsmänner, Abgeordnete, Großindustrielle, Maler, Bildhauer und Dichter war das Schreiben versandt worden; eine Beantwortung der Fragen erhielten wir bisher nur von Theologen, Philosophen, einem Naturforscher, einem Abgeordneten und einem Dichter.

Ein berühmter philosophischer Naturforscher erwiederte, die beiden Fragen lägen ‚seinem gewohnten Gedankenkreise so fern', daß er bedaure, von ihrer Beantwortung Abstand nehmen zu müssen.

Der Religionsforscher F. Max Müller in Oxford hat seine Antwort für später in (nicht bestimmte) Aussicht gestellt. Auch vom Sprachforscher H. Steinthal in Berlin ist für später eine Aeußerung über den Gegenstand zu erwarten. Der Jurist R. v. Gneist wies darauf hin, daß im October c. in einem Heft der neuen Zeitschrift über Verwaltungsrecht ein Artikel von ihm über die confessionelle Schule erscheinen werde, der wohl virtuell eine Beantwortung der gestellten Fragen enthalten werde[1])."

Es folgen sodann in der citirten und den folgenden Nummern bis zu Ende des Jahrganges eine Reihe der eingelaufenen Antworten, die in mancher Hinsicht interessante und lehrreiche Ausblicke eröffnen. Wir möchten deßhalb einige Reflexionen über diese Antworten und die Bestrebungen der Deutschen Gesellschaft für ethische Cultur überhaupt anstellen. Im vorliegenden Artikel beschränken wir uns auf allgemeine Bemerkungen, in einem folgenden werden wir ebenfalls eine Antwort auf die gestellten Fragen nach den richtigen Grundsätzen zu geben versuchen.

1. Erfreulich ist an dieser Rundfrage, wie an den Bestrebungen der Gesellschaft für ethische Cultur überhaupt die Wahrnehmung, daß man endlich wieder beginnt, der Erörterung so bedeutsamer Fragen, die zu den wichtigsten des ganzen Lebens gehören, Aufmerksamkeit zu widmen. Man wird es doch nachgerade müde, immer nur naturwissenschaftliche und historische Fragen in den Vordergrund der Discussion zu stellen. Es ist denn doch nicht mehr ganz wahr, was Lange in seiner bekannten „Geschichte des Materialismus" (I, 537) vor nicht langer Zeit schrieb: „Die Ideale haben keinen Curs, was sich nicht naturwissenschaftlich und geschichtlich legitimiren kann, wird zum Untergang verurtheilt, wenn auch tausend Freuden und Erquickungen des Volkes daran hängen, für die man keinen Sinn mehr hat." Freilich hat diese Richtung lange Zeit vorgeherrscht, aber auch zur sittlichen Verwilderung geführt, wie es jetzt auch solche Männer einsehen, denen man „religiöse Voreingenommenheit" wohl

1) Vgl. Ethische Cultur. Berlin, den 7. October 1893. Nr. 41. S. 323.

nicht vorwerfen kann. „Uns ist es zum klaren Bewußtsein gekommen," sagt Professor Wilhelm Förster in seiner Einleitungsrede (S. 5) zur Begründung einer Gesellschaft für ethische Cultur, „daß alle politischen, socialen und religiösen Reformen und Umwälzungen schließlich auf Danaidenarbeit hinauslaufen, so lange noch die verhängnißvollen Grundsätze des Kampfes um's Dasein herrschen, welche die Menschheit trotz Jahrtausend langer geistiger Culturarbeit beinahe unverändert aus den Urzeiten her festgehalten hat (?), und welche in sogenannten civilisirteren Zeiten höchstens mit dem glänzenden Firniß von geordneteren Formen und idealer klingenden Worten umhüllt worden sind." „Wir müssen es eingestehen, trotz Christenthum (?) und Philosophie sind wir eigentlich noch Wilde geblieben." — Diesen verderblichen Einflüssen materialistischer Grundsätze sollen die Gesellschaften für ethische Cultur entgegenarbeiten. Ihr Zweck ist, wie es in den Satzungen der Union of the Societies for ethical culture heißt, „Veredelung des moralischen Lebens der Mitglieder der Gesellschaften und der Gemeinwesen, denen sie angehören".

Außer der Reaction gegen die übertriebene Bevorzugung der empirischen Wissenschaften liegt jedoch, wie Gutberlet in seinem so verdienstlichen Werke „Ethik und Religion" (S. 1 f.) sehr richtig bemerkt, dieser Bewegung für ethische Cultur ein tieferes, von manchen neueren Ethikern vielleicht selbst nicht beachtetes Moment zu Grunde — nämlich die religionslose Weltanschauung. „Sittlichkeit," sagt er, „hat immer als der werthvollste Besitz der Menschheit gegolten und diesen kostbaren Schatz droht die gottentfremdete Wissenschaft der Welt zu rauben. Nicht bloß, weil die Sittlichkeit geschichtlich immer in innigster Beziehung zur Religion gestanden und folglich mit dieser auch jene zum Falle kommt, sondern noch mehr darum, weil das Grundprincip des Darwinismus im directen Gegensatz zum Sittengesetz steht. Hellwald und Gesinnungsgenossen haben es unumwunden eingestanden, daß der Kampf um's Dasein, die Vergewaltigung des Schwächeren durch den Stärkeren, das Fortbildungsprincip wie in der Natur, so im Menschenleben ist . . . Dabei bleibt es immer die Hauptaufgabe, eine Sittlichkeit auf rein naturalistischer Grundlage, ein Sittengesetz ohne Gott begreiflich zu machen. Daß dies die eigentliche Tendenz der neueren Ethik ist, wird ihr Geschichtschreiber Fr. Jodl

nicht müde, zu wiederholen und durch die Darlegung der ethischen Systeme zu constatiren."

Und dies ist das Tieftraurige in den Bestrebungen der Gesellschaft für ethische Cultur, daß sie in letzter Linie nur Propaganda für den Atheismus macht, wie es übrigens schon aus dem innigen Zusammenhange der Bestrebungen dieser Gesellschaft mit denen der Freimaurerei nur zu erklärlich ist[1]). Die unabhängige Moral kann logisch und objectiv nur auf dem Standpunkte des Atheismus oder Pantheismus vertreten werden. Das Eintreten für diese Moral ist aber, wie uns Prof. Gizycki im Anschlusse an das erwähnte Rundschreiben und den § 1 der Statuten der D. G. E. C. versichert, die Voraussetzung und Hauptaufgabe dieser Gesellschaft. Sollten sich die geistigen Leiter der Gesellschaft nicht klar darüber sein, daß sie damit dem Atheismus dienen und alle Religion im Grunde vernichten? Wir können es kaum glauben. Sollten sie ernstlich der Ansicht sein, mit den Bestrebungen für eine ethische Cultur, welche auf die autonome Moral sich gründet, aus dem Sumpfe des Materialismus herauszukommen oder ihre Mitglieder vor den verderblichen Einflüssen, welche materialistisch-darwinistische Principien auf das sittliche Leben ausüben, zu bewahren, dann sind sie mit Blindheit geschlagen. Auch die schönen Phrasen, daß „keine ächte Religiosität von den ethischen Gesellschaften zu leiden habe", ändern daran nichts. Die autonome Moral ist und bleibt Atheismus oder Pantheismus und diese führen consequent wieder zum Mate-

1) Ueber diesen Zusammenhang zwischen den Bestrebungen der Gesellschaften für ethische Cultur und denen der Freimaurerei vergleiche man die trefflichen Artikel in Bd. 44 der Stimmen aus Maria Laach, besonders S. 390. Uebrigens wird in den „Vorbereitenden Mittheilungen" der Gesellschaft dies ausdrücklich anerkannt. Dort heißt es im „Schlußwort" (S. 28): „Am nächsten liegt uns die Erinnerung an das Aufleben und die Ausbreitung ethischer Bestrebungen in Gestalt der Freimaurerei .... Die Grundsätze der Freimaurerei sind zweifellos den Bestrebungen, mit denen jetzt die Menschheit einen neuen und breiteren Boden friedlicher Verständigung mitten in der allgemeinen Verfeindung zu finden bemüht ist, nahe verwandt. Es handelt sich aber jetzt um eine noch umfassendere Hervorhebung dessen, was die Menschen verbindet, und um entsprechende Zurückdrängung dessen, was sie trennt."

rialismus, dem Grabe aller Religion und gesunden Vernunft. Factisch hat ja auch die Entwickelung der modernen Philosophie von Kant, dem Hauptvertreter und Begründer der autonomen Moral, durch Fichte, Schelling, Hegel und deren Epigonen zum Materialismus oder, wie man jetzt etwas euphemistischer sagt, zum Monismus geführt.

2. Aufrichtig bedauern wir aber vor allem jene Mitglieder der D. G. E. C., welche die letzten Ziele der Bewegung nicht kennen und sich durch die schönen Verheißungen der Pflege des Heilig-Menschlichen, der Versöhnung aller Gegensätze, der Veredelung des moralischen Lebens und wie die schillernden Phrasen alle heißen, für die Zwecke dieser Gesellschaft gewinnen lassen. Wir reden hier nicht von Katholiken. Für diese gibt es gewiß keine Entschuldigung, wenn sie sich von ihrer Religion abwenden und in den Bestrebungen der Gesellschaften für ethische Cultur etwas Besseres zu finden hoffen, als die katholische Religion ihnen bieten kann. — Sie sollen nur ihre Religion richtig kennen lernen und nach ihren Grundsätzen leben, so haben sie in den Dogmen des katholischen Glaubens die stärksten und edelsten Motive zur sittlichen Veredelung, in den Heiligen der Kirche die schönsten Ideale zur Uebung jeglicher, auch der rein menschlichen Tugenden. Leben sie solchen Grundsätzen und Beispielen entsprechend, so wird ohne weiteres das Ziel der Gesellschaften für ethische Cultur erreicht, nämlich jener Zustand, „in welchem Gerechtigkeit und Wahrhaftigkeit, Menschenliebe und gegenseitige Achtung walten“[1]). Anders liegen die Verhältnisse bei Nichtkatholiken. Hier können wir es wohl begreifen und, wie uns scheint, auch zum großen Theil entschuldigen, wenn sie die Sittlichkeit außerhalb ihrer Religion suchen. Können sie doch unmöglich in ihrer Confession das finden, was Geist und Herz vollkommen befriedigt; begegnen ihnen ja geradezu widersinnige und der Sittlichkeit hohnsprechende Lehren in derselben. Wir verweisen nur auf die Lehren der Reformatoren über die Vernunft, die Willensfreiheit und die guten Werke. Spricht es nicht aller gesunden Vernunft Hohn, wenn Luther sagt: „Die Vernunft ist mit ihrem Treiben ärger, als alle Sünde[2])?“

---

1) Vgl. § 1 der Statuten der D. G. E. C.

2) Luther's Werke (Altenb. Ausg.) VIII, 511.

„Du hast einen freien Willen, die Kühe zu melken, ein Haus zu bauen, aber nicht weiter; darum verwerfe und verdamme ich als eitel Irrthum, alle Lehre, so unseren freien Willen anerkennt." „Willst du nicht gegen das Evangelium fehlen, so hüte dich vor den guten Werken, fliehe sie wie die Pest!" [1]) — Müssen solche Aeußerungen nicht jedes gesunde sittliche Gefühl empören? Kann man sich wundern, wenn bei Betrachtung solcher Lehren viele mit Diesterweg ausrufen: „Das alles geht nicht mehr, geht eben nicht mehr [2])." Ist es zu verwundern, wenn solche Leute außerhalb dieser Religion einen gemeinsamen Boden suchen zum Wirken an der eigenen Veredelung und zum Zusammenwirken für die Veredelung ihrer Mitmenschen, wie die Noth der Zeit es immer dringender heischt? Von da aber bis zur Annahme, daß Sittlichkeit von der Religion überhaupt unabhängig sei, ist nur ein Schritt. Da diesen Leuten die Religion concret nur in ihrer Confession gegenüber tritt, die katholische Religion nur im Zerrbilde, das dieselbe als noch unsinniger und unsittlicher erscheinen läßt, denn die eigene — ist es da zu verwundern, wenn man die Ansicht, Sittlichkeit hat mit Religion nichts zu schaffen, als sehr plausibel ansieht?

Das ist, wie uns scheint, die psychologische Erklärung für den Standpunkt so vieler Mitglieder der D. G. E. C., welchen die volle Tragweite der unabhängigen Moral nicht zum klaren Bewußtsein kommt. Dies ist auch die Erklärung dafür, daß so viele sich für die spießbürgerliche Auffassung von Religion und Moral, wie sie der Rationalismus gibt, begeistern können. „Je mehr," sagt P. Weiß [3]) treffend, „edlere Geister sich von jener verkehrten Auffassung des Glaubens, welche die ersten Zeiten der Reformation kennzeichnet, abgestoßen fühlen mußten, um so empfänglicher waren sie für dieses neue Evangelium von einer rein bürgerlichen Rechtschaffenheit, die man unabhängig vom Glauben verwirklichen könne... Luther verzichtet auf bürgerliche Tugend und natürliche Gerechtigkeit, wie auf den Gebrauch der Vernunft, wogegen der Rationalismus, unzweifelhaft mit mehr Recht, lieber das Prunken

---

1) Vgl. Briefe aus Hamburg. S. 382.

2) Jahrbuch für Lehrer 1852. S. 58.

3) Apologie 3. S. 329.

mit einer uns fremden, nur von außen angedachten, uns stets fremd bleibenden, himmlischen Gerechtigkeit wegwirft und sich auf die Pflege der rein bürgerlichen Pflichten ohne alle und jede Rücksicht auf etwas Höheres beschränkt."

In der Erklärung dieses Standpunktes so mancher Nichtkatholiken liegt gewiß auch ein gutes Stück der Entschuldigung desselben und glauben wir, daß Gott, der jedes Fünklein guten Willens nicht unbeachtet läßt, gar manche, die auf diesem Standpunkte aufrichtig an ihrer Selbstveredelung arbeiten, zur vollen Wahrheit führen wird. In diesem Sinne, aber nur in diesem stimmen wir dem zu, was in dem Artikel „Ethische Cultur als das wichtigste Bedürfniß der Zeit" gesagt wird: „Gerade dadurch, daß die ethischen Gesellschaften die außerhalb der Kirche Stehenden unabhängig von allen historischen und religiösen Dogmen und Heilshoffnungen zu sittlichen Idealen führen und in sittlicher Hingabe und Kraftentfaltung festigen — dadurch allein werden viele auf dem edelsten Wege innerer Läuterung wieder zu religiösen Gedankenkreisen zurückgeführt werden[1])."

3. Wenn wir uns die Beantwortung der beiden Fragen: Was verstehen Sie unter Religion? Glauben Sie, daß es eine von der Religion unabhängige Moral geben kann? näher ansehen, so zeigt sich vor allem, welch' eine Ideenverwirrung und Uneinigkeit auf diesem Gebiete herrscht. Keiner harmonirt mit dem andern in Bestimmung der Begriffe von Religion und Sittlichkeit. Quot capita tot sensus! Einige Proben mögen das Gesagte illustriren, wobei wir drei Fragen zur bessern Uebersicht scheiden: 1) Begriff der Religion, 2) Begriff der Sittlichkeit, 3) Verhältniß beider.

Professor Dr. theol. Pfleiderer, Ordinarius der Theologie in Berlin, schreibt entsprechend den Sätzen, welche er seinen Zuhörern im Colleg zum Besten gibt und indem er auf die weitere Ausführung in seiner „Religionsphilosophie" verweist, betreffs des ersten Punktes: „Religion ist das Gefühl der Lebensgebundenheit an den weltbeherrschenden Willen und die Hingabe des eigenen Willens an diesen."

Der dänische Philosoph Höffding meint: „Das Wesentliche aller Religion finde ich in dem Gefühl der Abhängigkeit gegenüber

---

1) Die ethische Bewegung in Deutschland S. 12 f.

der Welt oder dem, was als das in der Welt Herrschende angesehen wird."

Herbert Spencer, „der berühmteste contemporäre Philosoph", antwortet: „Im ersten Theile meines Werkes ‚Erste Principien' ist die allgemeine Schlußfolgerung diese, daß es in allen Religionen ein Element gibt, welches überleben wird, und daß, wenn die mannigfachen unhaltbaren Dogmen der verschiedenen Religionen weggefallen sind, das ihnen allen gemeinsame Bewußtsein zurückbleiben wird — das Bewußtsein einer Macht, welche sich uns in der Welt der Dinge, wie in der Welt der Gedanken offenbart, und welche wir niemals werden zu begreifen vermögen, während wir ihres Daseins immer bewußt bleiben [1])."

Ein anderer, der englische Philosoph Leslie Stephen, meint: „Eine Religion, scheint mir, kann entweder als eine Philosophie oder als eine sociale Kraft aufgefaßt werden. Als eine Philosophie ist sie ein System von Glaubensvorstellungen in Bezug auf gewisse letzte Facta des Universums und des Menschen Verhältnisse zur Welt und zu seinen Nebenmenschen. Als eine sociale Kraft setzt sie eine Gesellschaft oder Kirche voraus. Das Bekenntniß der Kirche bringt die Philosophie zum Ausdruck, welche von den Mitgliedern der Kirche als wahr angenommen wird; und die Hauptfunctionen der Kirche, ihr Cultus und ihre Disciplin, setzen einen Glauben an das Bekenntniß voraus. Der Cultus verliert seine Bedeutung und die Disciplin wird unwirksam, wenn an das Bekenntniß nicht mehr geglaubt wird. Die Philosophie wiederum hat ein gewisses moralisches Element. Sie schließt den Glauben ein, daß gewisse Arten des Verhaltens recht oder unrecht sind; und insoweit dieser Glaube wirklich von der Annahme des Bekenntnisses abhängt, muß das Schwinden des Glaubens an dieses Bekenntniß den Verfall der entsprechenden Moralität zur Folge haben."

Herr General K. F. Schott in Berlin schreibt: „Religion ist ein Fremdwort, und wird daher, wie es den Fremdwörtern gewöhnlich ergeht, von jedem anders aufgefaßt. Kant, Schelling, Hegel, Schleiermacher und wie sonst noch unsere verstorbenen großen Geister heißen mögen, alle haben eine nur ihnen gehörende Erklärung des Wortes Religion. Von den hervorragenden Zeitgenossen

1) Ethische Cultur Nr. 42, S. 333.

gilt dasselbe. — Vergleicht man nun die verschiedenen Anschauungen, so findet man in ihnen etwas, was allen gemeinschaftlich ist, und dieses Gemeinschaftliche dürfte dem Wesen der Religion am besten entsprechen. Dasselbe besteht darin, daß Religion Sache unseres Gemüthes ist, daß sie eine Erhebung des Herzens über das Niedrige und Gemeine bedeutet. Sie ist ein Aufschwung unserer Gedanken zum Edlen und Erhabenen, ein Wollen und Streben unseres ganzen Ichs nach etwas Höherem und Besserem. Danach kann es in Wirklichkeit nur Eine Religion geben, die unabhängig von jedem Glaubensbekenntnisse, wie von allem gelehrten Wissen ist. Schleiermacher, der geistreichste und gemüthvollste Gottesgelehrte des Jahrhunderts, hat daher auch das Wort Religion durch ‚Frömmigkeit‘ übersetzt. Was Frömmigkeit ist, weiß jeder Deutsche, und unser Volk unterscheidet ganz genau wahre Frömmigkeit von Scheinfrömmigkeit und Frömmelei; fragt man es aber nach dem Wesen der Religion, so erhält man keine befriedigende Antwort, und wahre und falsche Religion ist ihm etwas ganz anderes, als wahre und falsche Frömmigkeit; es hält stets, wie es leider auch noch der Staat thut, das Glaubensbekenntniß für das Wesen der Religion. — Das Wort Religion ist erst seit dem 16. Jahrhundert in Deutschland in Gebrauch gekommen; besser wäre es für uns, wir hätten dafür das Wort Frömmigkeit gewählt; so manches Unheil wäre uns dadurch erspart worden.“

Radical verfährt Herr Liebknecht: „Unter Religion kann ich, ohne der Sprache und der Volksauffassung Gewalt anzuthun, nur den Glauben an Uebersinnliches, der Natur und den Naturgesetzen Widersprechendes verstehen. Von einer Religion des Socialismus, obgleich ich den Ausdruck selber gebraucht habe, kann nur im figürlichen Sinne die Rede sein.“

Eine gleiche Verworrenheit und Uneinigkeit herrscht betreffs des Begriffes der Sittlichkeit.

Herrn Pfleiderer ist sie „das durch die Idee des Menschen normirte Handeln in der menschlichen Gesellschaft“; Professor Paulsen definirt die Moralphilosophie als „die Wissenschaft von den Lebensbedingungen des Menschen als geschichtlich socialen Wesens“, die keiner „bestimmten metaphysischen Voraussetzungen über die Natur des Universums bedarf, die Natur des Menschen als geschichtlich socialen Wesens zum Ausgangspunkt nimmt“. —

Wir übergehen ganz confuse Auseinandersetzungen, wie die des Lic. theol. Schrempf[1]).

Dem entsprechend gleichen denn auch die Ansichten über das Verhältniß von Religion und Sittlichkeit einem chaotischen Wirrwarr. Herr Liebknecht findet einen directen Gegensatz beider und orakelt in seinem bekannten Ton, daß die Moral mit der Religion gar nichts zu thun habe, ja als Product der Cultur mit der ihrem ganzen Wesen nach culturwidrigen Religion unvereinbar sei. Spencer erklärt die Sittlichkeit total unabhängig von der Religion, Schrempf erklärt die Moralität der Religion nicht unter-, sondern beigeordnet. Herr Professor Dr. Steinthal sagt: „Man mag die Religion definiren, wie man will, und auch das Verhältniß zwischen derselben und der Moral, wie man will — wenn man nicht zugesteht, daß die Moral primärer als die Religion, dieser Gesetze und Grenzen vorzuschreiben hat: so ist die Religion Aberglaube." Herr General Schott meint, „für gebildete Männer, die sich in angenehmen Verhältnissen befinden, ist es ein Leichtes, sittlich zu bleiben, ohne religiös zu sein. Für unsere Jugend aber bedarf es, um sittlich zu werden, des religiösen Aufschwunges, der Begeisterung für edlen Lebenswandel, um den Versuchungen zum Niederen zu widerstehen. Auch unsere Künstler und Dichter vermögen ohne Begeisterung für das Hohe und Schöne nichts Hervorragendes zu leisten. Diese Begeisterung ist die Grundlage aller Religion." — Pfleiderer endlich ist der Ansicht, die sittliche Gesinnung als Ganzes beruhe auf Religion, aber die inhaltliche Regelung der besonderen Pflichtverhältnisse könne nicht von irgend welcher religiösen Autorität abhängig gemacht werden. — Wir sagen mit Gutberlet: „Und aus einem solchen Chaos soll die Menschheit sich ihre Motive zu sittlichem Handeln entnehmen, sie soll sich in der wichtigsten aller menschlichen Angelegenheiten durch widersprechende Ansichten von Philosophen leiten lassen? Wenn je, so trifft gerade in unserer Zeit zu, was Paulus von der Nothwendigkeit einer Autorität in der Kirche sagt, wir würden ohne sie von jedem ‚Winde' der Lehre hin und her getrieben[2])."

---

1) Vgl. Ethische Cultur Nr. 42, S. 332.

2) Ethik und Religion S. 279.

4. Wie in aller Welt ist eine solche Ideenverwirrung bei gebildeten, ja gelehrten Männern und das in den einschneidendsten Fragen nur möglich? Der nächste Grund hierfür liegt unseres Erachtens in dem Mangel einer tüchtigen philosophischen Bildung, der leider heutzutage auch im Kreise der Gebildeten, ja sogar der eigentlichen Gelehrten zu beklagen ist. Es ist nur zu wahr, wenn P. Granderath schreibt: „Dank unseren ‚großen‘ Philosophen, die da groß waren im Zerstören und groß durch die Kühnheit ihrer Versuche, aus unverständlichen und widersinnigen Phrasen immer neue Systeme aufzubauen, die dann wegen innerer Widersprüche immer wieder bald zerfielen, war bis vor wenigen Jahrzehnten die Philosophie dem allgemeinen Gespötte anheimgefallen. In neuerer Zeit ist besonders auf katholischer Seite die Achtung vor wahrer Philosophie wieder gestiegen. Aber als die heutigen Wortführer in den verschiedenen Disciplinen in die Wissenschaft eingeführt wurden, stand es ja auf unseren Universitäten jämmerlich mit den Vorlesungen über Philosophie. Die Geschichte der Philosophie und eine Kritik, welche die Unhaltbarkeit aller Systeme derselben nachwies, vertrat vielfach ihre Stelle. Manche Gelehrte unserer Zeit verrathen in ihren Werken eine ganz vorzügliche philosophische Begabung. Aber sie sind auf dem Gebiete der Philosophie Autodidacten.“ Daß dies Urtheil zutreffend ist, zeigt die Unklarheit und Verworrenheit der Begriffsbestimmungen, der Mangel an richtiger Unterscheidung, die Seichtigkeit des Räsonnements, wie das alles in den Antworten auf die oben erwähnten Fragen klar zu Tage tritt. Welch ein Wirrwarr schon in der Bestimmung der Begriffe! Die so scharf geschliffenen Begriffe und Kunstausdrücke der alten Philosophie, die Frucht einer Denkarbeit von vielen geistesscharfen Geschlechtern, hat man als unbrauchbaren „scholastischen Kram“ weggeworfen. Statt dessen schafft sich jetzt jeder seine eigene Terminologie, die meist viel barbarischer ist, als die „Barbarismen“ der Scholastik, jeder schafft neue Kunstausdrücke, die weit unbestimmter, unzutreffender sind, als die alten so stahlhart und schneidig geschärften Worte. Daher die reinste Sprachverwirrung selbst bei den wichtigsten Begriffen, wie in unserm Fall bei den Begriffen von Religion und Sittlichkeit. In der Naturwissenschaft überläßt man es doch nicht jedem Gelehrten, nach eigenem Gutdünken die Begriffe von Electricität,

Energie u. s. f. zu fixiren, sondern hält sich an allgemein angenommene Begriffe und Definitionen. In der Philosophie und Theologie aber soll jeder das Recht haben, die Münzen zu prägen für den Weltverkehr, d. h. die Begriffe zu definiren. Das muß zur Fälschung der Begriffe und zu einer unabweisbaren Sprach- und Ideenverwirrung führen.

Jedoch ist der tiefste Grund dieser Zerfahrenheit wo anders zu suchen und zwar in der Preisgabe der religiösen Einheit, in der Verwerfung der unfehlbaren Lehrautorität der Kirche. — Freilich werden unsere modernen Philosophen eine solche Behauptung mit einem spöttischen, ja höhnischen Gelächter aufnehmen. Sie werden uns entgegenhalten: Was hat die Begriffsverwirrung in Fragen, welche der Philosophie, der rein natürlichen Ordnung angehören, mit der Preisgabe der unfehlbaren Lehrautorität zu thun? Das heißt doch vollständig disparate Dinge miteinander verbinden und theologische Lieblingsmeinungen mit den Haaren herbeiziehen! Doch diese Dinge sind nicht so disparat, wie es bei oberflächlicher Betrachtung scheinen möchte. — Gewiß gehört die Bestimmung der Begriffe von Religion und Sittlichkeit nicht ausschließlich der übernatürlichen Ordnung der Offenbarung und der religiösen Lehrautorität an. Die reine Vernunft kann an sich diese Begriffe richtig feststellen und die Philosopie, speciell die Moralphilosophie thut es aus reinen Vernunftprincipien. Trotzdem bleibt es wahr, daß die richtige Auffassung dieser so wichtigen Ideen ohne Offenbarung und deren Stütze, der unfehlbaren Lehrautorität, niemals sicheres Gemeingut der Menschen geworden und geblieben wäre. Weder die alte vorchristliche Philosophie, noch die moderne antichristliche Philosophie ist je im Stande gewesen, die so wichtigen Grundwahrheiten des religiösen und sittlichen Lebens außer allen Zweifel festzustellen, noch weniger sie zum festen Gemeingute des Menschen zu machen. Sehr treffend sagt Hake: „Wie die antike Philosophie, hat auch die von der Offenbarung losgelöste Philosophie der letzten Jahrhunderte sich ganz unfähig erwiesen, als Lehrerin der Menschheit aufzutreten und die wahre Religion und Sittlichkeit zu begründen. Ausgehend von dem absoluten Zweifel, blieb sie in steten Wandlungen begriffen, zertrümmerte der Reihe nach ihre neuen Systeme ebenso schnell, als sie dieselben aufgebaut hatte, gleich dem Kronos,

der seine eigenen Kinder gleich nach der Geburt wieder verschlang. Sie ist, wie die antike Philosophie, voll von Widersprüchen und in unversöhnliche Gegensätze gespalten. Abgefallen von der geoffenbarten Religion, ist sie in alle Irrthümer der alten Philosophie zurückgefallen und in ihrer consequent fortschreitenden negativen Entwickelung endlich in den Materialismus ausgelaufen, der nichts anderes ist, als Verzweiflung an aller höheren Wahrheit und ein Hohn auf den gesunden Menschenverstand. „Das ist die Marotte des Selbstdenkens," sagt auch Hegel, „daß immer einer Abgeschmackteres vorbringt, als der andere." Man rühmt zwar die schöne Moral der neueren Philosophie, aber „diese Moral", bekennt Rousseau, „war christlich, ehe sie philosophisch war." Auch Kant räumt ein, „daß, wenn das Evangelium die allgemeinen sittlichen Grundsätze in ihrer ganzen Reinigkeit nicht vorher gelehrt hätte, die Vernunft bis jetzt sie nicht in solcher Vollkommenheit würde eingesehen haben[1])."

Diese Erwägung bildet ja ein wichtiges Moment in dem bekannten Beweis des hl. Thomas für die moralische Nothwendigkeit der Offenbarung[2]), dessen Hauptgedanken das Vaticanum in der schönen Abhandlung über die Offenbarung[3]) aufgenommen hat mit den Worten: „Dieser göttlichen Offenbarung ist es zuzuschreiben, daß das, was in den göttlichen Dingen an und für sich der menschlichen Vernunft nicht unzugänglich ist, auch in dem gegenwärtigen Zustande des Menschengeschlechtes von allen ohne Schwierigkeit, mit zweifelloser Gewißheit und ohne irgend welche Beimischung eines Irrthums erkannt werden kann." Haben wir nicht im Resultat der Rundfrage der D. G. E. C. einen neuen Beweis für diese Wahrheit?

5. Zum Schlusse der allgemeinen Reflexionen über die Rundfrage der D. G. E. C. noch einige Bemerkungen über die Adressaten, an welche die beiden Fragen gerichtet sind.

„An Theologen, Philosophen, Naturforscher, Juristen, Staatsmänner, Abgeordnete, Großindustrielle, Maler, Bildhauer und Dichter war das Schreiben versandt worden." Sind das, so fragen

1) Hake, Handb. der allg. Religionswissenschaft 2. S. 32.

2) Vgl. C. Gent. l. 1, c. 4.

3) Cf. Sessio III, cap. 2 (Denzinger, Enchiridion no. 1635).

wir erstaunt, die legitimen Richter in solchen Fragen? Maler, Bildhauer, Dichter? Wem fällt da nicht der alte Horaz ein: Pictoribus atque poetis quidlibet audendi semper fuit aequa potestas? Der eine der beiden Dichter, bezw. Romanschriftsteller, von dem eine Antwort einlief, P. Heyse, schreibt: „Die beiden Fragen, die Sie mir vorlegen, habe ich bereits so ausführlich beantwortet in der Form, die dem Dichter angemessen ist, der nicht wissenschaftliche Definitionen geben, sondern Ideen in lebendigen Gestalten aussprechen soll, daß Sie mir erlauben mögen, nur anzuführen, wo jene Antworten zu finden sind. Meinem ersten Roman ‚Kinder der Welt' liegt die Ueberzeugung zu Grunde, daß die sittliche Gesinnung des Menschen unabhängig sei oder sein sollte von seinen metaphysischen Vorstellungen, und was ich unter Religion verstehe, ist in meinem ‚Merlin' unumwunden zur Sprache gekommen. Da meine gesammte dichterische Lebensarbeit im Dienste der ethischen Cultur gestanden hat, werden diejenigen Ihrer Leser, denen ich kein Fremder geblieben bin, über meine Stellung zu jenen Fragen nicht im Zweifel sein." Arme Menschen, die nach diesen Romanen ihr sittliches Verhalten regeln, ihre Ansichten über Religion und Sittlichkeit sich bilden sollen!

Auch Naturforscher sind als Experten in dieser Frage geladen. Ein berühmter philosophischer Naturforscher erwiederte, die beiden Fragen lägen „seinem gewohnten Gedankenkreise so fern", daß er bedauere, von ihrer Beantwortung Abstand nehmen zu müssen[1]). So betrübend an diesem Geständnisse die zur Schau getragene Gleichgiltigkeit betreffs so wichtiger Lebensfragen ist, so verständlich ist es andererseits, daß ein Naturforscher die Antwort auf diese Fragen nicht philosophisch genau fixiren kann. Und nun gar Großindustrielle und Abgeordnete! Sind diese etwa die berufenen Richter in solchen Angelegenheiten? Man wird vielleicht entgegnen, Religion, Sittlichkeit sind Ideen, die zum Gemeingut der Menschheit gehören, jeder Gebildete muß doch Aufschluß geben können, welche Anschauung er betreffs dieser Ideen hat. — Was ist denn aber damit gewonnen, daß wir die Ansichten von vierzig Männern verschiedenster Berufe über diese Fragen hören? Herzlich wenig. Wir wissen es ja ohnedies, daß die Ansichten der ethischen

1) Vgl. Ethische Cultur Nr. 41, S. 323.

Gesellschaft über die unabhängige Moral weit genug verbreitet sind, gerade so gut wie die Ansichten des Darwinismus und Materialismus. Oder soll damit ein Präjudiz geschaffen werden gegen die Vertreter der gegentheiligen Ansicht? Selbst wenn die vierzig Männer, an welche diese Anfrage gerichtet wurde, alle übereinstimmten in ihren Ansichten und deren Begründung (was durchaus nicht der Fall ist), könnte dies kein Präjudiz zu Ungunsten der gegentheiligen Ansicht schaffen. Um so weniger ist dies der Fall, da fast die Hälfte keine Antwort gegeben und die übrigen nicht einmal übereinstimmen. Und diesen wenigen könnten wir eine bedeutend größere Anzahl entgegenstellen, welche an der wesentlichen Verbindung von Religion und Sittlichkeit festhalten.

Doch so wird die Frage überhaupt nicht gelöst. Nicht durch ein suffrage universel, sondern durch genaue Bestimmung der Begriffe, durch Befragung der allgemeinen sittlichen Ueberzeugung, durch gewissenhafte Prüfung der Gründe pro et contra. Das ist aber nicht Sache eines jeden, auch nicht einmal eines jeden Gebildeten. Das ist Sache der Fachmänner und diese sind Philosophen, besonders Moralphilosophen, und Theologen. Schon allein die Begriffsbestimmungen erfordern große Vorsicht und philosophische Fachkenntnisse. Mit Recht weist Balmes in seinem vortrefflichen Büchlein El criterio[1]) auf ungenaue Definitionen als auf eine Hauptquelle der Irrthümer und falschen Auffassungen der Dinge hin. Er sagt: „Scheinbar gibt es nichts Leichteres, als ein Wort zu definiren, denn es ist natürlich, anzunehmen, daß der Sprechende das, was er sagt, weiß; jedoch beweist die Erfahrung, daß dem nicht also ist. Die Menschen, die es verstehen, den Sinn der von ihnen gebrauchten Worte genau zu bestimmen, sind ziemlich selten. Die Verwirrung in den Ausdrücken erwächst aus der Verwirrung der Ideen und vermehrt sie ... Es gibt in allen Sprachen unbestimmte, zu allgemeine, schlecht definirte Ausdrücke. Jeder übersetzt sie von seinem Gesichtspunkte aus; vielfältig wie das Gefühl, welches sie deutet, sind sie ein Gegenstand der Verzweiflung für die Logik und scheinen erfunden zu sein, um alles zu verwirren.“ Man vergleiche unsere obigen Bemerkungen (S. 126) und die interessante Antwort des Generals

---

1) Deutsch: Der Weg zur Erkenntniß des Wahren S. 91.

Schott, die bestätigen, was Balmes sagt. — Läßt man bei Begriffsbestimmungen der Naturwissenschaft den naturwissenschaftlichen Fachmännern das Wort, hält man nicht Umfrage bei Malern, Bildhauern, Dichtern, Großindustriellen, Abgeordneten, um z. B. die Begriffe von Kraft und Stoff und deren Verhältniß klarzulegen, so überlasse man es auch allein den Moralphilosophen und Theologen, auf die Frage zu antworten: „Was ist Religion, was ist Sittlichkeit, welches ist ihr gegenseitiges Verhältniß?"

Aufgefallen ist uns, daß unter den Antworten zwar solche von protestantischen Theologieprofessoren und Moralphilosophen, aber keine einzige von einem überzeugt katholischen Philosophie- oder Theologieprofessor sich findet. — Das legt die gegründete Vermuthung nahe, daß an solche die Anfrage nicht gesandt wurde. Und dann wäre die zur Schau getragene Unparteilichkeit, die darin sich zeigen soll, daß die Adressaten nicht Mitglieder der Gesellschaft für ethische Cultur sind, doch sehr fadenscheinig. — Warum hat man, wie es nur zu wahrscheinlich ist, nicht an Männer, wie Gutberlet, Cathrein u. a., diese Frage gerichtet? Zweifelt man an deren wissenschaftlicher Tüchtigkeit? Sollte es der Fall sein, dann gewiß mit Unrecht. Gutberlet speciell hat die ganze Frage durchaus gründlich und mit Berücksichtigung der modernen Ethik in ihren Hauptvertretern ausführlich behandelt in seinem verdienstvollen Werke „Ethik und Religion". Er wäre also jedenfalls ein berufener Richter gewesen in dieser Sache. Oder fürchtet man, diese Herren seien nicht vorurtheilsfrei, sie wären blind beeinflußt durch ihren „theologischen" oder „kirchlichen" Standpunkt? — Behauptet wird das freilich oft, so von den Professoren Gizycki und Paulsen gegen Cathrein. Doch das sind leere Phrasen, wie P. Cathrein treffend nachgewiesen hat[1]). Wird nur der Name Gottes genannt, vom Dasein Gottes geredet, so sind die Vertreter der autonomen Moral gleich bei der Hand mit der Phrase vom „kirchlichen Standpunkt", „theologischen Standpunkt", „Moral auf Theologie gegründet", „theologischer Begründung der Sittlichkeit" &c. Das Dasein Gottes ist aber eine Wahrheit der Philosophie und wird rein philosophisch bewiesen, ebenso auch die wesentliche Verbindung von Sittlichkeit und Religion. Nicht katholische Philo-

1) Vgl. Moralphilosophie 2. Aufl. Vorrede und S. 311.

sophen stehen also auf einem Standpunkte der Voreingenommenheit, sondern gerade die Vertreter der autonomen Moral, wie P. Cathrein durchaus schlagend darthut[1]). Aber daran schleichen die prätensiösen Herren mit vornehmer Ignorirung vorbei[2]). Das ist die gerühmte „Vorurtheilslosigkeit" der ungläubigen Philosophie. Es fällt uns ein treffendes Wort eines unserer Freunde ein, der zu sagen pflegt: „Ohne Vorurtheil urtheilen heißt nur zu oft unbeeinflußt sein von Sachkenntniß."

(Fortsetzung folgt.)

X.

Das Septililium der seligen Dorothea von Montau.

(Von Joseph Kolberg.)

Der unbekannte Verfasser des tractatus de passione Domini super Ego sum vitis, auch Vitis mystica genannt (Migne, ser. lat. Tom. 184, p. 635), schildert im Verlaufe seines anmuthigen Tractats die Lilie als Sinnbild der jungfräulichen Keuschheit. Die weiße, glänzende und dehnbare Wurzel der Pflanze weise hin auf die guten Gedanken im Herzen des Keuschen, die ein fröhliches und sanftes Gemüth erzeugen. Wie aus der Wurzel der starke Stengel geradezu zum Himmel emporwachse, so entspringen dem reinen Gemüthe die guten Gedanken, welche sich in Beständigkeit und Treue einzig auf Gott und die göttlichen Dinge hinrichteten. Wenn die Blätter der Lilie um die Wurzel herum reichlicher sitzen und sich nach oben zu am Stengel mehr verlieren, so bedeute das die Sittsamkeit im Reden, welche im Laufe der Zeit durch die christliche Zucht mehr vervollkommnet würde. Was immer der Jungfräuliche spreche, sei heilsam für seine Umgebung, wie auch die Blätter der Lilie die Kraft besäßen, Geschwüre zu heilen. Die Blume selbst mit ihrem lauteren Weiß sinnbilde die Jungfräulichkeit des Leibes und der Seele, ihre zur Erde geneigte Stellung erinnere an die Demuth, welche dem Jungfräulichen vor allem nothwendig

1) Das. S. 316, 2. — 2) Das. S. VIII.

sei. Auch die sechs Blumenblätter, sowie die sechs goldgelben Staubbeutel und der alles überragende Griffel finden ihre Deutung.

Aehnliches schwebte wohl dem Magister Johannes Marienwerder vor bei Abfassung des hochbedeutsamen Buches, dessen Besprechung die nachstehenden Zeilen gewidmet sein sollen. „Septililium," so sagt er in der Vorrede, „heißt das Buch, weil in ihm sieben sehr duftende und schöne Gnaden dargestellt werden, welche der seligen Frau Dorothea in hervorragender Weise geschenkt waren und welche durch die dreifache innere Kraft und die vierfache äußere Gestaltung der Lilie in passender Weise gesinnbildet werden. Die Lilie hat nämlich eine dreifache innere Kraft: sie erweicht die Härte des Herzens, drängt den Kummer zurück und besänftigt den Schmerz. Nach außen aber hat sie einen ganz geraden Stengel, eine herrliche Farbe, eine sehr schöne Blüthe und einen sehr angenehmen Geruch. So macht auch das vorliegende Werkchen, das Septililium, die Härte des Herzens weich durch die Charitas, über die in der ersten Abhandlung die Rede ist; es drängt den Kummer zurück durch den Trost des heiligen Geistes, worüber die zweite Abhandlung spricht; es besänftigt den Schmerz der Seele durch den Empfang der Eucharistie, worüber im dritten Theile gehandelt wird; es läßt den Geist gerade zum Himmel emporsteigen durch die Beschauung, worüber im vierten Theile gesprochen wird; es gibt nach der Entrückung der Seele und ihrer Rückkehr zu sich selbst aus der Region des Lichtes dem Angesichte die herrlichste Farbe, worüber in der fünften Abhandlung gehandelt wird; es schmückt das Gewissen und läßt es in schönster Weise durch die Vollkommenheit des christlichen Lebens aufblühen, worüber an sechster Stelle abgehandelt wird; es gibt der Seele den angenehmsten Wohlgeruch, indem es ihre Reinheit bewahrt durch das Bekenntniß auch der geringsten Sünden, worüber der siebente Tractat handelt." Damit ist zugleich die Eintheilung gegeben, welche dem Werke zu Grunde liegt.

Meister Johannes von Marienwerder (1343—1417), ehedem Professor an der Universität Prag, dann Domherr an der Cathedrale der preußischen Diöcese Pomesanien in Marienwerder, hatte dieses Werk zur weiteren Verherrlichung seiner hochbegnadigten Beichttochter, Dorothea von Montau, verfaßt. Im Jahre 1347 als Tochter eines wohlhabenden Bauern geboren, hatte diese, seit

frühester Jugend in innigster Vereinigung mit Gott lebend, zuerst als Ehefrau eines Danziger Schwertfegers oder Scheidenmachers, dann aber später als Wittwe und ganz besonders, seitdem sie völlig der Welt und all ihrer Lust entsagend mit Erlaubniß ihres Beichtvaters eine Clause im Dome zu Marienwerder bezogen hatte, außerordentliche Begnadigungen und mannigfaltige Offenbarungen erfahren, welche sie ihrem Beichtvater mittheilte und welche dieser, von der Wahrheit derselben überzeugt, sorgfältig aufgezeichnet hatte. Achtundvierzig Jahre alt war sie am 25. Juni 1394, dem letzten Tage der Frohnleichnamsoctave, gestorben, nicht an leiblicher Krankheit, sondern in herzbrechendem Verlangen nach dem Empfange der heiligen Eucharistie. Nun wollte Johannes dieses wunderbare, gottgeeinte Leben vor den Augen der staunenden Zeitgenossen enthüllen, um letztere zur Nachahmung der Tugenden der selig Dahingeschiedenen anzuspornen, um auch zugleich ein quellenmäßiges Actenmaterial für die in Rom anzustrebende Canonisation der Seligen zu liefern. Zwei Schriften hatte er zunächst zu diesem Zwecke verfaßt: eine größere Lebensbeschreibung, welche auch die äußeren Lebensverhältnisse Dorothea's in den Kreis der Darstellung gezogen hatte, dann das Buch von den Festen, welches ihre frommen Uebungen während der einzelnen Feste des Kirchenjahres nebst den entsprechenden Vorbereitungen und den damit verknüpften Erscheinungen und Offenbarungen enthielt. Das dritte Werk, das Septililium, sollte in eingehender Weise das innere Seelen- und Tugendleben Dorothea's darlegen.

In dankenswerther Weise hat Domcapitular Dr. Franz Hipler in Frauenburg von diesen drei grundlegenden Werken zur Beurtheilung des Lebens der Seligen zuerst das Septililium in den Analecta Bollandiana (tom. II—IV 1883—85) und auch im Sonderabdruck (Bruxellis, Typis Polleunis, Ceuterick et Lefébure 1885) neu herausgegeben. Aufgabe der nachstehenden Zeilen sei es, den nach mehr als einer Seite hin bedeutsamen Inhalt dieses Werkes auszüglich mitzutheilen und dadurch vielleicht den Einen und Andern unserer Leser zur Lectüre des in ascetischer, mystischer und selbst culturgeschichtlicher Hinsicht beachtenswerthen Buches anzuregen. Bei dem unruhigen Getriebe unserer Tage erweist es sich mehr denn je ersprießlich, auf die großen Vorbilder der Vorzeit hinzublicken, welche in Einsamkeit, Abtödtung und Gebet sich

läuterten, den göttlichen Eingebungen sich zugänglich machten und zur innigsten Willensvereinigung mit Gott sich emporrangen. Solche Bilder der Entsagung und inneren Heiligung strahlen wie das Morgenroth einer andern besseren Welt in diese dunklen irdischen Gefilde hinein, erfüllen das Herz mit Frieden und Freude und heben über manches irdische Wehe hinweg.

Den sieben Abhandlungen schickt Meister Johannes zunächst eine Vorrede voraus, welche, wie er ausdrücklich bemerkt, für alle seine Schriften über die Selige gelte, besonders aber für diese. Aehnlich wie Richard von St. Victor in seinem Tractate de gradibus charitatis, welchen Johannes kennt und citirt, gesteht letzterer bescheiden ein, daß er zwar selbst nur wenig Liebe besitze und daher wenig geeignet sei, die Sprache der Liebe nachzusprechen, welche der Herr zu seiner auserwählten Dienerin geredet, doch sei nun einmal ihm durch einen unerforschlichen Rathschluß des Himmels davon mehr als sonst Einem mitgetheilt worden; daher sehe er sich veranlaßt, diese ihm zu Theil gewordenen Offenbarungen auch weiteren Kreisen mitzutheilen. Außer ihm wüßten nur drei Personen, der Bischof Johannes Münz, der Dompropst Johannes Rymann und Magister Bertrand, von diesen Gnaden, welche Dorothea empfangen; daher könne auch Niemand, außer jenen, Dorothea und ihn selbst einer bewußten Unwahrheit zeihen. Ob die mitgetheilten Offenbarungen theologisch wahr seien, möge jeder nach Vernunft und Schrift prüfen, und wenn jemand etwas der heiligen Schrift Widersprechendes fände, so sei er seinerseits bereit, der Wahrheit die Ehre zu geben.

Gleich die erste Abhandlung über die Grade der Charitas verräth in Johannes den gründlich durchgebildeten Theologen. Schon die früheren Theologen hatten verschiedene Grade der Charitas angenommen. Lombardus hatte, gestützt auf eine Aeußerung des hl. Augustin (sup. 1. cap. Joan. tract. 5), in seinen Sentenzen (Lib. III, dist. 29) von einer charitas incipiens, perficiens, perfecta und perfectissima gesprochen, während der hl. Thomas bei drei Graden stillstehen zu müssen geglaubt hatte. Doch hatte auch er stillschweigend zugestanden, daß man noch mehr Grade der Charitas unterscheiden könne (II, II q. 24, a. 9 c. et ad 1). Während daher der hl. Bonaventura das eine Mal an der Definition des Lombarden festhält, unterscheidet er doch ein anderes

Mal sechs Grade der Charitas (de septem itineribus aeternitatis. dist. 5, a. 1. 3), welchen er dann die vier von Richard von St. Victor (tractatus de IV. gradibus violentae charitatis) aufgestellten Grade der charitas violenta als einer höheren Stufe der Charitas, charitas vulnerans, ligans, languens, deficiens, und fünf Grade der seraphischen Liebe anreihte. Mit Recht konnte daher Meister Johannes behaupten, es verstoße nicht gegen die Doctoren der Vorzeit, wenn er noch mehr Grade der Charitas aufstelle. Er nennt nachher deren sechsunddreißig und bemerkt ausdrücklich, daß diese Zahl die Fülle des Inhaltes und die vielseitigen Aeußerungen der Charitas noch keineswegs erschöpften, daß vielmehr darüber hinaus noch sehr wohl neue Grade der Charitas aufgezählt werden könnten. Diese von Johannes genannten Grade sind zum Theil nothwendige Eigenschaften der Charitas, die hier und da in besonders gesteigertem Maße sich merklich machten, zum Theil auch wirkliche Vollkommenheitsgrade derselben. Einzelne Bezeichnungen, welche körperlichen Dingen entlehnt sind, wollen in übertragenem Sinne verstanden werden. So spricht er z. B. von einer quellenden Liebe (charitas scatens) und erklärt sie so: „Die Seele wird von geistlicher Wonne oft so sehr erfüllt, daß die überreiche Süßigkeit in der Seele in das Herz überströmt und sich ergießt, welches dadurch erweitert und geöffnet wird; es entstehen aber zuweilen so viele Quellen, daß nicht nur das Herz, sondern der ganze Körper mit Süßigkeit erfüllt wird, und dies alles entsteht aus der Charitas." Auch andere ungewöhnliche Ausdrücke erklärt Johannes. Bei der zwölften Art, der siedenden Liebe (charitas bulliens), beruft er sich auf Job 41, 11: „Aus seiner Nase geht Rauch wie aus erhitztem und siedendem Kessel." So dauerte auch die innere Liebesgluth in der Seligen so lange fort, daß sie heftig erhitzt wurde, nicht bloß Schweiß vergoß, sondern aus der inneren Gluth Rauch und Dampf wie aus siedendem Kessel hervorsandte. „Durch den Mund ging aus dem Herzen heißer Athem und aus dem ganzen Leibe heißer Schweiß hervor; aus dem Munde, der Nase und dem Körper der Seligen schien gleichsam großer Dampf wie aus einem siedenden Kessel emporzusteigen, die Glieder und ihre Kräfte wurden gewaltsam angestrengt, der ganze Leib wurde durch die Gluth gelockert und erweitert, die einzelnen Glieder erschienen kräftiger und gleichsam ausgestopft, mit

Süßigkeit erfüllt. In dem Zustand dieser Liebe war sie oft so glühend entflammt, daß sie eine so heftige Gluth kaum ertragen konnte, sie vergoß viel Schweiß und heftige Thränen, welche so heiß und reichlich waren, daß sie dem Kopf, den Augen und Wangen Schmerz bereiteten."

Solche Einwirkungen der höheren geistigen Zustände auf die leiblichen Zustände waren überhaupt nichts Seltenes, wie das bei der engen Verbindung von Leib und Seele sehr natürlich erscheinen muß. Bemerkenswerth ist, daß Dorothea, wie Aehnliches auch in den Offenbarungen der hl. Brigitta erzählt wird, öfters in solchen Verzückungen die Empfindungen wie früher bei der Geburt ihrer leiblichen Kinder hatte. So war auch das Herz Dorothea's umgestaltet worden, und in der großen eben erwähnten, noch ungedruckten Lebensbeschreibung betont Johannes ausdrücklich, daß er diese Herzensumwandlung nicht bloß bildlich und moralisch, sondern durchaus real und physisch zu verstehen geneigt sei.

Den letzten Grad der Liebe bildet die herzbrechende Liebe, „so genannt von ihrer Wirkung. Denn die Liebe erhielt ein so großes Wachsthum ihrer Kraft, daß es die Körperkräfte überstieg. Sie bekam eine so heiße Gluth, daß sie schließlich die Lebenssäfte von Grund aufsog, das Herz und seine Kräfte so sehr spannte und ausdehnte, daß sie dasselbe zerriß und zerbrach, den Lebensfunken auslöschte und das Feuer der Gnade heftig entzündete, ein so großes Gnadenleben herbeiführte, daß es das natürliche Leben auslöschte und die Seele zum ewigen Leben hinführte." Hatte vor Jahren die physische Kraft des Herzens nicht ausgereicht, um die Gluth der göttlichen Liebe zu fassen, und mußte ihr deßhalb ein neues Herz gegeben werden, so reichten am Ende des Lebens die Lebenskräfte überhaupt nicht mehr aus, um ein so gesteigertes Gnadenleben im gebrechlichen Körper zu bergen. Schon einige Zeit früher hatte Dorothea diesen Grad der Liebe empfunden, ohne seinen Namen und seine Bedeutung zu kennen. Häufige Herzschmerzen, heftiges Herzpochen, eine intensive Gluth des Körpers, welche sich in der Röthe des Angesichts kundgab, damit verbunden ein überaus sehnsüchtiges Verlangen, mit Gott im ewigen Leben vereint zu werden, die Anspannung aller Körperkräfte bis zum Aeußersten, als stünde ihr Ende bevor, ließ sie ahnen, was sie zu erwarten habe, wenn nicht der Herr ihren irdischen Aufenthalt bis

zur festgesetzten Stunde ihres Todes verlängert hätte. Auch hier zeigt Johannes Marienwerder durch theologische Gründe, wie ein so hoher Grad der Charitas sehr wohl denkbar und möglich ist. Der Tod der Seligen war thatsächlich kein Tod in Folge irgend einer Krankheit, sondern ein Tod aus sehnsüchtiger Liebe nach Vereinigung mit Gott. In überaus anmuthiger Weise beschreibt er in seinem deutschen, für einen größeren Leserkreis berechneten Dorotheenleben den Tod der Seligen, wie sie noch am Vorabende ihres Hinscheidens mit ihrem langjährigen Seelenführer sich unterredete, mit heftigem Verlangen zum zweiten Male am Tage die heilige Eucharistie zu empfangen begehrte, dann aber, als Johannes, um ihrem frommen Verlangen zu willfahren, soweit es die kirchlichen Gesetze gestatteten, ihr sofort nach Mitternacht nach Absingen des Tedeums die Communion reichen wollte, bereits entschlafen war. „Sie lag da, die keusche, demüthige Dorothea, ihr Haupt auf einem Kissen gegen Sonnenuntergang, ihre Füße gegen Sonnenaufgang gekehrt, wie man die Todten legt. Sie hatte die Augen zu, die rechte Hand unter der rechten Wange, die linke Hand hing ihr bei dem Gürtel nieder; sie lag auf der rechten Seite in ihrem Rock und Schleier, in dem sie wollte begraben sein, gleich als ob sie sanftmüthiglich schliefe, und hatte ihren Leib und Füße züchtiglich geschickt und gedeckt und sich offenbar so zum Tode bereitet."

Der zweite Tractat handelt über die Sendung des heiligen Geistes, welche der Seligen oftmals zu Theil wurde. Der Verfasser gibt zunächst eine Erklärung darüber, was unter dieser Sendung des heiligen Geistes zu verstehen sei. „Die unsichtbare Sendung des heiligen Geistes, von der ich rede, war seine actuelle oder habituelle Kundgebung durch einen ihm zustehenden Effect oder Act, der auf's neue in Dorothea hervorgerufen wurde, vermöge dessen sie den heiligen Geist hatte und dieser ihren Geist bewohnte; nicht immer hatte sie ihn von neuem, sondern wie gar häufig mehr als vorher, und jener bewohnte ihren Geist mit einem andern und wieder andern Effect oder Act. Und daher wird gesagt, daß er ihr bald mit heißglühender Liebe gesandt wurde, bald mit schmachtender Liebe, bald mit verwundender, bald mit unermüdlicher, bald mit unersättlicher Liebe und so mit anderen Wirkungen. Die Sendung des heiligen Geistes bedeutet hier also einen neuen Act oder Effect in Dorothea, der ihr gesandt wurde, durch

welchen Act oder Effect sie actuell oder habituell erkannte, daß der heilige Geist sie bewohnte." Zum mindesten erkannte Dorothea aus den ihr mitgetheilten, dem heiligen Geiste zugehörigen Gaben, wie aus der Gabe der Weisheit, der Erkenntniß, des Rathes u. s. w. die Sendung des heiligen Geistes selbst. — Daß es erlaubt sei, von wiederholten Sendungen des heiligen Geistes zu sprechen, findet wieder seine theologische Begründung. Marienwerder weist darauf hin, wie nach den Worten der heiligen Schrift die Apostel zu wiederholten Malen den heiligen Geist empfingen, ohne ihn doch verloren zu haben (Apgsch. 2 u. 4, 31). So hätten auch die Propheten des alten Bundes zu wiederholten Malen den heiligen Geist empfangen, so oft ihnen eine neue Offenbarung zu Theil wurde; ebenso sei Maria zweimal vom heiligen Geiste geheiligt worden, im Mutterschoße und bei der Empfängniß ihres Sohnes.

Marienwerder zählt dann sieben Arten auf, wie Dorothea die Gegenwart des heiligen Geistes erkannte. Bald fühlte sie seine Gegenwart in der heißen Liebesgluth, welche sie durchströmte, bald in der beseligenden Freude, welche in der heiligen Schrift eine Frucht des heiligen Geistes genannt wird, bald theilte er sich ihr mit wie im Säuseln eines gelinden Lüftchens, wobei sie überaus große Süßigkeit empfand und oft in Verzückung gerieth, ein ander Mal erhielt sie Belehrung und Rathschläge im christlichen Leben, dann aber tadelte sie auch oft der heilige Geist, wenn sie nicht genau seinen Befehlen gemäß gehandelt hatte, ja er drohte ihr sogar mit gewaltiger Strenge, wenn sie seinen Tadel überhört hatte; oft war es ihr wieder, als sollte das ganze Haus über ihr zusammenstürzen, unter so gewaltigem Brausen und Lärm schenkte sich ihr der heilige Geist, ähnlich wie ehemals am Pfingstfeste. Ihre körperliche Thätigkeit wurde durch solche innere Empfindungen öfters vollständig gelähmt; sie vermochte nicht aufzustehen oder sich zu bewegen; die Stimme des Herrn erklang ihr in den Ohren wie eine schmetternde Posaune; sie wurde mit größerer Liebe erfüllt, ihre Erkenntniß bereichert und mit neuen Heilslehren vermehrt; damit verband sich größere Freude, manchmal aber auch größerer Schmerz und nach außen heftiger Schweiß und Thränenerguß. — Wenn hier von Fehlern der Seligen geredet wird, welche der heilige Geist an ihr tadelte, so braucht nicht besonders erwähnt zu werden, daß es sich immer nur um geringe Verschuldungen handelte, wie

das auch aus der größeren Vita klar hervorgeht. — In ausführlicher Weise wird dann gezeigt, wie der heilige Geist der Seligen an einem Tage zehn, neun u. s. w. bis dreimal gesendet wurde, mit den mannigfaltigsten Wirkungen, die sich, wie Johannes bemerkt, nur schwer beschreiben lassen, da Gott zwar in seinem Wesen einfach, aber vielfältig in seinen Wirkungen ist. Besonders bespricht er die außerordentliche übernatürliche Erkenntniß, welche sie durch Erleuchtung des heiligen Geistes empfing. So vermochte sie einmal in der St. Gertrudkirche in Danzig zu erkennen, daß eine in der Monstranz ausgesetzte Hostie nicht consecrirt sei; sie erkannte selbst die geringsten ihrer Sünden, alles, was sie früher jemals Gutes und Böses gethan hatte, den Seelenzustand anderer, was bei jedem zu loben und zu tadeln war; erkannte, daß einzelne, aber nur wenige der jetzt Lebenden zum ewigen Leben bestimmt seien, kaum der dritte Theil aus dem Frauengeschlecht, die anderen aus den Männern (!). So durchzog sie im Geiste oft verschiedene Reiche und Provinzen und fern liegende Orte, und beklagte die Sünden, welche dort geschahen, das Leben der Großen mit ihren Fehlern; die Uebelstände, welche im Priester- und Laienstande in der ganzen Christenheit herrschten, fanden in ihrem Herzen Wiederhall und nöthigten ihr oft heiße Thränen und inbrünstige Gebete ab. Sie mußte so bei ihrem zarten und gegen alles Sündhafte so empfindlichen Gemüthe eine Art Fegfeuer durchmachen, damit sie desto größern Abscheu gegen die Sünde erlange. In besonderer Weise gehörte ihre Fürsorge den Bewohnern Marienwerders, dem Domcapitel, ihren Beichtvätern, welche sie zu größerer Gottesliebe durch ihr Gebet führen und gleichsam als ihre geistlichen Söhne für Gott gebären sollte, und den Anliegen des Preußenlandes, aber auch alle anderen Zeitereignisse spiegelten sich wieder in ihrer gottbegnadigten Seele.

In passender Weise schließt sich an der dritte Tractat über die heilige Eucharistie, denn oft wurde ihr der heilige Geist gespendet, um sie desto besser zum Empfange der heiligen Eucharistie vorzubereiten. Johannes erzählt zunächst, wie Dorothea schon von ihrer Jugend an vom Verlangen erfüllt gewesen, das hochheilige Sacrament wenigstens zu sehen; gerne hätte sie es von ihrem elften Lebensjahre an, da sie zum ersten Male dem Tische des Herrn nahte, siebenmal im Jahre empfangen, wie es ihre fromme Mutter

that, aber es war ihr solches vorerst nur zweimal gestattet. Später, im Ehestande, durfte sie öfters ihr Verlangen befriedigen, siebenmal im Jahre und noch öfter; aber immer heftiger wuchs ihr Verlangen, so daß sie öfters die Nächte schlaflos zubrachte, zum Fenster hinausschaute, ob es nicht bald Morgen werden wolle, gleich beim ersten Morgengrauen zur Kirche eilte, um den Leib des Herrn wenigstens in den Händen der celebrirenden Priester zu sehen, den Augenblick ihrer eigenen Communion kaum erwarten konnte und, wenn es gestattet gewesen, dem Priester die geweihte Hostie aus der Hand genommen und genossen hätte. Es genügte ihr alsbald nicht mehr, nur einmal in der Woche, an den Sonntagen, zu communiciren; die Sehnsucht nach der Communion machte sie geradezu krank, so daß sie nicht stehen, noch gehen, sondern darniederliegen mußte und reichliche Thränen vergoß; jede andere Speise war ihr zuwider und das Herz drohte ihr zu zerspringen. Als der Beichtvater, ihren dringenden Bitten nachgebend, ihr, was schon etwas Außergewöhnliches war, erlaubte, dreimal in der Woche zu communiciren, genügte es ihr nicht. So durfte sie denn nach ihrem Eingang in die Clause alle Tage communiciren, und um ihrem Verlangen entgegenzukommen, weil sie die Zeit bis zum Hochamte nicht erwarten konnte, reichte ihr Johannes das heilige Sacrament gleich nach dem Absingen der Matutin in der frühesten Morgenstunde.

Was diesen Tractat besonders interessant macht, sind die Aeußerungen Dorothea's über den öfteren Empfang der Eucharistie. Viele Priester sieht sie im Geiste, welche niemals ein großes Verlangen haben, dies hochwürdige Sacrament zu empfangen, nie darnach hungern, daher auch bei dessen Empfang keine Sättigung empfinden. Um es öfters empfangen zu dürfen, sei gründliche Kenntniß desselben und glühendes Verlangen darnach erforderlich. Wer als Laie in weltlichen Beschäftigungen sich bewege und kein heftiges Verlangen darnach habe, solle höchstens zu Ostern und Weihnachten zur Communion zugelassen werden; besser sei es, wenn ein solcher geistlich communicire, als außer diesen beiden Festen es mit lauer Begierde thue. Demgemäß ließ sie auch einem Pfarrer sagen, er solle nicht so freigebig im Austheilen der Eucharistie sein; selbst die ihm am besten in seiner Gemeinde disponirt schienen, sollten nicht mehr als fünf- bis sechsmal im Jahre und nur nach

sorgfältiger Vorbereitung communiciren. Einer Ordensperson, welche nur mit geringem Verlangen am Feste der Apostel Petrus und Paulus communiciren wollte, solle die Communion bis zu Mariä Himmelfahrt verschoben werden und sie selbst zur eifrigsten Vorbereitung dazu durch ihren Beichtvater angehalten werden. — Solche Aeußerungen wollen sicherlich nach den damals herrschenden Zeitverhältnissen beurtheilt werden und bilden schwerlich eine für alle Zeiten dauernde Richtschnur. Gerade damals war die Frage über die Erlaubtheit der häufigeren Communion besonders durch die Prager Theologen zum Gegenstande wissenschaftlicher Erörterungen gemacht worden, und es muß immerhin anerkannt werden, daß die im Septililium niedergelegten Anschauungen zum mindesten eine weise Zurückhaltung gegenüber den extravaganten Ansichten eines Janow zeigen, welcher als Beichtvater im Prager St. Veitsdom seinen Beichtkindern wo möglich den täglichen Empfang der heiligen Communion beinahe gebot[1]). Immerhin zeigen die Worte Dorothea's zur Genüge, mit wie großer Gewissenhaftigkeit sie selbst sich auf den Empfang der heiligen Communion vorzubereiten bemühte.

In wie reichem Maße ihr demgemäß auch Gnaden beim Sacramentsempfange zu Theil wurden, zeigt die zweite größere Hälfte des Tractats. Diese Gnaden waren so zahlreich, versichert Marienwerder, daß es unmöglich sei, sie alle aufzuzählen. Er nennt deren siebenunddreißig; aber oft empfing sie davon mehrere zugleich, so daß durch Combination derselben auch ihr seelischer Zustand und, was oft damit zusammenhing, auch ihr körperliches Befinden in der verschiedenartigsten Weise alterirt wurde. Die Schilderung dieser dem Gebiete des höheren mystischen Lebens angehörenden Seelenzustände, welche soweit möglich mit psychologischer Feinheit gezeichnet werden, würde hier zu weit führen.

In gedrängterer Weise besprechen der vierte und fünfte Tractat (de contemplatione, de raptu) das beschauliche Leben der Seligen und ihre oftmaligen Verzückungen, wenn die Seele, obwohl noch im Körper weilend, durch den heiligen Geist, aller körperlichen Empfindungen befreit, zur Betrachtung der gött-

1) Vgl. Hipler, Meister Johannes Marienwerder und die Klausnerin Dorothea von Montau in der Zeitschrift für die Geschichte und Alterthumskunde Ermlands. 1864. S. 213.

lichen Dinge über sich erhoben wurde. Marienwerder weist nach, wie sehr Dorothea zum contemplativen Leben befähigt war, da die sacramentalen Gnaden, die theologischen und Cardinaltugenden, die sieben Gaben des heiligen Geistes, die zwölf Früchte des heiligen Geistes und die acht Seligkeiten ihr zu Gebote standen und sie von allen der Contemplation entgegenstehenden Hindernissen durch oftmalige Beichte ihrer Sünden, durch gänzliche Losschälung ihrer selbst von allen irdischen Gütern und durch sorgsame Geistessammlung sich befreite. In diesen Contemplationen wurde ihr die heiligste Dreifaltigkeit, die Freude und Glorie der Heiligen, Jesus Christus und seine Mutter gezeigt, dann aber auch der Seelenzustand der Menschen auf Erden und im Fegfeuer, damit sie für diese bete und ihnen Gnade erwirke. In der Verzückung wurde ihrer Seele solche übernatürliche Erkenntniß bald in körperlichen Bildern, bald in geistigen Wirkungen vermittelt, die Thätigkeit der Sinne wurde aufgehoben. Sobald sie fühlte, daß der Herr sie verzücken wolle, was sie an gewissen Vorzeichen erkannte, legte sie sich auf ihr Lager oder am Boden nieder, um so die Verzückung zu erwarten. Was um sie herum geschah, entschwand ihr, auch der kirchliche Gesang, welcher ihr sonst so süß und lieblich tönte, so daß sie meinte, den Gesang der Himmelsbewohner zu vernehmen, machte dann keinen Eindruck mehr auf sie, wohl aber vernahm sie dann mit den Ohren des Geistes den Gesang des himmlischen Jerusalems, so süß tönend und Freude erweckend, daß sie meinte, man müsse darnach alle Tage des Lebens Verlangen tragen.

Nicht minder anregend ist der sechste Tractat über die Vollkommenheit des christlichen Lebens. Nach dem Vorgange der großen Theologen setzt Marienwerder auseinander, daß es eine doppelte Vollkommenheit gibt: eine, welche nothwendig jeder Christ besitzen müsse, und eine andere, welche das Zeichen besonderer Heiligkeit sei (perfectio necessitatis et sufficientiae und p. privilegiatae sanctitatis et excellentiae). Wesentlich bestehe die Vollkommenheit in der Beobachtung der Gebote, dazu aber disponire die Beobachtung der evangelischen Räthe. Sowohl die Räthe als die Gebote des göttlichen Gesetzes dienten dazu, die Liebe Gottes im Menschen zu vollenden, doch in verschiedener Weise: die Beobachtung der Gebote entfernt die Hindernisse, welche der Liebe im Wege stehen, die Räthe ermöglichen die leichtere Be-

thätigung der Liebe. — Nach dieser grundlegenden Auseinandersetzung folgen sieben Regeln, welche dazu dienen, das Leben der Vollkommenheit zu befestigen; sie wurden der Seligen vom Herrn geoffenbart und von dieser treu befolgt. Man soll die zeitlichen Güter nur gebrauchen, um die Bedürfnisse der leiblichen Natur zu befriedigen, nicht um des Vergnügens willen; man soll kein übermäßiges Verlangen nach diesen Gütern hegen; seine äußeren Sinne möglichst abtödten, damit der Geist desto ungestörter mit Gott verkehren könne; suchen, beständig in der Tugend Fortschritte zu machen; Lebensstellungen, welche die Erreichung des ewigen Lebens unsicher erscheinen lassen, aufgeben und suchen, sicher zur ewigen Seligkeit zu gelangen; auch im Speisegenuß Maß halten und sich mit dem Nothwendigsten begnügen, aber andererseits doch auch das wirklich Nothwendige aus Gewissensrücksichten zu sich nehmen und mit Dank gegen Gott genießen. Hierauf bezügliche, eingehendere Ermahnungen des Herrn und Tischgebete enthält die noch ungedruckte, im Archive zu Königsberg befindliche größere lateinische Vita, die ich abschriftlich besitze (lib. V, c. 16—22). Die Hindernisse, zur Vollkommenheit zu gelangen, die Begierde nach irdischen Gütern und sinnlichen Vergnügungen und das Wohlgefallen an den eigenen Handlungen und Willensentschlüssen müssen durch Befolgung der Räthe bekämpft werden. Erkenntlich wird die Vollkommenheit im Menschen an sieben Punkten: wenn man beständig von göttlicher Liebe entzündet ist, in allem eine reine Absicht hat, nicht um seinen Leib besorgt ist und Ergötzlichkeiten des Leibes verabscheut, bei Widerwärtigkeiten eine ruhige Seele sich bewahrt, Herr über seine Gedanken ist und sich tief verdemüthigt und für unvollkommen hält.

Hier wie auch an anderen Stellen sind beachtenswerth die Streiflichter, welche auf die damaligen sittlichen Zeitverhältnisse fallen. Von vielen Ordensleuten wird geklagt, daß sie Speise und Trank genießen, ohne daran zu denken, woher solches kommt. Sie leben in den Tag hinein und bemühen sich nicht, die Güter des Ordens nutzbringend zu erhalten, sie beten nicht für ihre Wohlthäter, die Ordensbrüder, welche diese Güter durch ihre Arbeit erworben und bewahrt haben, möchten lieber reich als arm, lieber Bischöfe als Canoniker sein, haben keine Neigung, sich abzutödten und sich zu demüthigen, sondern möchten lieber den Neigungen des

Fleisches folgen und weltlichen Ruhm gewinnen. Weil die Priester so unvollkommen und in Sünden verstrickt sind, bringt ihre Predigt wenig Frucht. Dorothea sieht im Geiste viele von ihnen durch Unenthaltsamkeit, Habsucht und andere schwere Fehler befleckt, was sie tief betrübt und fürchten läßt, die ganze Welt möchte deßwegen untergehen, und sie zu heißem Gebet für die Unglücklichen antreibt. Vielleicht war es der deutsche Ritterorden, von dem die Worte galten: „Es gibt nicht viele Heilige in diesem Orden, und sie können nicht in ihm sein, wenn sie so leben, wie es gewöhnlich in ihm Sitte ist. Denn für gewöhnlich leben sie verweichlicht und trachten nach Ehre. Daher müßte ein Mensch, der eine geweckte, liebende und strebsame Seele hat, sich beeilen, aus diesem Orden auszutreten und in einen andern heilsameren einzutreten, mehr als ein Verheiratheter, der eine ähnliche Seele hat, sich beeilen müßte, sich von der Ehe frei zu machen; denn in dem Orden wird er mehr gehindert, mir zu dienen, als in der Ehe." Ohne eine tief eingerissene innere Verderbniß ist es kaum möglich, den gänzlichen Abfall des Ordens von seinen Gelübden und der Kirche in den Tagen Albrechts von Brandenburg zu erklären.

Der letzte Tractat (de confessione) zeigt, mit welcher Sorgfalt Dorothea ihre Beichten ablegte und durch Bekenntniß selbst der geringsten Fehler zu immer größerer Herzensreinheit zu gelangen strebte. Die Anweisungen, welche Dorothea hier ihrem Beichtvater für die Behandlung seiner Pönitenten gibt, haben wohl zumeist ganz specielle Fälle im Auge. — Ihnen reihen sich an 21 Abschnitte in deutscher Sprache, die Beichten der seligen Dorothea, demüthige Bekenntnisse, welche sie darüber ablegte, wie sie sich in den verschiedenen Zeiten ihres Lebens gegen die verschiedenen Glaubenswahrheiten und Sittenlehren, welche im damaligen Religionsunterrichte behandelt wurden, verfehlt habe. Im Einzelnen handeln sie von den fünf Sinnen, von den sieben Todsünden, von den neun fremden Sünden, von den zehn Geboten, den sechs Werken der Barmherzigkeit, von den Kindern der Natur (das ist von der Erfüllung ihrer Mutterpflichten), von der geistlichen Geburt, von den sieben Sacramenten, den sieben Gaben des heiligen Geistes, der Vollkommenheit, den acht Seligkeiten, den drei göttlichen Tugenden, den vier Cardinaltugenden, vom Leiden Christi, von den Gliedern der Seele, den Anfechtungen des bösen Geistes, dem

Vaterunser, dem apostolischen Glaubensbekenntniß, von Fleisch und Seele, vom Begehren, Wollen und Meinen. — Diese Beichten sind zugleich ein deutlicher Beweis, daß der katechetische Unterricht jener Zeit es an Gründlichkeit und Ausführlichkeit nicht fehlen ließ.

XI.

Conrad Kling.

Ein Erfurter Domprediger des 16. Jahrhunderts.

(Von N. Paulus.)

Nicht ohne Grund ist heute noch im Dome zu Erfurt das Bild des Franziskaners Conrad Kling zu sehen; dieser ausgezeichnete Prediger hat in der That in den Kämpfen des 16. Jahrhunderts der katholischen Sache in Thüringen sehr wichtige Dienste geleistet. Zwar ist er nicht, wie behauptet worden, „für jene Zeit neben Thomas Murner als der hervorragendste Mann seines Ordens in Deutschland zu bezeichnen“[1]); die Franziskaner Caspar Schatzgeyer, Johann Wild und Nicolaus Herborn sind ihm an Bedeutung überlegen; doch nimmt auch Kling unter der stattlichen Schaar der katholischen Vorkämpfer eine ehrenvolle Stelle ein; daher verdient er wohl, daß wir ihm hier eine kleine Studie widmen.

Conrad Kling wurde geboren um 1490 zu Nordhausen in Thüringen. Aus seiner Jugend ist uns nichts bekannt; wir wissen bloß, daß er sich den Franziskanern anschloß und bei Beginn der religiösen Wirren als junger Ordensmann nach Erfurt kam. Im Frühjahr 1518 ließ er hier seinen Namen in die Universitätsmatrikel eintragen[2]). Bereits zwei Jahre später wurde er Doctor der Theologie[3]): ein klarer Beweis, daß er nicht erst in Erfurt

1) Allgemeine deutsche Biographie IV, 333. Artikel von K. Werner.

2) H. Weißenborn, Acten der Erfurter Universität. 2. Theil. Halle 1884. S. 303: Fr. Conradus Clinge Northusensis minorita.

3) F. W. Kampschulte, Die Universität Erfurt und die Reformation. Trier 1860. S. 242.

seine höheren Studien begonnen. Ohne Zweifel hatte er damals schon längere Zeit im Orden zugebracht, da er gleich nach seiner Ankunft in der thüringischen Universitätsstadt als Prediger auftreten mußte[1]).

Am Anfange wird er wohl das Predigtamt in der Klosterkirche versehen haben; denn wie in Nordhausen, so befand sich auch in Erfurt ein bedeutendes Franziskanerkloster, das der sächsischen Ordensprovinz vom hl. Johannes angehörte[2]). Bekanntlich war im Laufe des 15. Jahrhunderts unter den Söhnen des hl. Franziskus eine tiefe Spaltung entstanden. Die sogenanten Observanten, die zu einer strengeren Beobachtung der alten Regel zurückkehren wollten, hatten sich von ihren Ordensgenossen, den sog. Conventualen, getrennt, um eigene Provinzialverbände zu gründen. Infolge dessen gab es auch in Sachsen und Norddeutschland zwei verschiedene Minoritenprovinzen: die eine aus Observantenklöstern bestehend, die andere von den Conventualen gebildet. Gegen Ende des Mittelalters hatten zwar die sächsischen Conventualen ebenfalls eine gewisse Reform angenommen; sie hatten sich nämlich für die Constitutionen erklärt, die von Papst Martin V. den beiden Richtungen anempfohlen worden waren; man nannte sie deßhalb Martinianisten oder reformirte Conventualen. Um eine größere Einheit zu erzielen, verordnete Leo X. auf dem Generalkapitel, das 1517 zu Rom stattfand, daß alle reformirten Minoriten sich den Observanten anzuschließen hätten. Das Generalkapitel, das im folgenden Jahre zu Lyon abgehalten wurde, gestattete indeß den sächsischen Martinianisten, unter der Jurisdiction des Generalministers der Observanten eine eigene Provinz zu bilden, die sog. Provinz vom hl. Johannes; die Observanten dagegen nannten von nun an ihren Verband die sächsische Ordensprovinz vom hl. Kreuze.

Im Jahre 1520 kam der Generalminister der Observanten, Franziskus Lychetus, persönlich nach Deutschland, um die Reform in den zahlreichen Minoritenklöstern nach Kräften zu fördern; im Sommer desselben Jahres treffen wir ihn in Erfurt.

---

1) In Erfurt predige er seit 36 Jahren, erklärte er im J. 1554.

2) Später wurde Kling Guardian des Erfurter Convents; in welchem Jahre er diese Würde erhielt, wird nicht berichtet.

Von hier aus erließ er am 4. August ein Schreiben, worin er drei hochgeachteten Ordensmännern den Auftrag gab, die Häuser der sächsischen Provinz vom hl. Johannes sorgfältig zu visitiren und dieselben zur strengen Beobachtung der Regel anzuhalten; zugleich befahl er den Visitatoren, die lutherischen Schriften, die sie in den Klöstern antreffen sollten, sofort zu verbrennen, und dafür zu sorgen, daß überall zur Bekämpfung der neuen Irrlehre eifrige Prediger angestellt würden[1]).

Den Kampf gegen die lutherische Neuerung wird wohl der General selber auch dem Erfurter Prediger anempfohlen haben. Aus den ersten Jahren der Kirchenspaltung liegen indeß über Kling's Thätigkeit keinerlei Nachrichten vor; in den heftigen Streitschriften, die damals zwischen den neugläubigen Predigern und dem Augustiner Bartholomäus Arnoldi von Usingen gewechselt wurden[2]), wird unser Franziskaner niemals genannt. Nachdem aber Usingen, nach dem schrecklichen Aufruhr von 1525, den Kampfplatz verlassen hatte, übernahm Kling sofort an dessen Stelle die Führerschaft der Erfurter Katholiken. Die Lage der Altgläubigen war damals geradezu trostlos. „Alle Mönche sind ausgetrieben," jubelte am 7. Mai Eoban Hessus, „die Nonnen ausgestoßen, die Canoniker verjagt, alle Tempel geplündert." Die von den aufständischen Bauern ausgeraubten Kirchen überließ der Rath den „Evangelischen"; das Gotteshaus der Franziskaner wurde in eine protestantische Pfarrkirche umgewandelt und dem abgefallenen Minoriten Aegidius Mechler übergeben; katholischer Gottesdienst durfte in der Stadt nicht mehr gehalten werden. Kling ließ sich jedoch durch die Uebermacht der Gegner nicht abschrecken. Alle Gefahren verachtend, trat er furchtlos in der verlassenen Spitalkirche als katholischer Prediger auf. Durch dies unerschrockene Vorgehen wurden auch die altgläubigen Bürger mit neuem Muth erfüllt; zahlreich strömten sie herbei, um dem Gottesdienste beizuwohnen, den der eifrige Ordensmann abzuhalten pflegte. „Da ward," erzählt ein alter Chronist, „die Kirche, der Kirchhof, das

---

1) Wadding, Annales Minorum. 2a editio. Tom. XVI, Romae 1736. p. 104.

2) Vgl. über diesen erbitterten Federkrieg Paulus, Der Augustiner Bartholomäus Arnoldi von Usingen. Freiburg 1893. S. 42 ff.

Steinhaus alle voll Volkes[1])." Die katholische Partei hatte wieder einen Führer gefunden, um den sie sich vertrauensvoll schaaren konnte.

Die städtische Behörde, welche die religiösen Zusammenkünfte in der Spitalkirche ruhig zuließ, bekundete auch sonst den Katholiken gegenüber eine Nachsicht, die zu den kurz vorher verübten Gewaltthätigkeiten in schroffem Gegensatze stand. Noch vor Ablauf des Schreckensjahres 1525 durften die vertriebenen Geistlichen und Mönche zurückkehren; in mehreren Kirchen konnte bei geschlossenen Thüren der gewohnte Gottesdienst gehalten werden; im folgenden Jahre stand der Rath den Katholiken auch öffentlichen Gottesdienst zu und räumte ihnen wieder vier Pfarrkirchen ein. Diese außerordentliche Nachgiebigkeit findet ihre Erklärung in den damaligen politischen Verhältnissen der Stadt Erfurt. Am Anfange hatte der Rath die Neuerung bereitwilligst unterstützt, weil die religiösen Wirren ihm eine günstige Gelegenheit verschafften, sich der verhaßten Herrschaft des Erzbischofs von Mainz zu entziehen; um dies Ziel leichter zu erreichen, hatte er auch den ihm vom Kurfürsten von Sachsen angebotenen Schutz sich gern gefallen lassen. Jetzt aber drohte eine vollständige Protestantisirung der Stadt, letztere gänzlich an Sachsen zu überliefern; nicht ohne Sorge hatte man wahrgenommen, daß mit dem Fortschritte des sächsischen Evangeliums auch Sachsens politischer Einfluß in Erfurt gestiegen sei. Man glaubte daher, die Katholiken wieder mehr begünstigen zu sollen[2]).

Daß die lutherischen Prediger, die sich schon der Alleinherrschaft sicher wähnten, mit der Nachgiebigkeit des Rathes höchst unzufrieden waren, ist leicht zu begreifen. Den Groll und die Erbitterung, die ihr Herz erfüllten, lernen wir einigermaßen kennen aus den Streitschriften, die einer der heftigsten dieser Prädikanten, Justus Menius, gegen Kling veröffentlichte.

In der ersteren dieser Schriften erzählt Menius — nach seiner Weise — wie er dazu gekommen, gegen den Franziskaner aufzutreten. Kling, so berichtet der lutherische Prediger, habe sich anfangs so schlau zu verstellen gewußt, daß fast jedermann der Mei-

1) Bei Kampschulte 239.

2) Vgl. Kampschulte 240 ff.

nung gewesen, er suche die Lehre Christi recht zu predigen; wohl habe er sich hier und da für die „päpstlichen Greuel" ausgesprochen; doch glaubte man, er thue dies nur der Schwachen halber, um dieselben allmälig vom Papstthum abwendig zu machen; daß dies seine Absicht wäre, hätte er selber mehrmals zu verstehen gegeben, sowohl auf der Kanzel als in Privatgesprächen[1]). Da unterdessen über Kling's Gesinnungen die verschiedenartigsten Gerüchte in Umlauf kamen, so fühlte sich Menius veranlaßt, den Franziskaner aufzusuchen, um mit ihm die religiöse Frage eingehend zu besprechen. Diese Besprechung blieb jedoch ohne Erfolg; auch ein Schreiben, das Menius am 15. October 1526 an Kling richtete, konnte ein Einverständniß nicht herbeiführen. Nun glaubte der lutherische Prediger, den ganzen Handel der Oeffentlichkeit übergeben zu sollen; den 12. November sandte er seine Schrift zur Begutachtung an Luther nach Wittenberg. Hier blieb dieselbe jedoch sehr lange liegen; erst gegen Ende des folgenden Jahres wurde sie von Luther mit einer Vorrede herausgegeben[2]), worauf Kling sich beeilte, der lutherischen Schrift eine Abhandlung „Von den abtrünnigen Gliedern der römischen Kirche" entgegenzusetzen[3]).

Inzwischen hatte Menius einen neuen Streit mit dem Franziskaner angefangen. Im Jahre 1527 hatte Kling in einer seiner Fastenpredigten das hl. Meßopfer vertheidigt. Bereits am folgenden Sonntage suchte Menius auf der Kanzel Kling's „gottlose und widerchristliche Lehre von der papistischen Messe" zu wider-

1) Diese alberne Verdächtigung des katholischen Ordensmannes gab ohne Zweifel Anlaß zur späteren Behauptung, Kling sei am Anfang mit den Neuerern ganz einverstanden gewesen. So rechnet ihn z. B. Seckendorf (Commentarius de Lutheranismo. Lipsiae 1694. I, 182) zu den lutherischen Prädikanten; auch Kampschulte 31 behauptet irrig, auf Grund einer späteren Chronik, Kling sei am Anfang für Luther gewesen. Gegen Ende seines Lebens konnte der Franziskaner erklären, er habe 36 Jahre lang zu Erfurt gepredigt „nach Form und Weis allgemeiner katholischer Kirche".

2) Widder den Hochberumten Barfusser zu Erffurt, D. Cunrad Klingen, Schutzred und grundliche Erklerung etlicher Haubtartikel Christlicher Lere, durch Justum Menium. Mit einer Vorrede Martini Luthers. Wittenberg 1527.

3) Diese Schrift ist erwähnt bei G. L. Schmidt, Justus Menius, der Reformator Thüringens. Gotha 1867. I, 67. Ich habe dieselbe nicht auffinden können; auch Schmidt hat sie nicht gesehen.

legen[1]); in diesem Vortrage fällt der lutherische Prediger mit unglaublicher Rohheit über den katholischen Gegner her; er spricht von den „schändlichen Lügen dieses unverschämten Mauls"; er behauptet, Kling sei „von den allergröbsten Eseln kaum ein Schwanz". Die lutherischen Prädikanten waren gegen den katholischen Vorkämpfer um so mehr erbittert, als sie sehen mußten, wie unter der Einwirkung dieses beliebten Volksredners das verhaßte „Papstthum" einen immer kräftigeren Aufschwung nahm. „Unsere Pfaffen und Mönche," erklärt Menius im Eingange seiner Predigt, „des Widerchristes und Teufels Hofgesind, haben sich nun allhie wiederum zusammengefügt, nachdem sie eine Zeit lang von Gott geschwächt und verjagt gewesen; sie schreien und schreiben überlaut in Stadt und Dorf, wie es hie zu Erfurt also fein wiederum in das alte Wesen komme, und sagen: es gehe, gottlob, der alte, ehrliche, heilige und löbliche Gottesdienst — also nennen sie ihren Greuel und ihre Gotteslästerung — wieder an, und die neue verdammte husitische und lutherische Ketzerei — so nennen sie die reine und göttliche Lehre des Evangeliums — nehme täglich ab." Dessenungeachtet wolle er den Muth nicht sinken lassen und dem „theuren Messeritter" gegenüber, wie er Kling nennt, der sich auf die Bibel verstehe, wie ein Esel auf die Harfe, um so treuer an Luther's gnadenreichem Evangelium festhalten. „Ob dies Evangelium von euch Bluthunden und Christenmördern verdammt wird," so schließt er seinen Vortrag, „soll es uns dennoch darum nicht unwerther sein, ja es soll uns eben darum recht herzlich lieb sein, daß es euch gottlosen Tyrannen und Seelenmördern nicht gefällt. Weißt du nicht, daß Christus im Evangelium vom Teufel eben nicht will gepriesen werden? So wollen wir unsers Gottes Namen und Ehre wider dein Lästern mit Mund und Feder bekennen und rühmen wider dich, deinen Satan und die höllischen Pforten. Dazu soll uns Gott seine Gnade geben."

Luther zollte dem Auftreten des Menius vollen Beifall und ließ dessen leidenschaftliche Predigt, mit einem Vorworte versehen, in Wittenberg zum Druck befördern. Wie die Erfurter Prädi-

1) Etlicher Gottlosen und widderchristlichen lere von der Papistischen Messen, so der Barfusser zu Erfurt D. Conrad Kling gethan, Verlegung durch Justum Menium am Sonntag Reminiscere gepredigt 1527. Mit einer kurzen Vorrede Luthers. Wittenberg 1527.

kanten, so war auch der Wittenberger Neuerer über das Duldungssystem, das in Erfurt den Katholiken gegenüber befolgt wurde, sehr aufgebracht. Er sprach von dem Zorne Gottes, der über die thüringische Stadt gekommen und von pharaonischer Verstocktheit[1]). In dem Sendschreiben an alle „frommen Christen" in Erfurt, das er der ersten Streitschrift des Menius beigefügt[2]), klagt er bitter darüber, daß der Rath den Muth nicht habe, „den Prediger der Finsterniß, Dr. Conrad Klingen", zum Stillschweigen zu bringen und das Unwesen der Papisten abzustellen; „denn es ist ja keiner Stadt gut, daß im Volke Zwietracht gelitten werde durch öffentliche Anreger und Prediger; es sollte ein Theil weichen, es wären die Evangelischen oder die Päpstischen."

Der Rath ließ sich indeß durch Luther's Klagen in seiner Haltung nicht beirren und hörte noch weniger auf das Schelten der Prädikanten. „Der Einfluß der letzteren war bereits völlig dahin. Nicht ohne Grund hatte ihnen Usingen einst zugerufen, ihren Siegesjubel zu mäßigen, da er nicht von Dauer sein werde. Daß sich das „Evangelium" dem Rathe als das wirksamste Beförderungsmittel seiner politischen Pläne empfahl, hatte bisher den Argumenten seiner Verkünder einen großen Theil ihrer Beweiskraft verliehen, sie selbst mit stolzer Zuversicht erfüllt; mit dem Wechsel der politischen Tendenzen im Jahre 1526 war es um ihren alten Einfluß geschehen. Der Eifer des gemeinen Mannes war schon erkaltet, seit ihre Predigt den Reiz der Neuheit verloren hatte. Zurücksetzungen, selbst Kränkungen traten jetzt an die Stelle des früheren Beifalls und wurden um so härter empfunden, je weniger man an sie gewöhnt war[3])."

Die schwersten Kränkungen mußte sich Menius gefallen lassen. Da er am lautesten unter allen Predigern aufgetreten war, so wurde ihm katholischerseits vorgehalten, er habe gar kein Recht, in Erfurt das große Wort zu führen, da er ohne rechtmäßigen Beruf in das Predigtamt sich eingedrängt hätte. Der Magistrat seinerseits dachte gar nicht daran, den lutherischen Eiferer in Schutz zu nehmen; er leugnete sogar, daß er Menius

---

1) Luther an Menius, 9. April 1527, bei De Wette III, 168.
2) Abgedruckt bei De Wette III, 227—229.
3) Kampschulte 246.

zum Predigtamte berufen habe. So sah sich letzterer genöthigt, im Sommer 1528 der „undankbaren" Stadt den Rücken zu kehren[1]). Noch vor kurzem hatte Justus Jonas in einem Briefe an Johann Lang, einen Collegen des Menius, mit großer Bestimmtheit dem „Minoritenungeheuer" (monstro minoritano), unserm Franziskaner nämlich, ein schreckliches Strafgericht Gottes angekündigt[2]). Und jetzt mußte Menius vor diesem „Ungeheuer" das Feld räumen!

Darf es da uns wundern, wenn solche Vorgänge in Wittenberg die größte Entrüstung hervorriefen? Luther zeigte sich höchlichst erzürnt über das heillose Erfurt, dessen Verstocktheit er einem Fluche des Himmels zuzuschreiben geneigt war. Die Stadt, die er ehemals so gelobt, nennt er jetzt eine „Höhle voller wilder Bestien" [3]).

In Erfurt drohte indeß den Katholiken eine neue Gefahr. Mehr als das Drängen der lutherischen Eiferer, war die Haltung des Erzbischofs von Mainz geeignet, den Rath wieder wankend zu machen. Nicht zufrieden gestellt durch die Zugeständnisse des Magistrats, hatte Cardinal Albrecht sein Recht bei Kaiser und Reich weiter verfolgt. Unter dem 18. September 1527 erschien ein kaiserliches Mandat, welches der Stadt unter Androhung kaiserlicher Ungnade befahl, fortan keinen lutherischen Prediger mehr zu dulden. Nun fing man abermals an, sich dem Kurfürsten von Sachsen zu nähern; die Katholiken erfuhren neue Beschränkungen; ihrem Vorkämpfer Kling wurde im Jahre 1529, trotz der Verwendung des Herzogs Georg von Sachsen, die Kanzel verboten[4]), während Luther in demselben Jahre der Stadt wieder die Ehre eines Besuches erwies. Angesichts solcher Vorgänge mußte der Mainzer Erzbischof einsehen, daß es ihm unmöglich sei, seine Forderungen in ihrem ganzen Umfange durchzusetzen; er entschloß sich daher, Opfer zu bringen. Auch die Stadt machte nicht unwichtige Zugeständnisse: durch den Vertrag, der anfangs 1530 in Hammelburg abgeschlossen wurde, versprach sie, den Erzbischof wieder als ihren rechtmäßigen Oberherrn anzusehen; zu-

1). Schmidt I, 77.

2) G. Kawerau, Der Briefwechsel des Justus Jonas. Halle 1884. I, 116.

3) Luther an Menius, 1. und 23. Mai 1528. De Wette III, 308, 325.

4) Kampschulte 247. W. Schum, Cardinal Albrecht von Mainz und die Erfurter Kirchenreformation. Halle 1878. S. 41.

gleich wurden die Domkirche (Marienstift) und das Severistift den Katholiken zurückgegeben; die andern Kirchen dagegen blieben zwischen beiden Confessionen getheilt. Stillschweigend wurde anerkannt, daß die beiden Religionsparteien fortan in der Stadt gleichberechtigt sein sollten.

Wie früher, so suchten auch jetzt wieder die Prädikanten die Duldung des katholischen Gottesdienstes zu hintertreiben; sie wandten sich an Luther mit der Bitte, er möchte doch dafür sorgen, daß der Kurfürst von Sachsen dem Erfurter Rath andere Gesinnungen beibringe. Luther versprach, dies zu thun; „denn S. K. Gnaden ohne allen Zweifel des heillosen Barfüßermönchs Lehre und der Papisten Gottesdienst wenig Gefallen tragen[1])." Der sächsische Kurfürst bemühte sich in der That, die Erfurter städtische Behörde zu bewegen, den katholischen Gottesdienst nicht zu dulden. Allein der Rath, in dem übrigens nicht wenige Katholiken saßen, erklärte im Jahre 1533 Sachsen gegenüber: „Es sei der christlichen Lehre und Predigt halben itzund in deutschen Landen und dem hl. Reich eine Zwietracht, die die hohe Obrigkeit bisher nicht hat in Einigkeit führen können; derhalben solches denen von Erfurt auch nicht möglich; haben daher das Wort Gottes in und außerhalb der Stadt frei, wie es ein jeglicher gegen Gott und anders zu verantworten weiß, so er nicht Aufruhr predigt, predigen lassen und noch keinem Theil sein Gewissen beschweren wollen, das ihnen auch nicht zustehe[2])."

Eine Unterdrückung des Gottesdienstes hatten demnach die Katholiken in Erfurt nicht mehr zu befürchten.

Nachdem der Dom den Altgläubigen zurückgegeben worden, erhielt unser Franziskaner die Dompredigerstelle. Auf derselben Kanzel, von welcher zehn Jahre früher Usingen Tausenden von Gläubigen das Wort Gottes verkündet hatte, sollte nun auch Kling bis an sein Lebensende eine höchst segensreiche Thätigkeit entfalten. Der neue Domprediger ersetzte seinen Vorgänger reichlich. „Von ebenso strengen Sitten, wie Usingen[3]), von gleicher

---

1) Die Wittenberger an die Erfurter Prediger, 30. Sept. 1533. De Wette IV, 479.

2) Bei Schum 49.

3) In dem unten zu erwähnenden Widmungsschreiben an den Erfurter Rath konnte Wizel der jüngere das „untadelhafte Leben" (inculpatissima

Glaubenstreue und Ausdauer, aber auch von gleichem Freimuth, wo es galt, kirchliche Mißbräuche zu rügen[1]), übertraf Kling jenen durch Gewandtheit der Rede und namentlich durch größere Bekanntschaft mit den Bedürfnissen des Volkes[2])."

Der volksthümliche Prediger, dessen Vorträge auch vielfach von Protestanten besucht wurden[3]), konnte sich bald der schönsten Erfolge erfreuen. Nicht umsonst rief Luther im Jahre 1534 unmuthig aus: „Gebe Gott, daß Erfurt nicht noch zu einem Sodom oder einem Capharnaum werde[4])!" Die „Papisten" machten in der That immer größere Fortschritte, während die Zahl der Anhänger des neuen Evangeliums zusehends zurückging. Schon im Jahre 1532 konnte Wizel der ältere schreiben, daß in Erfurt viele Bürger, denen endlich die Augen aufgegangen, vom lutherischen Catilina sich zurückgezogen haben, während manche andere noch unschlüssig hin und herschwanken[5]). Von dieser unentschiedenen Menge wurden nach und nach durch Kling's Predigten sehr viele im alten Glauben befestigt. Dreitausend Seelen, erzählt Wizel der jüngere, habe der eifrige Prediger vor dem ketzerischen Gifte

---

vita) des verstorbenen Predigers rühmend hervorheben. Vgl. auch das Gedicht desselben Wizels über Kling, das den Loci communes, Ausgabe von 1562, vorgedruckt ist:

Quid referam sanctos etiam sine crimine mores?
Angelicam prorsus praeter carnalia vitam
Duxit et a prima sine suspicione iuventa
Laetiferae sordis, donec sua funera sensit.

1) In seinen unten anzuführenden Schriften rügt Kling mehrmals sehr scharf die vorhandenen Mißstände, hierin aber sehr verschieden von den Neuerern, denen er vorwarf, daß sie durch ihre Unbesonnenheit das Uebel nur verschlimmert hätten. Beim Tadeln der Mißbräuche hielt sich Kling an folgenden Grundsatz: Non abiiciamus bonum propter malum, sed emendemus malum sic, ut non eradicemus bonum. *Loci communes.* Ausg. von 1562. p. 232.

2) Kampschulte 241.

3) Dies berichtet Wizel in seinem Gedichte.

4) De Wette IV, 582.

5) Wicelii epistolarum libri quatuor. Lipsiae 1537. X 2 b: Qui sunt e populo sanioris iudicii, ii imposturas intelligere coeperunt et magna pars Erphurdiae resiliit a Catilina, maior in ambiguo haeret.

bewahrt[1]). Ueberhaupt besaß unser Franziskaner eine ganz eigene Gabe, die Irrenden für die katholische Wahrheit zu gewinnen; auch Henning Pyrgallus, Professor an der Leipziger Hochschule, bezeugt in einem um 1539 verfaßten Gedichte, daß Kling viele zur Kirche zurückführe[2]). Selbst von auswärts kam man nach Erfurt, um sich bei dem weit und breit bekannten Domprediger in religiösen Zweifeln Raths zu erholen.

Unter den Convertiten, die Kling von der Wahrheit der katholischen Religion zu überzeugen wußte, verdient eine besondere Erwähnung Bartholomäus Kleindienst. Zu Annaberg in Sachsen von protestantischen Eltern geboren, bezog Kleindienst in den vierziger Jahren die Universität von Leipzig. Hier machte er sich bald bemerkbar nicht allein durch seine glänzenden Fortschritte, sondern auch durch seine religiösen Ansichten. Von seinem Vater war ihm nämlich die zwinglische Abendmahlslehre eingeimpft worden, und Bartholomäus scheute sich nicht, diese Lehre sogar öffentlich zu verfechten. Der akademische Senat, der lutherisch gesinnt war, wollte indeß ein solches „Aergerniß" nicht dulden. Da die Familie Kleindienst sehr arm war, so hatte der Annaberger Magistrat den jungen Bartholomäus für ein Stipendium vorgeschlagen. Nun weigerte sich aber die Universität, dem zwinglischen Studenten eine Freistelle zu verleihen, wenn er nicht zuvor seine Häresie abschwören und die lutherische Abendmahlslehre annehmen wollte. Zu einer solchen Abschwörung wollte sich jedoch der junge

1) O quam felices animae vulgusque beatum,
Ora quibus praeco talis facunda resolvit,
Ac scruplis variis vacuavit pectora, quique
Multorum controversis dubitantia solvit
Corda, viam monstrans rectam, errantesque reduxit.
— — — — — — —
Ter mille a sectae servavit corda veneno.

2) Cuius (Usingen) obisse vices Conradus Clingius ille
Dicitur insignis eximiusque pater,
Sedulus annitens zizania tollere vana
Mentibus a reprobis insipidisque viris,
Profecitque equidem multum, consurgere namque
Cernuntur plures qui iacuere diu,
Temporis exili ut spacio spes maxima subsit,
Ad frugem quemvis velle redire bonam.
Bei J. A. Fabricius, Centifolium lutheranum. Hamburgi 1728. p. 700.

Mann nicht hergeben, trotzdem wurde ihm, dank der Vermittelung Melanchthon's, ein Stipendium verliehen, so daß er ruhig seine Studien fortsetzen konnte. Zur selben Zeit hielt sich in Leipzig ein katholischer Jüngling auf, der als Hofmeister junge Edelleute zu überwachen hatte. Dieser hatte an der Art und Weise, wie Kleindienst gegen die lutherische Lehre aufgetreten war, Gefallen gefunden, und er faßte nun den Entschluß, den vielversprechenden Studenten für die katholische Kirche zu gewinnen. Allerdings war dies keine leichte Aufgabe. Freundschaftliche Besprechungen mit Bartholomäus konnten wohl dessen zwinglische Ansichten erschüttern, doch wollte er nichts wissen von der katholischen Lehre. Sein Freund, der in den theologischen Fragen nicht genug bewandert war, wies ihn an die Franziskaner, die damals noch in Halle sich aufhielten; aber auch diesen gelang es nicht, den grübelnden Geist zu befriedigen. Nun wurde Kleindienst auf unsern Kling aufmerksam gemacht. Er begab sich daher nach Erfurt, und wie so manche andere, vermochte auch der junge Sachse der Ueberredungsgabe des katholischen Ordensmannes nicht lange zu widerstehen; einige Unterhaltungen genügten dem Franziskaner, um aus dem zwinglischen Studenten einen überzeugungstreuen Katholiken zu machen. Bald nachher trat Kleindienst in den Dominikanerorden und wurde um die Mitte des 16. Jahrhunderts einer der bedeutendsten katholischen Vorkämpfer in Süddeutschland[1]).

Angesichts solcher Erfolge begreifen wir einigermaßen, wie die Volkssage den Erfurter Franziskaner sogar mit dem weltberühmten Dr. Johann Faust in Verbindung bringen konnte. Als Faust auf seinen Wanderungen nach Erfurt kam, soll Kling den Versuch gemacht haben, den Schwarzkünstler zu bekehren und ihn dem Einflusse des Satans zu entziehen. Diesmal predigte er jedoch tauben Ohren; Faust ließ sich nicht bekehren[2]).

Es ist recht Schade, daß Kling unterlassen hat, seine Predigten zu veröffentlichen. Aus den lateinischen Schriften, die wir von ihm besitzen, können wir uns von dessen Rednergabe keine Vorstellung machen. Nur einmal spricht er im Vorübergehen von der

---

1) Vgl. über Kleindienst meinen Aufsatz in den Historisch-pol. Blättern. Bd. CIX (1892), 485 ff.

2) Vgl. Leben, Thaten und Höllenfart des Dr. Faust, herausgegeben von Marbach. S. 36.

Art und Weise, zu predigen; aus dieser Stelle ersehen wir, daß er eine besondere Vorliebe hatte für einfache, volksthümliche Vorträge. Der Prediger, so führt er aus, soll sich nicht mit spitzfindigen Fragen beschäftigen; dem Volke wird es mehr Nutzen bringen, wenn man ihm die einfachen Grundwahrheiten des Christenthums erklärt, die Glaubensartikel, die Gebote Gottes, das Gebet des Herrn, Glauben, Hoffnung und Liebe, wenn man dasselbe ermahnt zur Ausübung der Tugenden, zur Bekämpfung der Laster. Die alten Väter liebten es, einfache Homilien zu halten; diese Methode ist auch heute noch die geeignetste zur Befestigung des Glaubens und zur Kräftigung des Tugendlebens[1]).

Aus diesen Aeußerungen dürfen wir wohl schließen, daß Kling selber es sich angelegen sein ließ, die einfache Predigtweise der alten Väter nachzuahmen. Es war dies übrigens das Beste, was er in den damaligen Wirren thun konnte. „Nicht die spitzfindige Disputirkunst," sagt er treffend, „sondern die Liebe des Herzens

---

1) Summa doctrinae christianae 1562. p. 236. An derselben Stelle spricht sich Kling gegen die Uebersetzung der hl. Schrift in die Volkssprache aus: Expediret, ut prohiberentur vulgares translationes sacrorum Bibliorum; nam ex hac radice crescunt quotidie errores. Im Anschlusse an Gerson will er nicht, daß die Laien die Bibel lesen, da eine solche Lesung für manche schädlich sei. Vgl. ibid. 143. Ein Ordensgenosse von Kling, der Mainzer Domprediger Johann Wild, war damit nicht einverstanden, wie überhaupt damals die Katholiken bezüglich dieses Punktes getheilter Ansicht waren. In der Vorrede zur lateinischen Uebersetzung seiner Postille (Postillae J. Feri. Moguntiae 1554) sagt Wild: „Non admodum eorum probare possum sententiam qui plebeios pariter omnes a lectione sacrarum literarum abigendos censent." Auch protestantische Prediger klagten übrigens sehr bitter über die verderblichen Folgen des allgemeinen Bibellesens. Den 27. Juni 1533 schrieb der Baseler Prediger Oswald Myconius an Capito in Betreff der religiösen Anarchie, die in Straßburg herrschte: De heresibus, quas isthic fovetis, licet verbum dicere. Non mirum esset, si nobis evangelium omne et nos cum evangelio periremus . . . Mundus, ubi comperiet *quid subnascatur, dum divinarum rerum lectio patet communiter omnibus*, doctis inquam et indoctis, considerabit deinde quam foedus ac pestilens in profanis quibusdam fructus erumpat, non mirum esset, si sic cogitaret: *redeat papismus prius* quam toleremus istas tam abominabiles blasphemias. Bei C. A. Cornelius, Geschichte des Münsterischen Aufruhrs. Bd. II. Leipzig 1860. S. 264.

lehrt uns, die Seelen gewinnen[1])." Aehnlich dachte auch der selige Canisius: letzterer erachtete ebenfalls christliche Milde und Sanftmuth für das beste Mittel zum Wiedergewinn der Protestanten.

Trotz seiner Friedfertigkeit war der milde Franziskaner allerlei Anfeindungen ausgesetzt[2]); namentlich suchten die Gegner dessen katholische Ueberzeugung in Zweifel zu ziehen. Hatte man ihm schon bei Beginn der kirchlichen Revolution nachgesagt, er sei der neuen Lehre zugethan, so sollte er gegen Ende seines Lebens noch eine schlimmere Verdächtigung erfahren. Anläßlich einer schweren Krankheit, die ihn 1554 dem Tode nahebrachte, wurde das Gerücht verbreitet, er habe auf dem Todesbette seine ganze katholische Vergangenheit verleugnet und sich für die lutherische Lehre erklärt. So war es übrigens damals Sitte in Deutschland: zahlreiche katholische Vorkämpfer ließ man protestantischerseits in der Verzweiflung dahinsterben oder man sagte ihnen nach, sie hätten sich auf dem Sterbelager vom Papstthum abgewendet, um ihr Heil in dem lutherischen Bekenntnisse zu suchen[3]). Was Kling betrifft, so konnte er glücklicherweise selber, nachdem er sich von seiner Krankheit erholt, die „lügenhaftigen Secten" vor der ganzen Welt an den Pranger stellen. In dem „Bekenntnisse"[4]), das er zu diesem Zwecke veröffentlichen ließ, erklärt er:

„Es hat sich im Jahre 1554 zugetragen, daß ich nach dem Willen Gottes mit schwerer Krankheit beladen wurde, auch meiner Abforderung von diesem zeitlichen Leben mich versehen hatte, welches denn die Secten gröblich erfreut, daß sie auch nicht haben erwarten mögen meines Abscheidens, sondern haben aus muthwillig gefaßtem Neid wider mich vor der Zeit ein öffentlich lügenhaftig Gerücht aufgebracht, wie ich sollte alle meine Predigten und Lehren,

1) Summa 236.

2) „Ob catholicae veritatis susceptam defensionem improbissimorum hominum convicia, mendacia, fastidia, minas et tantum non violentas manus et opprobria toleravit." Wizel in dem Widmungsschreiben an den Erfurter Magistrat.

3) Zahlreiche Belege hierfür bringe ich in dem Aufsatze: J. Hoffmeister in protestantischer Beleuchtung, in den Histor.-pol. Blättern. Bd. CXI (1893), 589 ff.

4) Den Loci communes vorgedruckt.

so ich bis in das XXXVI. Jahr zu Erfurt geprediget und gelehret nach Form und Weis allgemeiner katholischer Kirche, auch auf Befehl der wahren verordneten Oberkeit, widerrufen haben und von der katholischen Kirche abgefallen sein, um auf ihre verdammte Secte mich zu begeben. Solches alles ist dermaßen von ihnen geschehen, auf daß sie die alten katholischen Christen auf ihre Seite möchten bringen oder ja zweifelhaftig machen." Was man über ihn verbreitet habe, sei eitel Lüge. „Ich bezeuge auch vor Gott und aller Welt, daß ich mit Gottes Hilfe gedenke, bei der Einigkeit allgemeiner Kirche zu bleiben und mich keiner Secte theilhaftig zu machen." Wisse er doch, „daß außer der Einigkeit katholischer Kirche weder Glaube, noch Werke, noch Sacramente, noch Gottesdienst vor Gott kräftig noch verdienstlich sind um des Hasses willen wider gemeine Kirche."

„Dieweil auch mancherlei Urtheile über mich gefallen, als sollte ich wider Gottes Wort, die h. Schrift, Gebrauch der Sacramente und Ceremonien, Glauben und Werke gelehrt und sehr unrecht gelehrt haben, so habe ich in Summa verzeichnet, was ich von diesen Stücken allen gelehrt habe, die mögen lesen Freund und Feind und urtheilen nach ihrem Gefallen. Mir ist genug, daß ich Christo und gemeiner Kirche gedient habe, welcher ich mich auch demüthiglich unterwerfe, zu bessern, so etwas Mangels und zu viel oder zu wenig gelehrt und geschrieben wäre."

Das Erscheinen der hier angekündigten Schrift sollte Kling leider nicht mehr erleben; er starb schon im Jahre 1556[1]). Mit der Feder in der Hand wurde er vom Tode überrascht[2]), hierin dem bayerischen Ordensgenossen Caspar Schatzgeyer ähnlich, der ebenfalls am Schreibtische aus diesem Leben schied.

Ueber Kling's Schriften, die nach dessen Tode veröffentlicht wurden, können wir uns kurz fassen, da dieselben weniger interessant sind, als man es in Anbetracht der wichtigen Rolle, die der Verfasser in Erfurt gespielt, hätte erwarten dürfen. Allem Anscheine nach waren diese Schriften bei Kling's Ableben keineswegs druckfertig, wie schon aus den vielen Wiederholungen und

1) In den Loci communes, Ausgabe von 1559, heißt es am Anfange des Inhaltsverzeichnisses, daß Kling i. J. 1556 gestorben sei.

2) Inter medios calamos, sagt Wizel in dem Widmungsschreiben an den Rath von Erfurt.

aus der wenig logischen Anordnung hervorgeht; zudem besaß Wizel der jüngere, der die Herausgabe dieser Werke zu besorgen hatte, nicht die gründliche theologische Bildung, die erfordert gewesen wäre, um die noch vielfach ungeordneten Aufzeichnungen des verstorbenen Franziskaners in die rechte Ordnung zu bringen.

Eine erste sehr umfangreiche Arbeit erschien im Jahre 1559 unter dem Titel: Loci communes theologici[1]). Drei Jahre später wurde dasselbe Werk fast um's Doppelte vermehrt, neu herausgegeben[2]). Wizel hatte einfach aus Kling's handschriftlichem Nachlasse verschiedenes sich herausgesucht und dasselbe mit mehr oder weniger Geschick der ersten Ausgabe beigefügt. In dieser Schrift werden nicht bloß die damals bestrittenen dogmatischen Lehren ziemlich eingehend behandelt und gegen die Angriffe der Neuerer in Schutz genommen[3]), Kling erörtert auch verschiedene Punkte der Sittenlehre und der Volkswirthschaft. Ueberall bekundet er eine große Vertrautheit sowohl mit der h. Schrift, als mit den Werken der Väter und der großen Scholastiker; auch die theologischen Schriftsteller des ausgehenden Mittelalters citirt er gern, namentlich Gerson[4]) und Gabriel Biel, was uns von einem Schüler der Erfurter Hochschule, wo der Nominalismus hoch in Ehren stand, nicht Wunder nehmen darf. Auf Biel beruft er sich besonders bei Behandlung der nationalöconomischen

---

1) Loci communes theologici pro Ecclesia catholica . . . D. Conrado Clingio Theologo, Minoritarum Erfordiensium, dum vixit, guardiano, Authore. Coloniae apud haeredes Arnoldi Birckmanni. MDLIX. XII, 382 Seiten 2⁰.

2) Loci communes . . Conradi Klingii Franciscani, ecclesiastae erfurdiensis, ex ipsius authoris monumentis dupla accessione supra priorem editionem locupletati et in libros quinque digesti. Coloniae MDLXII. XXXII, 567 Seiten 2⁰. Am Anfange findet man das mehrmals erwähnte Gedicht Wizel's über Kling. Es ist an den Mainzer Domprediger Philipp Agricola gerichtet. — Spätere Ausgaben der Loci: Köln 1565, Paris 1563, 1565, 1567, 1574.

3) Im Kirchenlexikon III², 552 wird irrig behauptet, Kling habe diese Fragen behandelt mit Bezug auf Melanchthon's gleichnamiges Werk; von einer solchen Bezugnahme ist nichts zu merken.

4) Im Anschlusse an Gerson lehrt Kling wiederholt in seinen Schriften, daß das Concil über dem Papste stehe, was ihn jedoch nicht hindert, die göttliche Einsetzung des Primats sehr entschieden gegen die Neuerer zu vertheidigen.

Fragen, und mit vollem Rechte, da auch heute noch die volkswirthschaftlichen Ansichten des Tübinger Lehrers vorzüglicher Beachtung würdig sind[1]).

Einen ähnlichen Inhalt, wie die Loci communes, bieten uns zwei weitere Schriften des Erfurter Dompredigers, ein Catechismus catholicus[2]) und eine Summa doctrinae christianae[3]). Es ist sehr fraglich, ob Kling je im Sinne gehabt, diese Aufzeichnungen der Oeffentlichkeit zu übergeben. Manche Abschnitte scheinen bloß Predigtentwürfe zu sein; auch vermißt man in beiden Schriften, noch mehr als in den Loci communes, einen ordentlichen Zusammenhang.

Eine vierte Schrift über die Controverspunkte zwischen Katholiken und Protestanten bietet ebenfalls nicht viel Neues[4]). Dagegen erfahren wir aus einem fünften Werke[5]), daß Kling ein eifriger Verfechter des sog. Regensburger Buches oder Interims (1541) gewesen[6]). Was ihn veranlaßte, zur Vertheidigung dieses unglücklichen Reunionsversuches eine eigene Schrift zu verfassen, sagt er nicht; er begnügt sich, die Angriffe der Neuerer gegen verschiedene Artikel des Regensburger Buches zurückzuweisen.

Der bedenklichste Punkt in diesem Buche war wohl die halb-

---

1) Vgl. Janssen I[15], 127.

2) Catechismus catholicus, summam Christianae institutionis IIII. libris succinctim complectens. Coloniae 1562. XVI, 223 Seiten 2°. Widmungsschreiben Wizel's des jüngeren an den Rath von Erfurt. Köln, 13. August 1562. — Zweite Ausgabe: Köln 1570. 8°.

3) Summa doctrinae christianae catholicae. Coloniae 1562. VIII, 259 Seiten 2°. — Zweite Ausgabe: Köln 1570. 8°.

4) De Securitate conscientiae Catholicorum in rebus fidei, et de periculo atque errore Sectariorum huius seculi, libri duo, in quorum priore traditur luculenta antithesis seu collatio praecipuorum inter Catholicos et Sectarios dissidii Religionis articulorum, in altero vero sanae et amplectendae Doctrinae Consilia ac theses continentur. Coloniae 1563. IV, 202 Seiten 2°.

5) C. Clingii . . . liber unus, continens Confutationes Mendaciorum adversus Librum Imperii, vulgo Interim, editorum. Coloniae 1563. IV, 143 Seiten 2°.

6) Vgl. über das „Regensburger Buch" Kirchenlexikon III[2], 1845 ff.; Pastor, Die kirchlichen Reunionsbestrebungen während der Regierung Karls V. Freiburg 1879. S. 234 ff.; Fr. Dittrich, G. Contarini. Braunsberg 1881. S. 609 ff.

lutherische Lehre von der Rechtfertigung, wie sie unter der Einwirkung Gropper's und Contarini's auf dem Regensburger Gespräche angenommen wurde; und merkwürdiger Weise ist es gerade diese irrige Rechtfertigungslehre, für welche Kling sowohl in seiner Apologie des Regensburger Interims als in seinem Catechismus und in seiner Summa wiederholt sich ausspricht. In den Loci communes hat er zwar den so wichtigen Punkt etwas genauer dargestellt, doch kommen auch hier noch mehrere unrichtige oder zweideutige Sätze vor[1]).

Nach alledem darf es uns nicht wundern, daß die Schriften unsers Franziskaners, der übrigens in der besten Absicht irrte, der sich auch demüthig, wie wir oben gesehen haben, dem Urtheile der Kirche unterwarf, später censurirt worden sind. Zuerst wurden sie im Jahre 1583 von dem spanischen Generalinquisitor Quiroga unbedingt verboten. Einige Jahre später (1590) wurden sie von Papst Sixtus V. auch in den römischen Index aufgenommen, jedoch mit dem Zusatze: donec corrigantur, d. h. erst nach vorgenommener Verbesserung solle der Gebrauch dieser Schriften gestattet sein. Der Index von Sixtus V. kam zwar nicht in die Oeffentlichkeit, doch wurde das Verbot der Schriften Kling's mit dem Zusatze: donec corrigantur, von Clemens VIII. im Jahre 1596 erneuert[2]). Seit dieser Zeit steht Kling im römischen Index.

1) Kling war übrigens ein sehr entschiedener Gegner der lutherischen Lehre vom alleinseligmachenden Glauben. Vgl. Loci communes. 1562. p. 79: Talis doctrina, quod sola fides salvat. . . facit carnales et pigros homines . . . Ideo ab octingentis annis et interim, quo fides fuit apud Germanos, non fuit carnalius vulgus, sicut iam est; quod provenit ex hac doctrina, quoniam altera pars doctrinae iustitiae operum non praedicatur, sed contemnitur, et soli fidei tribuitur salus.

2) Reusch, Die Indices librorum prohibitorum des 16. Jahrhunderts. S. 399. 471. 544 (Bibliothek des literarischen Vereins in Stuttgart. Bd. 176. Tübingen 1886). Vgl. auch Reusch, Der Index der verbotenen Bücher. Bd. I. Bonn 1883. S. 565. Recht naiv schreibt über dies Verbot der alte Ordensschriftsteller Fortunatus Hueber (Dreyfache Chronickh u. s. w. München 1686. S. 666): „Seine (Kling's) Werke sind zwar von der katholischen Kirche bis zur Ausbesserung verboten; aber die Fehler hat entweder sein fettes Hirn oder viel glaublicher seine Widersacher selbst eingerückt, damit sie ihn verdunkelten." Aehnlich Wadding und andere Ordensschriftsteller.

XII.

Professor Pusey's Biographie.

(Von Dr. A. Bellesheim.)

In obigem Werke[1]) ist eine Arbeit an das Licht gestellt, welche eine weit über die Grenzen Englands hinausragende Bedeutung besitzt. Derjenige Mann, welcher neben Newman als Vater der tractarianischen Bewegung genannt wird, tritt uns hier auf Grund seiner Briefe in der ersten Periode seines Lebens entgegen. Hauptverfasser des in gewissem Sinne klassischen Werkes ist der verstorbene Domherr Liddon von der St. Paulskirche in London, welcher auch in Deutschland bekannt ist. Auf Liddon's Anregung wurde im Monat Juni 1871 dem Stiftspropst von Döllinger die juristische Doctorwürde von der Universität Oxford ertheilt[2]). Doch ließ der englische Freund sich in der Bewunderung für den greisen Gelehrten in München nicht soweit fortdrängen, daß er dessen Ansicht über die Beseitigung des Filioque aus dem Symbolum auf der ersten Unionsconferenz zu Bonn 1874 theilte. Er widersprach dem Antrage, „weil die Tilgung des Wortes doch so ausgelegt werden müßte, als wenn die dadurch ausgedrückte Lehre als falsch oder doch mindestens als zweifelhaft anzusehen wäre"[3]). In England galt Liddon als der Hauptschüler Pusey's, und befand

1) Life of Edward Bouverie Pusey, Doctor of Divinity, Canon of Christ Church, Regius Professor of Hebrew in the University of Oxford. By *Henry Parry Liddon*, DD., D. C. L., late Canon and Chancellor of St. Paul's. Edited and prepared for Publication by the Rev. J. O. Johnston, M. A., Vicar of All Saints, Oxford, and the Rev. Robert Wilson, M. A., Warden of Keble College, Hon. Fellow and formerly Fellow of Merton College. With Portraits and Illustrations. London. Longmans, Green & Comp. [In four Volumes]. Vol. I—II, 1893. gr. 8°. XVI, 479 et VIII, 530 p. 36 shill.

2) Emil Michael, Ignaz von Döllinger. 3. Aufl. Innsbruck 1893. S. 188.

3) Michael 267.

sich wegen des ihm übergebenen Briefwechsels seines Meisters vor allen anderen in der Lage, die Biographie desselben herzustellen. Bei Liddon's Hinscheiden (Juni 1890) unvollendet zurückgelassen, hat das Werk durch die beiden Herausgeber seine endgiltige Form erhalten und zwar derart, daß dieselbe unsere Befriedigung und Freude in hohem Maße erregt.

Vor allen Dingen waren die Herausgeber bemüht, den verblichenen Meister auf Grund seiner Briefe darzustellen. Diese gewähren uns volle Aufklärung nicht nur über Pusey's eigenen Entwickelungsgang, sondern auch über die treibenden Kräfte der Oxford-Bewegung, die in Pusey und Newman ihre anerkannten Führer feiert. Ueber Newman's Entwickelungsgang hat der Katholik sich im Jahre 1891 ausführlich verbreitet[1]. In gewissem Sinne hat Newman dem Anglikanismus neues Leben eingehaucht. Aber auf der Mittagshöhe des Lebens angelangt, hat er sein Werk aus der anglikanischen Lebensepoche umgestürzt. Nur eine Zeit lang hat er an den „stammelnden Lippen zweideutiger Glaubensbekenntnisse gehangen", dann aber die einzig wahre Kirche erkannt und sich ihr unterworfen. Auch damals, wo er abseits des rechten Weges sich verirrte, steuerte er gegen Rom zu, und wenn er harte Ausdrücke gegen dasselbe brauchte, geschah es wie in einer Art von Fiebertraum. Das Nämliche gilt von den Schriften, welche der Feder Manning's, Ward's, Oakeley's aus ihrer anglikanischen Periode entstammen. Ein durchaus protestantisches Gepräge tragen sie nicht.

Anders Pusey. Man hat sich gewundert, daß der nämliche Mann, welcher so vielen anderen, nach dem Vollbesitze der Wahrheit durstenden Seelen als Meilenstein auf dem Wege nach Rom diente, dennoch zeitlebens im Anglikanismus verharrte. Die Biographie löst uns das Räthsel. Pusey war durch und durch Protestant. Keine einzige Stelle seines reichen Briefwechsels bietet auch nur den geringsten Anhaltspunkt für die Annahme, daß er sich je einmal im Leben der alten Kirche genähert habe. Mochte er angeblich einzelne Lehren der letztern festhalten, die Glaubensregel der Kirche blieb ihm fern. Es waren Bruchstücke der Wahrheit,

1) Vgl. meine Aufsätze über Newman's zweibändige Briefsammlung im Katholik 1891. I, 251—267, 325—348.

die er besaß, und auch diese mußten sich seiner subjectiven Auffassung unterwerfen. Ganz abgesehen davon, daß der Mangel der Priesterwürde in der Staatskirche die Sacramente des Altars und der Buße, deren reinere Auffassung der tiefsinnig angelegte Mann erstrebte, zu leeren Schemen herabdrückte.

Im ersten Theile verfolgen wir Pusey's Jugendzeit, welcher, am 22. August 1800 als zweiter Sohn eines Landedelmannes in Berkshire geboren, eine ebenso sorgfältig wissenschaftliche, wie solide religiöse Erziehung erhielt. An der letztern hatte seine fromme Mutter den Hauptantheil. Mit Stolz bekennt Pusey: „Was ich von religiöser Wahrheit weiß, das lernte ich, wenigstens im Princip, von meiner theuern Mutter" (I, 7). Auf die Weiterbildung des hervorragend begabten Jünglings in der Lateinschule im Eton und bei dem anglikanischen Geistlichen Maltby kann hier nicht weiter eingegangen werden. In Oxford machte Pusey außerordentlich glückliche Studien und errang 1823 zu Ostern eine Stelle als Fellow im Oriel Colleg, zu welchem die bedeutendsten Männer der Hochschule gehörten. Aufnahme unter diese auserlesene Schaar bedeutete weniger ein hohes Maß von positiven Kenntnissen, als vielmehr ideale Geistesrichtung überhaupt. Hier kam er in Berührung mit Newman und Whately, von welchen jener die anglokatholische, dieser die liberale Richtung in der englischen Theologie begründete.

Hierorts erregen unser lebhaftes Interesse die beiden wissenschaftlichen Reisen, welche Pusey 1825, sowie 1826—1827 nach Deutschland unternahm. Veranlassung dazu bot Pusey's Lehrer in der Theologie, Professor Lloyd, ein vielseitig gebildeter und namentlich in der Kirchengeschichte bewanderter Mann, sodann aber auch der Briefwechsel mit einer ungenannten Person, welche sich auf dem Standpunkte des deutschen Rationalismus bewegte, dessen Natur Pusey an der Quelle zu studiren wünschte. Die erste Reise führte Pusey nach Göttingen, die zweite nach Berlin, Greifswalde und Bonn, wo er sieben Monate weilte. Unter den protestantischen Theologen war Tholuck derjenige, welchem Pusey die innigste Sympathie entgegenbrachte. Zwischen diesen beiden ernsten, tieffrommen, christusgläubigen Männern entstand ein Bund inniger Freundschaft, welcher in einem Jahrzehnte lang fortgesetzten Briefwechsel Ausdruck fand. Dieser Briefwechsel gehört zu den lehr-

reichsten Partien des Buches. Hauptgegenstand der Studien Pusey's auf deutschem Boden bildeten die morgenländischen Sprachen, in welchen er namentlich unter Freytag in Bonn sich außerordentlich reiche Kenntnisse erwarb, die ihm nach der Rückkehr in die Heimath die Ernennung zum Professor des Hebräischen an der Universität Oxford und Domherrn an der Christuskirche eintrugen. Seine Erfahrungen über Deutschland legte Pusey in zwei Werken nieder, in denen er insofern mit dem Rationalismus sich einverstanden erklärte, als derselbe einen berechtigten Widerstand gegen die verknöcherte lutherische Orthodoxie des 17. Jahrhunderts bezeichnete. Von seiner vormaligen Begeisterung für die deutsche protestantische Theologie ist Pusey in reiferen Jahren vollständig zurückgekehrt und hat letztwillig den Neudruck dieser Schriften untersagt. Offenbar ist er auch hier auf halbem Wege stehen geblieben, denn niemals hat er sich darüber geäußert, ob denn der deutsche Protestantismus trotz der Verleugnung der von der anglikanischen Kirche so außerordentlich scharf betonten Weihegewalt und apostolischen Succession dennoch die wahre Kirche Christi bilde.

Der anziehendste Theil des ersten Bandes liegt in den Mittheilungen über das Entstehen und den allmäligen Fortgang der Oxford-Bewegung und den Antheil Pusey's an derselben. Sehr verständnißvoll schildert Liddon die Reaction wider den Ansturm des französischen Unglaubens, die in den weitesten Kreisen um sich greifende Abneigung gegen den pietistischen Evangelikalismus des 18. Jahrhunderts, sodann die sich Bahn brechende Werthschätzung des Mittelalters, zu welcher Sir Walter Scott durch seine anziehenden Leistungen auf dem Gebiete der Literatur Veranlassung geboten. Endlich ist aber nicht zu vergessen, daß sich als eine Art Unterströmung die noch in einzelnen Männern fortgepflanzte Theologie des anglo-katholisirenden Erzbischofs Laud[1]) geltend machte. Diese und ähnliche Elemente lagen in der Luft, als in dem neuen Reformparlament Anträge auf Unterdrückung der Hälfte der Bisthümer der irischen Staatskirche und Verbesserung der englischen Domkapitel sich kundgaben.

Die Kirche steht in Gefahr — lautete die Parole. Eine Schaar auserlesener Männer trat zur Vertheidigung der Kirche

---

1) Ueber Laud vgl. meinen Artikel im Kirchenlexikon VII, 1510.

auf und wählte zum Organ ihrer Bestrebungen und Anschauungen die „zeitgemäßen Broschüren" (Tracts for the Times), an denen Pusey sich hervorragend betheiligte. Bald kamen die Vertreter der neuen Richtung zu der Erkenntniß, daß sie sich mit ihrer Theologie von der Staatskirche entfernt hatten. Das Bedürfniß nach einer genauen Darstellung ihrer Grundsätze war unabweisbar. Auf den Boden der Thatsache der von Heinrich VIII. aufgerichteten Staatskirche sich stellend, wider den Romanismus, wie man damals die katholische Kirche zu nennen sich erlaubte, mit souveräner Verachtung oder einem Anfluge von Mitleid erfüllt, schufen die Männer der neuen Richtung sich eine Autorität in den Kirchenvätern der ersten Jahrhunderte. Man las die Werke der Kirchenväter, deutete sie aber durch Anwendung von Gewalt im anglikanischen Sinne. Man verfuhr, wie jüngst ein tüchtiger Kenner der Verhältnisse schrieb, nach dem Beispiele Liddon's, welcher sich des Gebetbuches »Coeleste Palmetum« des Jesuitenpaters Wilhelm Nakatenus bediente, in demselben aber jene Stellen, die sich auf den Cultus der Muttergottes und der Heiligen beziehen, mit dem Stift kräftig durchstrichen hatte[1]).

Dennoch drängte die römische Kirche sich dem Geiste mancher vorurtheilsfreier Männer auf. In ihr fanden sie das von Pusey gesuchte Ideal einer Kirche, genau im Sinne der Kirchenväter, welche den Donatismus ablehnten, aber die katholische, allgemeine Kirche auf den Schild hoben. Den Kampf gegen die im Schoße der Universität sich kundgebende freigeisterische Richtung des Professors der Theologie Dr. Hampden, dessen Beförderung zum Bischof von Hereford unter dem Ministerium Lord John Russel die Staatskirche hinnehmen mußte, hat Liddon eingehend, doch ohne wesentlich neue Gesichtspunkte beizubringen, geschildert.

Der zweite Band (1836—1846) beginnt mit der Darstellung der Bekämpfung Roms durch die Tractarianer, welche in Newman's berühmtem Werk »The via media of the Anglican Church«, sowie in Pusey's zeitgemäßen Broschüren ihren Ausdruck erhielt. Jetzt sehen wir Newman und Pusey allmälig von einander sich trennen. Nicht mit einem Mal und plötzlich erfolgte die Scheidung, sondern allmälig und in Etapen. Es dünkt uns als ein besonderes

1) Tablet 1893. II, 729.

Verdienst Liddon's, daß er ungeachtet aller Begeisterung für seinen Helden die unaufhaltsam sich vollziehende Trennung der beiden Männer einsichtsvoll schildert. Newman lenkt seine Schritte nach Rom, Pusey verfestigt sich in der Staatskirche. In richtiger Erkenntniß der tiefaufregenden theologischen Fragen hob Newman die Nothwendigkeit der apostolischen Succession hervor und bezeichnete Rom als „unsere Schwester". Bei Pusey sucht man eine solche Sprache vergebens, ihm stand die Staatskirche principiell nicht höher, als die einzelnen Landeskirchen im protestantischen Deutschland. Einen besonders scharfen Ausdruck gewann diese gegensätzliche Stellung der beiden Männer in der Auffassung des neuen anglo-preußischen Bisthums Jerusalem (II, 243—272).

Die zeitgemäßen Broschüren Pusey's über Taufe, Eucharistie und Buße erscheinen als ebenso viele Bemühungen des rastlos wirkenden Mannes zur vollen Wiederherstellung dieser Sacramente im Anglikanismus. Nachdem Pusey in den dreißiger Jahren das Sacrament der Taufe so hoch erhoben, mußte er 1850 erleben, daß der königliche Geheimerath, als theologisches Organ der englischen Krone (The Crown in council), im Gorham-Fall die Nothwendigkeit der Taufe in der Staatskirche leugnete. Während nun Manning in dieser grundstürzenden Entscheidung eine zwingende Aufforderung fand zum Austritt aus der Staatskirche, verblieb Pusey ruhig an seiner Stelle und suchte sich mit derselben abzufinden. Pusey's Auffassung der Eucharistie ist um Sonnenweiten vom Katholicismus entfernt, über die Bedeutung eines Symbols ohne realen Inhalt hat er das Sacrament nicht erhoben. Was endlich das Sacrament der Buße anlangt, so besitzt Pusey unzweifelhaft einen Hauptantheil an dem heute in frommen anglikanischen Kreisen wieder eingeführten Gebrauch der Beichte. Allerdings kennt auch das anglikanische Prayer-Book das Sündenbekenntniß, aber lediglich als Entlastung des Gewissens, nicht aber als förmliche Vergebung der Sünden. Einen andern Standpunkt hat auch Pusey nicht eingenommen. Die Frage nach seiner Jurisdiction scheint er sich nie vorgelegt zu haben. Sehr eingehend, zum Theil mit Herbeiziehung neuer Urkunden ist die Enthebung vom Predigtamte auf zwei Jahre beschrieben, welche die Hochschule über Pusey wegen der Predigt „die heilige Eucharistie, ein Trost für den Büßer" verhängte. Sonderbar: Pusey merkte nicht, daß die

Vertheidigung, welche er den Behörden gegenüber zur Anwendung brachte, stets neue Anklagepunkte gegen ihn lieferte. Mit Väterstellen, die nur eine katholische Auffassung gestatteten, suchte er sich der Angriffe zu erwehren, und gerade das wurde ihm zum Verbrechen angerechnet.

Unsere Bewunderung erregt Pusey als eifriger Prediger und Förderer des christlichen Lebens durch reichliche Geldspenden zum Bau von Kirchen, Heranbildung von Theologen, Schöpfung von Missionsanstalten und Frauenvereinen zur Linderung leiblichen Elends. Mit ihm wetteiferte seine fromme Gemahlin, die nach Ausweis der Biographie in Fragen der Religion, namentlich in Unterscheidungslehren, schärfer und richtiger dachte als ihr Gatte, aber durch einen frühzeitigen Tod ihm entrissen wurde.

Das bedeutende Werk, welches mit vielen Illustrationen und einem guten Register versehen ist, verdient warme Empfehlung, ist jedoch an manchen Stellen nur mit Vorsicht zu verwerthen. Ueber die folgenden Bände werden wir ebenfalls pflichtmäßig in dieser Zeitschrift Bericht erstatten.

XIII.

Der Anfang des staatlichen Ausschließungsrechtes (jus exclusivae) in der Papstwahl.

(Von Prof. Dr. Sägmüller.)

Unsere Untersuchungen über den Anfang des jus exclusivae der katholischen Staaten Oesterreich, Frankreich und Spanien in der Papstwahl haben zu folgendem Resultate geführt. „Karl V. forderte die Berücksichtigung seiner Ausschließung von allen Cardinälen als Kaiser. Philipp II. und Ferdinand I. erbten das von ihm. Der eine schrieb sich dieses Recht als sein Sohn zu, des Unterschiedes nicht bewußt, der in seiner und seines Vaters Stellung gegenüber dem päpstlichen Stuhle lag. Durch fleißige Uebung desselben ist er der Urheber dieses staatlichen Rechtsanspruches im eigentlichen Sinne geworden. Ferdinand hingegen wußte wohl, was sein kaiserliches Recht war, aber er hat es nicht geübt. Auf die Spitze

stiegen Philipps Ansprüche, als er sich ein Recht auch der Inclusive in den letzten Conclaven des 16. Jahrhunderts anmaßte. Sein Sohn Philipp III. trat, als die Hegemonie Spaniens über Europa zu schwinden begann, wie es bei eintretendem Gefühle der Schwäche zu geschehen pflegt, deßwegen nicht weniger anspruchsvoll auf und ließ im Conclave 1605 die Ausschließung im eigentlichen Sinne des Wortes durch den Cardinal d'Avila ertheilen. Unterdessen war Frankreich emporgekommen. Nach dem Tode Pauls V. rieth ein in den Papstwahlen ergrauter Cardinal dem französischen Gesandten angesichts der Schwäche seiner Partei, die Exclusion im Namen seines Königs in das Wahlcollegium hineinzuwerfen. Und als Frankreich unter Ludwig XIV. Spanien bei weitem überflügelt hatte, so daß es nicht einmal mehr die altergebrachte Gleichstellung dieser beiden Länder in dem Ausdrucke »le due corone« dulden wollte, da schrieb es sich, um alles andere unbekümmert, dieses Ausschließungsrecht ebenso zu und übte es. Am Ende des 17. Jahrhunderts besann sich denn auch der Kaiser wieder auf seine alten Prärogativen und excludirte energisch im Conclave des Jahres 1721 [1])." Ein zweiter Hauptsatz ging unter scharfer Betonung, daß die Päpste in ihren Wahlbullen bezüglich der staatlichen Einflußnahme sich nur an die Cardinäle zu wenden pflegten, dahin, daß schon Pius IV. in seiner Bulle »In eligendis« vom 9. October 1562 den staatlichen Rechtsanspruch auf Exclusive in der Papstwahl, näherhin dessen Berücksichtigung durch die Cardinäle, verboten habe [2]). Angefochten wurden diese Resultate neuerdings wieder von Wahrmund, der fast ganz auf seinem alten Standpunkte verharrt, daß nämlich das Recht der Exclusive erst gegen Ende des 17. oder im Anfang des 18. Jahrhunderts entstanden sei, und daß es von den Päpsten nicht verboten wurde [3]). Ebenso sprach sich Scherer in einer Recension über „die Papstwahlbullen und das staatliche Recht der Exclusive" gegen unsere Thesen aus, ohne aber seinen Widerspruch irgend näher zu begründen [4]). Wir könnten uns

1) Die Papstwahlbullen und das staatliche Recht der Exclusive. Tübingen 1892. S. 254 f.

2) Die Papstwahlbullen S. 184.

3) Mittheilungen des Instituts für österreich. Geschichtsforschung. 1893. Bd. 14, S. 516—523.

4) Literarische Rundschau 1893. Nr. 9.

daher, selbst wenn wir wollten, nicht mit Scherer irgendwie auseinandersetzen. Im Folgenden soll das aber gegen Wahrmund geschehen. Und daß solches in diesem Organ geschieht, halten wir für um so mehr angezeigt, als im Jahrgang 1889, I, 589 ff. unsere erste Studie über den Gegenstand, „das Recht der Exclusive", erschien.

1. Wir haben bezüglich des Anfangs des staatlichen Exclusionsrechtes durch Karl V. behauptet, „daß, wenn Karl V., wie es im Novemberbrief 1549 an das Cardinalcollegium geschehen, sich nun einmal auf alte Kaiserrechte in der Papstwahl berief, er auch nothwendiger Weise glauben mußte, daß alle Cardinäle durch die von ihm gestellten Forderungen, in diesem Falle die thatsächliche Exclusive bestimmter Candidaten, gehalten seien. Es kann diese unabweisbare Consequenz nicht dadurch beseitigt werden, daß es auf Grund der historischen Berichte, wie von dem über die Wahl Pauls IV., nicht genügend feststeht, ob die Exclusionsordre des Kaisers gegen den Cardinal Pietro Carafa vor allen Cardinälen proclamirt wurde oder nur vor den kaiserlichen"[1]). Diesem entgegen bemerkt Wahrmund, „daß genanntes Schreiben in die Klasse jener formellen Schriftstücke gehört, welche von den Kaisern (sowie überhaupt von den bedeutenderen katholischen Fürsten) beim Ableben eines Papstes resp. beim Beginn eines neuen Conclaves an das Cardinalcollegium gerichtet zu werden pflegten, um dasselbe in allgemeinen Ausdrücken zur Wahl eines guten, friedliebenden, gerechten u. s. w. Papstes zu ermahnen; Schriftstücke, welche sich durch Zeiten hindurch, in denen z. B. gerade die deutschen Kaiser absolut gar keinen Einfluß auf die Papstwahlen nahmen, in ihrer äußeren Form und in den gebrauchten Ausdrücken fast unverändert bis in die neuere Zeit herauf erhielten"[2]). Allein es ist unrichtig, dieses Schriftstück auf die gleiche Stufe mit dem Schreiben anderer bedeutender katholischer Fürsten zu stellen. Wahrmund selbst macht a. a. O. darauf aufmerksam, daß der Kaiser als advocatus der römischen Kirche, als weltliches Oberhaupt der Christenheit durch dieses Schreiben officiell seine Theilnahme an der Wahl des geistlichen Oberhauptes derselben äußere. Eben dadurch aber ist wie seine verschiedene Stellung, seine anders geartete Einflußnahme auf

1) Die Papstwahlbullen S. 32.

2) Mittheilungen Bd. 14, S. 160.

die Papstwahl ausgedrückt. Sodann kann Karl V. (und jede auf die Conclaven bezügliche Aeußerung desselben) nicht mit den Kaisern verglichen werden, die gar keinen Einfluß auf die Papstwahl nahmen, während der von Karl ein so energischer und thatkräftiger war, daß er, wie wir gleich sehen werden, selbst den Späteren unvergeßlich blieb.

Es ist nun die Frage, wie hat Karl V. in die Papstwahlen eingegriffen, nachdem er seine kaiserliche Stellung so betont, worüber die Geschichte der Papstwahlen um Auskunft einzusehen. Diese erzählt nun zwar, wie wir selbst hervorgehoben, daß er in den Conclaven Julius' III., Marcells II. und Pauls IV. nur mit Hilfe der ihm ergebenen Cardinäle die unangenehmen Candidaten ausschließen wollte und daß er demgemäß die Ordre nur an die Partei gab[1]). Allein die Art und Weise, wie solche Exclusion von Karl V. gegen Pietro Carafa im Jahre 1555 ausgesprochen wurde, war gegenüber dem Modus, wie die anderen bedeutenderen katholischen Fürsten zu excludiren pflegten, so auffallend, daß sie als ganz besondere ausdrücklich erwähnt wird. Der Biograph Pauls IV., der zuverlässige Bromato, berichtet, daß sich der Cardinal Francesco Mendoza nicht gescheut habe, vor dem Eintritte in das Conclave dem Theatiner (Pietro Carafa) frei zu sagen, er solle jeden Gedanken an das Papstthum fahren lassen, da ihn der Kaiser nicht wolle[2]). Der venetianische Gesandte Paolo Tiepolo bemerkt vierzehn Jahre nach dem Conclave vom Jahre 1555, daß Karl V. Paul IV. „namentlich" excludirt habe[3]). Aber wir haben überdies Zeugnisse dafür, daß die Exclusionsordre Karls gegen Pietro Carafa auch unter den Cardinälen als eine gegen sie alle erhobener Rechtsanspruch ganz besondere Erregung und dem entsprechende Reaction verursachte. Im Conclave, aus welchem Gregor XIV. als Papst hervorging, verwahrte sich der Nepote Montalto gegen den von Pius IV. creirten, die Sache Spaniens führenden Cardinal Madruzzi und dessen Forderung, auf Philipps II.

1) Die Papstwahlen und die Staaten von 1447 bis 1555 (Nikolaus V. bis Paul IV.). Tübingen 1890. S. 183 ff., 201.

2) Die Papstwahlen S. 211 f.

3) Alberi, Relazioni degli ambasciatori veneti Ser. II, t. IV, p. 183. „Nominatamente escluso" muß mehr bedeuten, da ja die Exclusivordre an die eigene Partei selbstverständlich unter Namensangabe zu geschehen hatte.

Inclusionsliste einzugehen, mit folgender Auseinandersetzung: Man müsse in den Conclaven gewissen Anfängen widerstehen, wie Beispiele lehrten. „Denn wenn auch Karl V. und derselbe König Philipp (II.) wenige Cardinäle genannt hätten, so hätten sie doch dem entgegen viele andere Male keinen nominirt. Und wenn sie es gethan, sei es mehr in Form einer Recommandation an die Freunde und Vertrauten geschehen, denn in der einer Nomination an das ganze Collegium. Sodann sei die Zahl nicht so groß gewesen, noch sei es diesen selbst verboten gewesen, andere zu wählen, wenn sie nur nicht zu den Excludirten gehörten. Und trotzdem habe man es erlebt in den Conclaven von Julius' III., Marcell II. und Paul IV., daß diese Nominationen nicht bloß vergeblich waren, sondern den Hauptgrund dafür bildeten, daß gerade die Papst wurden, welche von ihnen ausgeschlossen waren, wie es nach einander bei den drei genannten Päpsten geschehen[1])." Es meint also hier Montalto, daß das Cardinalcollegium als solches sich durch die Exclusionsordren Karls und Philipps betroffen fühlte, denen gegenüber vereinigter thatsächlicher Widerstand zu leisten war. So nur fünfunddreißig Jahre nach dem Conclave Pauls IV. Da ist es nun für die Richtigkeit dieser Auffassung mehr als bezeichnend, zugleich auch ein Beweis, wie genau und sorgfältig man in Rom an der Tradition festhielt, wenn sich in einer interessanten Abhandlung über die Erhebung des Cardinals Sacchetti, der im Jahre 1655 von Spanien excludirt war, der gleiche Gedankengang findet. Es wird gesagt, daß die Forderung Spaniens erfolgen sollte unter Angabe überzeugender Gründe, nicht in Form eines Befehles. „Doch," wird nun weiter gefahren, „das ist nicht das erste Mal, daß man von Seiten Spaniens vom heiligen Collegium einen Dienst verlangt. Die Wahlen von Julius, von Marcell und von Paul IV. erfolgten gegen den Willen Karls V. und Philipps II. und gerade in der Absicht, gegen die Neigung (inclinatione) jener Fürsten zu handeln und so die Freiheit des heiligen Collegs im Besitzstande zu erhalten (fare atti possessorii della libertà del S. Collegio)[2])." Es herrschte demgemäß, übereinstimmend mit unserer Auffassung, im Cardinalcolleg continuirlich die Anschauung, daß

1) Conclavi de' Pontefici Romani. s. l. 1667. Conclave di Gregorio XIV. p. 244.

2) Die Papstwahlbullen S. 221, A. 2.

die genannten Exclusivordren Karls V. und auch Philipps II. an den ganzen Wahlkörper gerichtet gewesen seien. Ohne solchen Anfangstermin des staatlichen Rechtes der Exclusive bleibt auch ein großer Theil, ja die Hälfte der im Jahre 1655 und in der folgenden Zeit entstandenen, auf die formelle Exclusive der Staaten — deren Vorhandensein in den Jahren 1644 und 1655 wird uns nachgerade allenthalben, wenn auch zum Theil verklausulirt, zugegeben — bezüglichen Literatur vollständig unverständlich. Die Schriften nämlich, welche für das staatliche Recht der Exclusive eintreten, also die von dem Cardinal Lugo und deren Ueberarbeitern, haben folgende drei Hauptsätze[1]: Einmal hat vor allem der Kaiser das Recht der Ausschließung in der Papstwahl[2]. Sodann hat schon Karl V. es im Conclave Pauls IV. geübt[3]).

1) Ueber die mit dem Tractat Lugo's zusammenhängenden Abhandlungen vergleiche: Die Papstwahlbullen S. 198, A. 1.

2) Hor' essendo il Ponteficato dotato dalle donationi di Costantino, di Ludovico Pio et altri Imperatori, dalla generosità di Pipino, di Carlo Magno, rè di Francia et altri potentati, non disconviene ad un rè, di rappresentare al Sacro Collegio, che tra Cardinali degni esalti più uno, che un altro per bene di tutta la Christianità commune. . . . Disputar non voglio il privileggio di Carlo Magno, di confermare et approvare il Pontefice, e se lo fosse commesso come a rè di Francia, non essendo ancora Imperatore, nè se a questo i rè successori habbino mai renunciato come gl' Imperatori. Wahrmund, Beiträge zur Geschichte des Exclusionsrechtes bei den Papstwahlen aus römischen Archiven. Sitzungsberichte der Kais. Akademie der Wissenschaften in Wien. Philos.-histor. Klasse. 1890. Bd. 122, Nr. 13 (separat S. 28). Die Papstwahlbullen S. 196, A. 2.

3) Dunque nessun soggetto, che habbia l'esclusiva di Spagna, come l'ebbe Giov. Pietro Caraffa dal Imperatore Carlo V (secondo che racconta il Card. Pallavicino t. II, l. 13, c. 11), potrà prudemente (!) esser' eletto da' Cardinali in einer Abhandlung: Esclusiva dei Rè, se debba attendersi nell' elettione del Pontefice Romano. Bibl. Vittorio Emmanuele Cod. 1733; Andrea della Valle C. 124. Anderwärts heißt es: Il cardinale Giovan Pietro Caraffa, come afferma il Pallavicino nella storia del Concilio di Trento, ebbe in tre Conclavi da Carlo V l'esclusiva e finalmente (hier ein unleserliches Wort — die parallele Abhandlung: Discorso istorico, politico, legale e teologico sopra l'Esclusiva dei Papi in Bibl. Vallic. C. J. 38 f. 179 ff., liest disprezzata) nel terzo, che si fece per la morte di Marcello II, fu eletto col nome di Paolo IV. Discorso anonimo intorno all' Esclusiva de' Papi. Bibl. Angel. Cod. cart. XI, 1, 26. Miscellanea.

Aus gleichem Grunde endlich wie der Kaiser, nämlich auf Grund der Schenkungen an den hl. Stuhl, haben auch die Könige von Frankreich das Exclusionsrecht[1]). Daraus geht klar hervor, daß, wie wir schon in den Papstwahlbullen S. 32 betonten, in Rom zu jeder Zeit die Anschauung bestand, daß der Rechtsanspruch auf die kaiserliche Exclusive in der Papstwahl bis auf Karl V. zurückgehe. Gerade die besten canonistischen Kenner der Entwickelung des staatlichen Exclusivrechtes, wie sie um die Mitte des 17. Jahrhunderts schrieben, stimmen hierin überein. All dem Vorstehenden gegenüber kann die Thatsache, daß wir über die Art und Weise, wie die kaiserliche Exclusive von Karl V. gegen Pietro Carafa abgegeben wurde, durch die Quellenberichte mangelhaft aufgeklärt sind, nicht als genügender Beweis für das Gegentheil bestehen. Will dieses Resultat nicht anerkannt werden, so kommt man, weil nun einmal der französische Anspruch auf die formelle Exclusive im Jahre 1644 unbestreitbar besteht, schließlich zu der Annahme, daß das Recht der staatlichen Exclusive seinen Ursprung von Frankreich bekommen habe, eine Meinung, die in der ganzen, auf die staatliche Ausschließung bezüglichen Literatur keinen Anhaltspunkt hat und nur eine Parallele findet in der Erklärung des arroganten französischen Cardinals Fourbin, welcher im Conclave 1691 behauptete, daß es dem Kaiser nicht zukomme, irgend jemanden die Exclusion zu geben, daß dieses Recht nur den Kronen von Frankreich und Spanien gebühre[2]).

Endlich wendet Wahrmund gegen unsere Behauptung, daß Karl V. unter Berufung „auf die alten Kaiserrechte in der Papstwahl" den Rechtsanspruch auf die Exclusive erhoben habe, ein, daß jene alten Kaiserrechte längst untergegangen, daß sie ganz anderer Natur waren, daß man etwa aus einer Confirmation doch schwer die Exclusive rechtlich deduciren könne[3]). Darauf ist zu erwiedern, daß, da Karl nicht näher angab, auf Grund von welchem altem Kaiserrecht näherhin er die Exclusive im Jahre 1555 gab, jede Frage darüber vollständig unnütz ist. Daß es aber dem Kaiser, wenn er eventuell eine rechtliche Begründung für sein Ge-

1) Vgl. die vorletzte Anmerkung. — 2) Die Papstwahlbullen S. 216.
3) Mittheilungen Bd. 14, S. 521.

bahren in der Papstwahl hätte beibringen müssen, an Momenten nicht gefehlt haben würde, zeigt die Reihe der für die staatliche Exclusive in den einschlägigen Tractaten angeführten Gründe. Wie weit dann der angegebene Grund gegen Einreden stichhaltig gewesen wäre, ist eine andere Frage, die Karl gemäß seiner, wie die Geschichte zeigt, gar nicht auf das Phrasenmachen angelegten Natur eben nur mit dem Hinweise auf seine kaiserliche Macht beantwortet haben würde.

2. Was nun die Ansprüche Ferdinands I. und Philipps II. in den Conclaven, speciell in der Papstwahl des Jahres 1559 betrifft, so tritt auch hier Wahrmund unserer angeführten Auffassung entgegen. Bezeichnend für Ferdinands Stellung ist sein Schreiben an seinen Gesandten in Venedig, Franz von Thurm, vom 15. Juli 1559, mit der Stelle: „Sollte unser Gesandter etwa bemerken, wie einige darauf hinarbeiten, daß einer gewählt werde, der keine wissenschaftliche Bildung hat, oder ein schlechtes Leben geführt, oder der einer so ungeheuren Last nicht gewachsen ist, oder daß einer von denen, die uns, dem heiligen Reich, oder dem allergnädigsten König von Spanien feindlich sind, mit der päpstlichen Würde bekleidet werden solle, oder daß solche selber mit schlechten Mitteln nach dem Papstthum streben, so soll unser Gesandter dies recht und schlicht mit allen Mitteln zu verhindern suchen, indem er die Cardinäle sorgsam daran erinnert, daß es weder unser Wille noch unsere Pflicht sei, dem Collegium vorzuschreiben oder mit dem Finger zu zeigen, wen wir vor allen anderen gewählt sehen wollen, daß wir aber gemäß der Pflicht, die wir haben, für die Ruhe und das Wohl der Christenheit zu sorgen, wünschen und entsprechend unserem kaiserlichen Amte fordern, daß die ungeheure Last keinem aufgelegt werde, der in der hl. Schrift und ihrer Lehre unbewandert und unerfahren ist, der ein unehrenhaftes oder schuldbelastetes Leben geführt, der früher schon ein streitsüchtiger Parteimann gewesen und von dem sich voraussehen läßt, daß er es auch künftig sein werde, der uns und dem hohen Hause von Oesterreich feindlich gesinnt ist und von dem zu befürchten, er werde die Kirche Gottes und die ganze Christenheit, besonders aber das römische Reich in unnütze und unzeitgemäße Streitigkeiten verwickeln und stürzen und so noch mehr Gelegenheit

und Ursache zum Schisma bieten[1])." Dem wurde zugefügt, daß Thurm alle kaiserlichen Prärogativen und Rechte während der Sedisvacanz und des Conclaves sorgfältig zu wahren und sich über dieselben vom Cardinal Pacheco instruiren zu lassen habe. Wir haben nun den Sinn dieses kaiserlichen Schreibens dahin zusammengefaßt, daß hier unzweideutig und mit klaren Worten von Ferdinand das Recht der Exclusive als ein kaiserliches Recht bezeichnet werde. Dem gegenüber bemerkt Wahrmund, nachdem er den Inhalt des kaiserlichen Schreibens höchst mangelhaft wiedergegeben, namentlich die auf Oesterreich und Spanien bezüglichen Stellen ausgelassen — entweder gebe man das Ganze oder, wenn Raum mangelt, verweise man —, daß aus dieser kaiserlichen Instruction nicht einmal das Object des angeblichen Rechtsanspruches bestimmbar sei. „Selbst ein Laie in juristischen Dingen wird fragen, wer denn hier eigentlich excludirt werden solle? Setzen wir selbst den Fall, das Cardinalcollegium nähme jene vagen Ausdrücke von dem frommen, gelehrten, gerechten ꝛc. Papste, wenn auch nicht für eine Exclusion — denn das ist einfach unmöglich —, so doch wenigstens für eine gewisse Anleitung zur Exclusion. Wem kommt es nun im einzelnen Falle zu, festzustellen, ob diese oder jene der gewünschten Eigenschaften bei einem in Aussicht genommenen Candidaten mangle und ihn somit des Pontificates unwürdig mache? Die Instruction selbst unternimmt, wie wir sehen werden, keinerlei derartige Feststellung; sie nennt dem Gesandten, welcher die Mehrzahl der Cardinäle persönlich gar nicht kennt, nur allgemeine Eigenschaften, keine bestimmten Personen, und verweist im Uebrigen die Entscheidung ganz deutlich an das Cardinalcollegium, indem sie sagt, der Gesandte solle die Cardinäle zur Wahl eines so und so beschaffenen Papstes ermahnen. Was folgt hieraus? Die durch den angeblichen kaiserlichen Rechtsanspruch verpflichtete (juristische) Person ist gleichzeitig berechtigt, die praktische Durchführung jenes Rechtsanspruches nach eigenem Ermessen vorzunehmen[2])." Das Vorgebrachte nun hätte einige Richtigkeit, wenn nicht Ferdinand in seinem Schreiben, worauf wir aufmerksam gemacht, ausdrücklich unterschieden hätte, er dürfe dem Collegium

1) Die Papstwahlbullen S. 52 ff.
2) Mittheilungen Bd. 14, S. 521.

zwar nicht vorschreiben, wen es wählen solle (Nomination, Inclusion), aber den Ausschluß bestimmter, namentlich politisch ihm unangenehmer Personen — und auf diesem eigentlich allein greifbaren Punkt liegt entschieden der Nachdruck — dürfe, ja müsse er als Kaiser von vornherein fordern (Exclusion). Daß dann die Bestimmung der Betreffenden bei den Cardinälen liegen sollte, läßt sich auf Grund dieses Schreibens und der ganzen Geschichte der vorausgegangenen und nachfolgenden Conclaven nicht behaupten. Das Schreiben war sehr frühe abgefaßt und abgeschickt worden, so daß die Möglichkeit näherer Bestimmungen während der Wahl vorlag und keineswegs schon für immer aus der eigenen Hand an die Cardinäle hingegeben war. Und das um so weniger, als Ferdinand die Bezeichnung der personae minus gratae nach Herkommen dem anderen Theil des „hohen Hauses Oesterreich“, Spanien, überließ, mit dessen Sache und Exclusiven, die nach früheren Vorgängen nicht ausbleiben konnten und auch thatsächlich nicht ausblieben, Ferdinand seine kaiserlichen und österreichischen Interessen in eben diesem Schreiben als solidarisch verknüpft erklärt, wie dann auch Ferdinand und Philipp durch das ganze Conclave hindurch eng verbunden blieben. Wenn endlich Ferdinand seinen Gesandten anwies, beim spanischen Cardinal Pacheco sich über die kaiserlichen Rechte während der Sedisvacanz und während des Conclaves zu erkundigen, so handelte es sich vor allem darum, ob das Cardinalcolleg ihn als Kaiser anerkennen würde, wogegen sich ja Paul IV. so sehr gesträubt, und ob demgemäß der kaiserliche Gesandte, wie früher, an erster Stelle die Bewachung des Conclaves erhalten würde[1]). Daß Ferdinand im Verlaufe des Conclaves die kaiserliche Exclusive nicht ertheilte, ändert an dem vorliegenden Rechtsanspruche nichts.

Bezüglich der Einwirkung Philipps II. auf das Conclave vom Jahre 1559 bemerkt Wahrmund, daß der spanische König den Cardinälen geschrieben habe, sie möchten nicht glauben, »me tam esse imprudentem, qui cogitem meas esse partes, vobis praescribere, quem pontificem maximum eligere debeatis«, wornach er also weit entfernt gewesen sei von einem Anspruche auf das Exclusionsrecht[2]). Allein diese Aeußerung trifft einmal das Wesen der Exclusive gar nicht, indem hier ja von Inclusive die Rede ist.

1) Die Papstwahlbullen S. 54. — 2) Mittheilungen Bd. 14, S. 159.

Sodann kann man solches doch nur eine leere Phrase nennen, wenn man die Eingriffe Philipps II. in genanntes Conclave betrachtet. Nicht mehr verschlägt der Hinweis auf Müller, der in seiner Monographie über das Conclave Pius IV. der Anschauung sei, daß damals von einem staatlichen Exclusionsrecht keine Rede gewesen. Denn gerade die Hauptdocumente, welche die Natur von Philipps II. Eingriffen in dieses Conclave am meisten charakterisiren, sind erst nach Müller's Arbeit näher erhoben worden. Das ist einmal der Brief des spanischen Königs an die Cardinäle vom 11. September 1559, in welchem derselbe erklärt, daß er als Herrscher über einen so großen Theil des christlichen Erdkreises verpflichtet sei, für die Wahl eines guten Papstes zu sorgen[1]). Damit war der Rechtsboden bezeichnet, auf den sich Philipp dem Cardinalcollegium gegenüber in der Sache stellte. Wie aber derselbe dann auf diesem Standpunkte thatsächlich eingegriffen hat, das besagt sein Brief an seinen Gesandten in Rom, Vargas, vom 23. October 1559, in welchem er sich gegen Mantua ausspricht und den Gesandten anweist, diese seine Exclusive dann kundzugeben, wenn er die Publication derselben für nothwendig erachte, um Mantua's Wahl zu verhindern[2]). Es ist nun die Frage: Wollte Philipp II. durch solche Veröffentlichung die nothwendige Stimmenzahl zusammenbringen, um Mantua auszuschließen (Stimmenexclusive), oder wollte er durch diese Erklärung das gesammte Cardinalcolleg mit einem Zug von Mantua abwenden (formelle Exclusive)? Das letztere allein konnte nach der ganzen Sachlage gemeint sein. Seit einem Monate nämlich standen sich unter circa 48 Wählern 24 Stimmen gegen Mantua und 23 Stimmen für denselben gegenüber. Und zwar wurde die Exclusionspartei gebildet durch die Philipp II. treu ergebene, Mantua aber abgeneigte Nepotenpartei Farnese-Carafa, die, zum mindesten 15 Mann stark, allein fast hinreichte, um Mantua's Wahl zu verhindern, sowie überdies durch den mit dem spanischen Gesandten verbundenen Theil der spanischen Cardinäle[3]). Da brauchte sich Philipp, der durch viele Briefe über den Stand der Dinge auf das Beste unterrichtet war, doch

1) Die Papstwahlbullen S. 93.

2) Hinojosa, Felipe II y el Cónclave de 1559. Madrid 1889. p. 77.

3) Die Papstwahlbullen S. 61, 57.

nicht mehr um Herstellung der Stimmenexclusive gegen Mantua zu kümmern. Was er mit der Weisung vielmehr wollte, war, die Stimmen, welche für Mantua waren und über die er im Grunde auch verfügte, und eben damit das ganze Cardinalcolleg von Mantua abzuziehen. Es war diese Erklärung Philipps eine Weisung an das ganze Collegium, Mantua's Candidatur einfach fallen zu lassen, weil er ihn nicht wolle. Thatsächlich ist denn auch Mantua, sobald das Collegium nur Wind von Philipps Ordre, in dessen Hände die Cardinäle die Entscheidung gelegt, bekamen, alsbald von der Bildfläche verschwunden. Und auch die krampfhaftesten Anstrengungen italienischer Fürstenhäuser konnten ihm nicht das Geringste mehr nützen[1]). So stellen wir denn den Satz auf: Philipps II. Exclusive gegen Mantua im Conclave 1559 konnte nach der Lage der Dinge nur formelle Exclusive sein. Als eine Anforderung an das ganze Collegium auch betrachteten die Erklärungen Philipps sowohl der Decan desselben, Bellay, wie der einflußreiche Cardinalnepote Farnese, nur daß der erstere als Franzose gegen Philipps Ansprüche war, der letztere aber behauptete, sie seien zu beachten[2]). So viel über Philipps II. Exclusive im Jahre 1559.

3. Zu der Exclusive in den Conclaven im Anfange des 17. Jahrhunderts kommt Wahrmund mit dem Satze: „Da liegen von Müller, Hilliger, Hübner, Gindely ausgezeichnete Specialarbeiten über die Wahlen Pius' IV., Pius' V., Sixtus' V. und Leo's XI. vor, deren Autoren in der Anschauung, es sei in ihrer Forschungszeit von einem staatlichen Exclusionsrechte keine Rede, eines Sinnes sind[3])." Dem entgegen haben wir nur zu bemerken, daß es niemanden eingefallen ist, zu behaupten, daß im Conclave Pius' V. und Sixtus' V. eine formelle Exclusive abgegeben worden sei. Auf der andern Seite aber beweist das durchaus nichts gegen die formelle Exclusive im Conclave des Jahres 1559, weil damit, daß solche in einem früheren Conclave gegeben worden war, nicht nothwendig gesagt ist, daß sie auch in den folgenden ertheilt werden mußte. Vielmehr haben wir wiederholt in Uebereinstimmung

1) Die Papstwahlbullen S. 77 ff. — 2) Die Papstwahlbullen S. 103.
3) Mittheilungen 14. Bd., S. 519.

mit Wahrmund darauf hingewiesen, daß Interstitien in der Ertheilung der formellen Exclusive ganz selbstverständlich sind[1]). Aber in dem bloßen Hinweis auf Gindely's Arbeit über das Conclave Leo's XI. im Jahre 1605 können wir doch keinen irgendwie zureichenden Gegenbeweis sehen gegen unsere Behauptung, daß der spanische Cardinal d'Avila dem Cardinal Medici, dem nachmaligen Papst Leo XI., die formelle Exclusive gegeben habe. Wahrmund nämlich sieht in dem lauten Protest des spanischen Cardinals in den letzten Augenblicken des Conclaves gegen die Wahl Medici's und in dem wiederholten Ruf: „Der König will ihn nicht" vor dem versammelten Collegium nur das Bemühen dieses Spaniers, eine Stimmenexclusive gegen Medici zusammenzubringen. Wir aber haben für formelle Exclusive entschieden[2]). Ohne unsere Gründe nochmals alle anzuführen, wollen wir diesmal eine Stelle aus den Conclavi de' Pontefici näher untersuchen. Dieselbe ist genommen aus dem Berichte über die Wahl Urbans VIII. Im J. 1623 waren 54 Cardinäle im Conclave. Unter diesen verfügte der mit Spanien verknüpfte Nepote Pauls V., Borghese, über 22 Stimmen, Ludovisi, der Nepote Gregors XV., welcher Spanien abgeneigt war, über 19 Anhänger. So war die spanisch-kaiserliche Partei für sich allein zu nichts fähig, sondern mußte ihren Rückhalt in den Nepoten, vor allem Borghese, suchen. „Da drang der Cardinal Borgia (der Führer der Spanier) in die zwei (spanischen) Gesandten und in die spanischen Cardinäle, man solle, ehe das Conclave geschlossen werde, den Cardinälen die von dem (spanischen) König gegebenen Exclusionen publiciren. Das that er, weil er befürchtete, es möchte ihm dasselbe begegnen, was nach dem Tode Clemens VIII. dem Cardinal Avila zugestoßen war, als der Cardinal von Florenz, den man Spanien wenig geneigt erachtete, deßwegen zum Papste gewählt wurde, weil die Erklärungen gegen die Mißliebigen nicht zur rechten Zeit gemacht worden waren. Allein es war die Sache sehr verhaßt und man nahm nun den Ausweg, daß an dem Tage, an welchem die Cardinäle in das Conclave traten, die beiden Gesandten durch die Zellen derselben gingen

1) Die Papstwahlbullen S. 228, 242.
2) Die Papstwahlbullen S. 233 ff.

und die dem König freundlich Gesinnten um ihre Stimmen zum Zwecke der Exclusion zunächst von Borromeo und Araceli, welche die am meisten Gefürchteten waren, ersuchten, indem man es Borgia überließ, im Nothfalle die Exclusive der anderen zu bewerkstelligen. Aber weil Pastrana wegen der Lobsprüche, die Ludovisi Araceli ertheilt hatte, fürchtete, derselbe möchte die Gunst der Cardinäle haben, so verlangte er im Namen seines Königs von Borghese und Ludovisi die Exclusion Araceli's. Auf dieses Verlangen ging der erstere, der Araceli auch sonst nicht zum Papste haben wollte, ohne Widerstand ein. Der andere aber, verstimmt über das Scheitern seines Planes, verweigerte die Exclusion, um bei den papablen Cardinälen nicht verhaßt zu werden, erklärte aber dann doch, daß er für Araceli nicht gearbeitet haben würde, wenn ihn Borghese nicht vorgeschlagen hätte. Diese Erklärung hielt der Gesandte für ein Aequivalent für die Exclusive und begnügte sich damit[1])." Der angeführte Passus nun ist überaus instructiv für die Darlegung der Entwickelung und des Standes des staatlichen Exclusivrechtes im Anfange des 17. Jahrhunderts. Genau heben sich hier von einander ab die formelle Exclusive als eine Erklärung des königlichen Willens an die Cardinäle insgesammt und die Bewerbungen um Stimmenexclusion bei den befreundeten Wählern. Die erstere Art der Exclusive ist eine verhaßte Sache. Die letztere Weise ist milder. Avila sodann hat im Conclave des Jahres 1605 diese Erklärung der formellen Exclusive nicht zur rechten Zeit abgegeben. Also zeugt die Aussage des Nachfolgers von Avila, die des spanischen Cardinals Borgia, dafür, daß Avila eine formelle Exclusive abgab, aber nicht zur rechten Zeit. Das stimmt auf das Genaueste überein mit der Nachricht, daß den fortwährend protestirenden Avila damals selbst die eifrigsten Anhänger Spaniens zum Schweigen gemahnt hätten, weil es sich nicht mehr um die Wahl, sondern um die Adoration des allgemein anerkannten Papstes handle[2]). Sodann bekräftigt eben diese Stelle die Richtigkeit unserer Interpretation eines Citates aus den Memoiren des französischen Marschalls d'Estrées, betreffend die Wahl Gregors XV. im Jahre 1621, von welcher Interpretation Wahrmund[3]) kurzweg sagt, daß

1) p. 413 s. — 2) Die Papstwahlbullen S. 239.
3) Mittheilungen Bd. 14, S. 521.

sie unrichtig sei, ohne den leisesten Beweis dafür beizubringen. Der Sachverhalt nun ist kurz gefaßt der folgende. Für das Conclave hatte der französische Gesandte in Rom, der Marschall d'Estrées, genannt Marquis de Coeuvres, die königliche Weisung, sich gegen den Cardinal Campora, den Candidaten Borghese's und der Spanier, an diejenigen anzuschließen, welche Campora ausschließen würden. Zu diesem Zwecke verband er sich mit dem Cardinalnepoten Aldobrandini, der, Frankreich geneigt und Campora abgeneigt, über zehn Stimmen gebot und sich erbot, die Stimmenexclusive gegen Campora durchzuführen. Zum großen Leidwesen nun erkrankte Aldobrandini so schwer, daß er am Tage, an welchem das Conclave geschlossen wurde, dem französischen Gesandten erklärte, er sei nicht im Stande, sich an die Spitze der Exclusionspartei zu stellen, wozu er sich verpflichtet habe. Seine Krankheit gestatte nicht, daß er aus dem Bette gehe. „Es sei nothwendig, die Exclusive im Namen des Königs zu machen. Der Gesandte, der nur allgemeine Befehle hatte, sich der Wahl Campora's zu widersetzen, verfehlte nicht, die Gründe darzulegen, welche ihn hindern mußten, einem so raschen Wechsel beizustimmen. Er fügte bei, daß er dem König Nachricht über die getroffenen Maßregeln gegeben, sowie über die Grenzen, innerhalb deren man sich gehalten. Es sei nicht möglich, neue Nachrichten darüber zu schicken und den König seinen Herrn in eine so wichtige Sache, deren Ausgang so ungewiß, ohne specielle Ordre zu verwickeln." Dann ließ er sich von den Anhängern Aldobrandini's die schriftliche Erklärung geben, daß sie Campora ihre Stimmen versagen würden, und suchte nun die noch nöthigen Voten mit emsiger Eile zusammen. So berichtet er selbst[1]). Das haben wir nun dahin zusammengefaßt: „Hier haben wir von Seiten eines alten, erfahrenen Cardinals, in der Ueberzeugung, es sei unmöglich, im letzten Augenblicke noch eine hinreichende Exclusionspartei zu bilden, den Rath an einen staatlichen Gesandten, in die versammelte Wählerschaft die Exclusive im Namen des französischen Königs hineinzuwerfen, nicht etwa um eine Exclusionspartei zu bilden — denn so gut wie sieben dazu nöthige weitere Wähler

---

1) Mémoires du Maréchal d'Estrées in Petitot, Collection des mémoires relatifs à l'histoire de France. Sér. II, t. 16, p. 358 ss.

verpflichtete solche Erklärung doch alle — sondern um die Candidatur Campora's mit einem Schlage zu endigen[1])." Demgegenüber will nun Wahrmund jedenfalls, obgleich er sich eigentlich gar nicht ausspricht, in der Anweisung Aldobrandini's an den Gesandten nur eine Aufforderung, die Stimmenexclusive im Namen des französischen Königs durchzuführen, sehen. Allein wozu deßwegen der Gesandte eines neuen Befehles von Seiten seines Königs benöthigen sollte, ist einfach gar nicht abzusehen. Diesen Befehl hatte d'Estrées, wie er ausdrücklich hervorhebt, schon lange. Nein, vielmehr der Rath Aldobrandini's ist der gleiche wie der Borgia's um zwei Jahre später, vor Abschließung des Conclaves die königliche Exclusive vor dem Cardinalcolleg zu publiciren.

4. Es wird nach unseren Untersuchungen über die in den Jahren 1644 und 1655 entstandene canonistische Literatur über die staatliche Exclusive allgemein anerkannt, daß damals die formelle Exclusive bestimmt schon bestand. Deßwegen können wir uns einer weiteren Berücksichtigung einiger matter Einwände Wahrmund's hiegegen entschlagen[2]).

5. Bestand also, wie erwiesen, das formelle, unmittelbare Exclusionsrecht der Staaten vor dem Jahre 1621, so müssen wir auch bei der früheren Interpretation der Bulle Gregors XV. »Aeterni patris filius« bleiben, daß sie auch die staatliche Exclusive verbiete.

Zum Schlusse machen wir darauf aufmerksam, daß man endlich einmal aufhören muß, die formelle, unmittelbar wirksame staatliche Exclusive in einem endlosen, zu keiner Klarheit zu bringenden Processe aus der Stimmenexclusive abzuleiten, woran Wahrmund noch heute festhält. Beide sind nach ihrer Natur vollständig verschieden. Gerade da, wo die Stimmenexclusive als unnütz abfällt, setzt die formelle Exclusive mit total verschiedener Grundlage und Wirkungsweise ein.

1) Die Papstwahlbullen S. 232 f.
2) Mittheilungen Bd. 14, S. 519 f.

XIV.

Literatur.

Culturgeschichte des Mittelalters von Dr. G. Grupp, fürstlich Oettingen-Wallerstein'schem Bibliothekar. Erster Band mit 28 Abbildungen. Stuttgart, Jos. Roth'sche Verlagsbuchhandlung. 1894. 8⁰. VIII, 356 S. ℳ 6.20.

Vor zwei Jahren brachte ich in dieser Zeitschrift (Katholik 1892. I, 572) das zweibändige vorzügliche Werk des gelehrten Verfassers „System und Geschichte der Cultur" zur Anzeige. Neben einer Reihe von lesenswerthen Aufsätzen über einzelne bedeutende Fragen der Cultur und Socialwissenschaft in den Hist.-politischen Blättern spendet Grupp uns jetzt den ersten Band einer Culturgeschichte des Mittelalters, eines Werkes, das als reife Frucht langjähriger Studien einen angesehenen Platz in der katholischen Literatur Deutschlands einnimmt und noch viel von sich reden machen wird. In der Vorrede verbreitet der Verfasser sich über die Bedeutung der Detailforschung, er will sie mit nichten verkleinern. Aber auch die großen Linien der Geschichte zu zeichnen, bedeutende allbeherrschende Gesichtspunkte zu gewinnen, ist eine That des Schweißes der Edlen werth. Die letztere Aufgabe hat Grupp sich für das Mittelalter gesetzt und, fügen wir bei, glänzend gelöst. Theologie und Philosophie, Literatur und Kunst, deutsches und römisches Recht, Wirthschaftslehre und Völkerkunde wollen beherrscht sein, wenn man dieser Aufgabe genügen will. Auf all diesen Gebieten besitzt der Verfasser ausgiebige Kenntnisse, welche er in das Gewand einer mustergiltigen, höchst anziehenden Sprache niederlegt, die an nicht wenigen Stellen den Leser mit sich fortreißt. Was aber vor allen Dingen angenehm berührt, ist die unverrückbare Festigkeit, welche der Verfasser als gebildeter Theologe besitzt und die all seinen Ausführungen als sichere Grundlage dient. In der That: eine Culturgeschichte des Mittelalters kann nur von einem Manne geschrieben werden, welcher sich mit den damals lebenden Menschen in den letzten und höchsten Zielen eins weiß. Beim katholischen Geschichtschreiber trifft das zu, der Protestantismus dagegen bezeichnet einen Bruch mit der Vergangenheit.

Wie in England, so bricht sich auch in Deutschland die Ueberzeugung Bahn, daß die Darstellung der Geschichte nicht mehr lediglich aufgehen dürfe in der Schilderung der Schlachten und des politischen Treibens der Fürsten. Religion, Literatur, Kunst, Volkswirthschaft verlangen ebenso gebieterisch ihre Behandlung. Diesen Standpunkt vertritt auch unser Verfasser. Die ersten sechs Kapitel schildern: das Christenthum, die Urkirche, Kampf und Sieg des Christenthums, Gesellschaft und Kirche vor dem Einbruch der Germanen, Anfänge der Romantik in der griechischen Literatur, das Byzantinerthum. Das erste und vierte Kapitel sind mit besonderer Vorliebe ausgearbeitet und schließen sich an die neuesten Behandlungen der hl. Schrift und der ältesten Kirchengeschichte, deren wir auf katholischer Seite uns rühmen, fest an. Daß die Resultate der protestantischen Wissenschaft, deren Werth von Tag zu Tag zweifelhafter wird, nur gestreift wurden, finden wir ganz in der Ordnung in einer Schrift, die sich an weitere Kreise wendet. Das Byzantinerthum wird in seiner ganzen Hohlheit dargelegt, doch verkennt Grupp andererseits keineswegs dessen weltgeschichtliche Bedeutung. „Der entscheidende Grund aber für die Fortdauer dieses Reiches war der Wille der göttlichen Vorsehung, welcher das Reich zu einer Zufluchtsstätte aller Geisteserzeugnisse und Culturelemente des Alterthums ausersah" (86).

Die Kapitel 7—16 führen uns mitten in die deutsche Geisteswelt ein und behandeln: Charakter der Germanen, deutsches Kriegs- und Wirthschaftswesen, Völkerwanderung und Völkermischung, Heldenthum der Wanderzeit im romantischen Frühlicht der Sage, arabisches Heldenthum und Prophetenthum, Kirche, Klöster und Schulen in merowingischer Zeit, Bekehrung der Germanen, karolingische Bildungsgrundlage, die weltlichen und geistlichen Ideale der Dichtung, geistliche Cultur. Von überwiegender Bedeutung dünken uns die Kapitel 9 und 12. In plastischer Deutlichkeit entwirft der Verfasser ein ansprechendes Bild von der Entstehung der Barbarenstaaten und ihrer Gewinnung für das Christenthum durch die Bemühungen der Kirche. Gebührend wird hier auch der großen Verdienste der irischen Mönche gedacht. Die beiden Cabinetsstücke: Karolingische Bildungsgrundlage und geistliche Cultur wollen wiederholt gelesen und studirt sein. Wenn man die vielfach ermüdenden Excurse der Canonisten über die Bedeutung des Pseudo-

isidor kennt, dann erfrischt den Leser förmlich das Urtheil des Verfassers, welches sich bei der Kritik über den Peccator oder Mercator auf den ganzen Charakter des Mittelalters stützt. „Hier wie dort, in der (constantinischen) Schenkungsurkunde wie im Pseudoisidor werden wahre Verhältnisse durch falsche Beweise gestützt . . . Verhältnisse, die sich erst herausbildeten, sollten schon zur Zeit Constantins gewesen sein. Solche Auffassung hängt mit dem ganzen unhistorischen Sinn des Mittelalters zusammen, für das Werden und die Entwickelung hatte es noch kein Verständniß; namentlich was für gut und recht galt, mußte es von jeher gewesen sein, und es wäre einer Bestreitung der Rechtmäßigkeit einer Sache gleichgekommen, hätte man das Gewordene daran betont und gesagt, es sei einmal nicht so gewesen" (245).

Die neue Periode, welche dem zerfallenden carolingischen Reich entstieg, empfängt ihre Beleuchtung in den Kapiteln 17—25: „Staatliche Neubildung, Burgenbau und Ritterthum unter dem Einflusse der Ungareneinfälle, nationales Königthum, ottonische Cultur, Lebensauffassung des 10. Jahrhunderts im Spiegel der Dichtung und Kunst, das Jahr 1000, Wirthschaftsbewegung, die Normannen in Frankreich, Italien und England, Anfänge der Ritterdichtung." Den Kern und Stern dieser Abtheilung erblicken wir in der Schilderung der gesellschaftlichen und wirthschaftlichen Verhältnisse. Sie waren vollständig vom Geiste des Christenthums beherrscht und bilden das Widerspiel der modernen, vielfach von atheistischen Anschauungen beeinflußten Volkswirthschaft. Aber auch die Beziehungen der Religion zur Philosophie, Kunst und Staatsverwaltung bieten dem Verfasser Anlaß zu einer Fülle tiefsinniger Bemerkungen. Man legt das Buch nur mit dem einen Bedauern aus der Hand, daß sein Inhalt nicht doppelt so groß ist, als er thatsächlich ausgefallen ist. Für den zweiten Band wünschen wir ein ausführliches Register.

Aachen. A. Bellesheim.

Bibliothek der katholischen Pädagogik VI. Band: Fr. M. Vierthaler's ausgewählte pädagogische Schriften. Herausgegeben und mit einer Einleitung und mit Anmerkungen versehen von L. Glöckl, Pfarrer in Blindenmarkt, Niederösterreich. Freiburg, Herder 1893. 258 S. ℳ 2.60.

Die Bedeutung der Herder'schen „Bibliothek der katholischen Pädagogik" ist in dieser Zeitschrift wiederholt gewürdigt worden.

Das regelmäßige Voranschreiten des ganzen Unternehmens, das pünktliche Erscheinen der einzelnen Bände kann nur freudigst begrüßt werden. Auf den ersten Blick möchte es auffällig erscheinen, daß der vorliegende VI. Band gleich seinem Vorgänger (Felbiger's Methodenbuch) abermals einem österreichischen Schulreformator und gleich dem vorhergehenden (IV. Bd. Fürstenberg's Leben und Schriften, Sailer's Erstlingswerk) einem Pädagogen des ausgehenden 18. Jahrhunderts gewidmet ist. Eine Durchsicht des Inhaltes zeigt aber sofort, daß es sich in der That auch hier um eine „Rettung" handelt, die gegenüber der bekannten pädagogischen „Geschichtsmacherei" und dem schwindelhaften Pestalozzi-Cultus leider nur allzu nothwendig geworden ist. Vierthaler's Name ist zwar nie ganz vergessen, aber seine Leistungen und Verdienste sind von der Nachwelt nicht immer gebührend gewürdigt worden. Kellner in seinen „Skizzen und Bildern" und eine im J. 1880 erschienene Biographie von F. Anthaler nennen ihn den „salzburgischen Overberg". Der Inhalt des vorliegenden Bandes, in welchem die beiden sehr selten gewordenen pädagogischen Hauptschriften Vierthaler's, „Elemente der Methodik und Pädagogik" und „Entwurf der Schulerziehungskunde" wieder zugänglich gemacht werden, rechtfertigt diesen Ehrentitel durchaus, bestätigt aber auch das andere Wort Kellner's: „Wir dürfen es kühn aussprechen, daß wir in unserer katholischen Kirche mehr als einen Pestalozzi und noch größere als ihn haben, und es ist an der Zeit, dieses nicht bloß anzuerkennen, sondern auch unumwunden zu verkünden und zu bekennen. Immerhin mögen wir auch in der Ferne suchen, nicht aber deßhalb das Gute und Erhabene verkennen, das uns das eigene Haus bietet."

Die Einleitung des Herausgebers orientirt sehr gut über V.'s Lebensschicksale und seine pädagogische Wirksamkeit als Leiter des Schullehrerseminars mit Normalschule zu Salzburg (1790—1807), als Lehrer der Pädagogik an der Universität (1792—1799), Reformator des Schulwesens im Erzbisthum Salzburg, Director der Waisenhäuser zu Salzburg (1804—1807) und Wien (1807—1827), sowie über seine überaus fruchtbare schriftstellerische Thätigkeit. — Die beiden obengenannten Schriften ragen, was Geist und Gehalt betrifft, ganz bedeutend über die in jener Zeit massenhaft producirte seichte pädagogische Dutzendwaare hervor und lassen in V. — trotz einiger aus dem Einfluß der Zeit erklärbaren Schwächen

— einen treu kirchlich gesinnten, verständigen, in Theorie und Praxis erfahrenen Pädagogen, aber auch selbständigen und scharfsinnigen Kritiker erkennen. V. verleugnet nämlich seine ursprüngliche Neigung zu gelehrten Studien auch in seinen pädagogischen Schriften nicht. Er hat außer den alten Klassikern so ziemlich die ganze zeitgenössische pädagogische Literatur durchgearbeitet (Pestalozzi rühmt sich, 30 Jahre lang kein Buch gelesen zu haben!), ist mit allen Systemen der Methodik und Erziehungskunde vertraut und es liegt m. E. ein Hauptreiz der hier dargebotenen Schriften darin, den Verf. über die verschiedenen pädagogischen Richtungen und Strömungen seiner Zeit mit einer Klarheit und Schärfe urtheilen zu sehen, die nicht selten überrascht; so z. B. über die Schwächen der Rousseau'schen, philanthropischen, Pestalozzi'schen, aber auch der Felbiger'schen Methodik. In seinen Ausführungen über den Religionsunterricht (S. 150 ff.; 227 ff.) finden sich viele richtige und heute noch beherzigenswerthe Gedanken neben einigen minder haltbaren Sätzen.

Der Herausgeber hat an vielen Stellen, namentlich im II. Theil in Noten dankenswerthe biographische und sachliche Erläuterungen beigefügt; letztere sind zum Theil aus anderen Schriften V.'s („Geist der Sokratik") geschöpft und bestimmt, seine Anschauungen klarer zur Darstellung zu bringen.

Somit darf auch dieser neueste Band der „Bibliothek" das lebhafteste Interesse Aller beanspruchen, die sich mit pädagogischen Fragen zu beschäftigen Lust und Beruf haben. Möge nun auch das ganze Unternehmen in allen betheiligten Kreisen diejenige Anerkennung und Unterstützung finden, die der Wichtigkeit der Sache, sowie den Bemühungen der Herausgeber und der Verlagshandlung entspricht und das stetige Voranschreiten der Sammlung zu sichern geeignet ist. Es harrt noch massenhafter Stoff der Veröffentlichung und ist noch manche „Rettung" zu vollbringen, bis die Geschichte der Pädagogik den Leistungen der Kirche und der katholischen Pädagogen in gebührender Weise gerecht werden kann.

Mainz. Dr. Selbst.

Predigten und Ansprachen. Von P. Odilo Rottmanner, O. S. B. Dr. theol. München 1893. J. J. Lentner'sche Buchhandlung. 349 S. M 4.50.

Der sprachgewandte Verfasser beschenkt uns in der vorliegenden Sammlung, welche mit der erzbischöflichen Druckerlaubniß

versehen und dem Andenken Deutinger's und Haneberg's gewidmet ist, mit acht Fasten-, elf Festtags-, fünfzehn Sonntagspredigten, endlich mit zwölf Gelegenheitspredigten und Ansprachen. Die hergebrachte Schablone ist verlassen, der Verfasser ist originell, geht aber keineswegs regellos zu Werke. Jede Predigt setzt sich aus einer Reihe in scharfer Folgerichtigkeit sich entwickelnder Gedanken zusammen, die auch äußerlich durch Verwendung von Zahlen zur Erleichterung des Gebrauches kenntlich gemacht sind. Bringt die heilige Schrift auf die Kanzel! — das ist das Losungswort der neueren und besten Homiletiker. Eine ganz eminente Bekräftigung hat dieses Wort erfahren durch das Rundschreiben Leo's XIII. über die Bedeutung des Studiums der Bibel für den kirchlichen Redner[1]). Durch und durch sei der Kanzelredner ein Mann der Schrift, nur ein solcher wird reden wie einer, der Macht hat. Dieser Ruhm gebührt unserem Verfasser. Die heilige Schrift und die Väter, namentlich Augustinus, bilden die reiche Vorrathskammer, aus welcher ebenso reichlich geschöpft wird. Die Sprache ist gefeilt, ohne gekünstelt zu sein, die Darstellung an nicht wenigen Stellen von dichterischem Schwung. Die Centralwahrheiten des Christenthums gelangen vollkommen zur Geltung, aber was uns besonders anspricht, das ist ein gewisser mystischer Zug, der uns auf die innere Schönheit der Religion hinweist, die man im Herzen erfährt und erlebt. Nicht wenige Predigten, wie die über die Familie, die ich als klassisch bezeichne, bezeugen uns, daß der Verf. mitten im Leben steht und innigste Fühlung mit dem Pulsschlag der Zeit unterhält. Eine besondere Innigkeit und Frömmigkeit weht uns an aus den Muttergottespredigten. Leistungen von solcher Art können wir nie genug besitzen, weßhalb dringend um Fortsetzung dieser Sammlung gebeten wird. Für eine zweite Auflage, sowie für die Fortsetzung ist dringend nothwendig, daß von jeder Predigt eine detaillirte Inhaltsangabe geliefert werde.

A. Bellesheim.

---

1) Leo XIII. Encycl. Providentissimus Deus 18. Nov. 1893: Atque haec propria et singularis scripturarum virtus, a divino afflatu Spiritus sancti profecta, ea est, quae oratori sacro auctoritatem addit, apostolicam praebet dicendi libertatem, nervosam victricemque tribuit eloquentiam.

Lucas Ritter von Führich's ausgewählte Schriften. Im Einvernehmen mit der Familie herausgegeben und mit einer einleitenden Biographie versehen von Heinrich von Wörndle. Stuttgart, Roth'sche Verlagshandlung 1894. S. 87. M. 2.

Wenngleich die heutige Klage wegen Ueberproduction literarischer Erzeugnisse vielfach berechtigt ist, so wird man doch jede Schrift, welche, wie die vorliegende, das nachahmenswürdige Lebensbild eines charaktervollen, edlen Menschen zeichnet, mit Freuden begrüßen. Es ist immer interessant und lehrreich zugleich, einen Blick in die Lebensgeschichte eines hervorragenden, tüchtigen Charakters zu werfen; die stufenweise Entwickelung, das Streben und Ringen nach Wahrheit und Erkenntniß, Kunst und Wissenschaft entrollt zu sehen.

In einfachen Zügen schildert der Biograph das Leben Lucas von Führich's, dessen Wirken vor der Welt sich äußerst schlicht und geräuschlos vollzog. Obwohl reich beanlagt und voll Begeisterung für die heilige Kunst, hatte er auf Wunsch seines Vaters, des genialen Altmeisters Joseph von Führich, die hohe, aber dornenvolle Künstlerlaufbahn nicht eingeschlagen, sondern die trockene Wissenschaft der Jurisprudenz gewählt. Alle Bürgertugenden zierten den späteren pflichteifrigen Beamten, dem eine unbestechliche Gerechtigkeitsliebe die Richtschnur jeder Handlung war.

Die ausgewählten Schriften Lucas Ritter von Führich's, Poesien und Reiseerinnerungen, enthüllen uns eine tief religiöse, eine tief poetische, für alles Schöne, Wahre und Gute begeisterte Seele und führen uns zugleich in das ideale, auf wahrhaft christlichen Grundsätzen beruhende Familienleben ein, aus dem dieser, mit den reichsten Kenntnissen ausgestattete, würdige Sohn eines großen Vaters hervorgegangen.

So möge denn die mit großer Liebe und Pietät verfaßte Lebensskizze als Vorbild dienen und namentlich der „Männerwelt", wie das Vorwort sagt, mit dem Zurufe: „Gehe hin und thue deßgleichen!" bestens empfohlen sein. S. Ch.

Redigirt unter Verantwortlichkeit von Dr. Joh. Mich. Raich in Mainz.
Mainz, Druck von Florian Kupferberg.

XV.

Das päpstliche Rundschreiben „Providentissimus Deus“ über das Studium der hl. Schrift.

(Von Domcapitular Dr. Selbst.)

II.

Den zweiten Theil seines Rundschreibens leitet der hl. Vater mit einem Rückblick auf die Grundsätze, Bestrebungen, Kampfesmittel und Erfolge der „freien Wissenschaft“ der höheren Bibelkritik ein. Auf dem Boden des protestantischen Formalprincips von der Schrift als alleiniger Quelle und Richterin des Glaubens gewachsen, hat der Rationalismus den von seinen Vätern ererbten Rest christlichen Glaubens abgeworfen. Die folgende Charakteristik der fälschlich sog. Wissenschaft (1 Tim. 6, 20) ist zu wichtig und treffend, als daß wir sie hier nicht wörtlich folgen lassen sollten:

Divinam enim vel revelationem vel inspirationem vel Scripturam sacram, omnino ullam negant, neque alia prorsus ea esse dictitant, nisi hominum artificia et commenta; illas nimirum, non veras gestarum rerum narrationes, sed aut ineptas fabulas aut historias mendaces; ea, non vaticinia et oracula, sed aut confictas post eventus praedictiones aut ex naturali vi praesensiones; ea, non veri nominis miracula virtutisque divinae ostenta, sed admirabilia quaedam, nequaquam naturae viribus maiora, aut praestigias et mythos quosdam: evangelia et scripta apostolica aliis plane auctoribus tribuenda. — Huiusmodi portenta errorum, quibus sacrosanctam divinorum Librorum veritatem putant convelli, tamquam decretoria pronuntiata novae cuiusdam »*scientiae liberae*« obtrudunt: quae tamen adeo incerta ipsimet habent, ut eisdem in rebus crebrius immutent et suppleant. Quum vero tam impie de Deo, de Christo, de Evangelio et reliqua Scriptura sentiant et

praedicent, non desunt ex iis, qui theologi et christiani et evangelici haberi velint, et honestissimo nomine obtendant insolentis ingenii temeritatem. His addunt sese consiliorum participes adiutoresque e ceteris disciplinis non pauci, quos eadem revelatarum rerum intolerantia ad oppugnationem Bibliorum similiter trahit. Satis autem deplorare non possumus, quam latius in dies acriusque haec oppugnatio geratur. Geritur in eruditos et graves homines, quamquam illi non ita difficulter sibi possunt cavere; at *maxime contra indoctorum vulgus omni consilio et arte infensi hostes nituntur*. Libris, libellis, diariis exitiale virus infundunt; id concionibus, id sermonibus insinuant; omnia iam pervasere, et multas tenent, abstractas ab Ecclesiae tutela, adolescentium scholas, ubi credulas mollesque mentes ad contemptionem Scripturae, per ludibrium etiam et scurriles iocos, depravant misere.

Wir widerstehen nur schwer der Versuchung, jeden einzelnen dieser Sätze mit einer Wolke von Zeugnissen aus dem Munde von Vertretern der freien Wissenschaft selbst zu belegen. Es gäbe eine interessante, jedoch wenig erbauliche Blumenlese. Wir können es aber darauf ankommen lassen, ob die „christlichen und evangelischen Theologen" irgend einer Richtung es wagen werden, ein Jota dieser päpstlichen Kritik wegzuleugnen oder anzufechten. Doch können wir uns nicht versagen, einen Punkt hervorzuheben, auf den das päpstliche Rundschreiben die Aufmerksamkeit lenkt und der bisher katholischerseits vielleicht nicht überall die gebührende Beachtung gefunden hat. Der Papst beklagt es, daß der Kampf gegen die hl. Schrift „von verbissenen Feinden mit aller Klugheit und Kunst" bereits auf „das ungebildete Volk" ausgedehnt, daß in Büchern, Broschüren, Zeitungen das verderbliche Gift eingeflößt, durch Reden in Versammlungen verbreitet und in den Schulen durch Spott und possenhafte Witze die hl. Schrift lächerlich gemacht werde. Neu ist das alles freilich nicht; schon der alte Rationalismus des vorigen und gegenwärtigen Jahrhunderts hat darin Bedeutendes geleistet. Dermalen ist aber die Frage wohlbegründet, ob man dem Treiben der radicalen Bibelkritik, die sich neuerdings besonders auf den Pentateuch und die Evangelien, die Grundlagen beider Testamente, geworfen hat, ob man der Verbreitung ihrer grundstürzenden „Ergebnisse" in der populär-wissenschaftlichen, ja

in der Schulbücher-Literatur, sowie der Fructificirung dieser Ergebnisse durch die freidenkerische und socialistische Propaganda mitunter nicht etwas zu sorglos gegenübergestanden und sich den neuen Angriffen gegenüber nicht etwas zu lange mit der alten Vertheidigungsmethode begnügt hat? Haben wir doch z. B. — abgesehen von einigen Abhandlungen in den Zeitschriften und der Orientirung, die Schanz in seiner Apologie (II, 101 ff.) darüber gegeben hat — erst im vorigen Jahr (in Schöpfer's Geschichte des A. Test.) eine für die Candidaten des Priesterthums berechnete, eingehende Darlegung und Widerlegung der die gesammte protestantische Bibelwissenschaft des A. Testamentes beherrschenden neueren Pentateuchkritik erhalten, deren Ergebnisse — wie wir aus persönlicher Erfahrung wissen — seit Jahren im Geschichtsunterricht höherer Schulen mit wissenschaftlicher Unfehlbarkeit vorgetragen werden! Wir können unsererseits mit Genugthuung auf die Bemerkungen hinweisen, die wir hierüber wiederholt in dieser Zeitschrift[1]) — zuletzt noch in der Besprechung des soeben erwähnten Buches (1893, II, 546 f.) — gemacht haben. Man wird nach dieser Mahnung des Papstes nicht umhin können, den angehenden Clerus mit den neuen „Künsten und Waffen" der Gegner besser vertraut zu machen. Der hl. Vater wünscht dies dringend und aus guten Gründen; denn er sagt an einer späteren Stelle ausdrücklich: Plures sint e sacro ordine paratiores, qui hac etiam in parte pro fide dimicent et impetus hostiles propulsent induti praecipue armatura Dei, quam suadet Apostolus (Eph. 6, 13), neque *vero ad nova hostium arma et praelia insueti.* Quod pulcre in sacerdotum officiis sic recenset Chrysostomus: »Ingens adhibendum est studium ut Christi verbum habitet in nobis abundanter« (Col. 3, 16); neque enim ad unum pugnae genus parati esse debemus, sed multiplex est bellum et varii sunt hostes; neque iisdem omnes utuntur armis, neque uno tantum modo nobiscum congredi moliuntur. Quare opus est, ut is qui cum omnibus congressurus est, omnium machinas artesque cognitas habeat, ut idem sit sagittarius et funditor, tribunus et manipuli ductor, dux et miles, pedes et eques, navalis ac muralis pugnae peritus, nisi enim omnes dimicandi artes noverit, novit

1) Katholik 1887, I, 337 ff.; 1890, I, 494 ff.

diabolus per unam partem, si sola negligatur, praedonibus suis immissis, oves diripere[1]). In der That ist der Pfarrer des abgelegensten Dorfes heute nicht mehr davor sicher, in seiner Wirksamkeit auf allerlei Unkraut zu stoßen, das aus der unheilvollen Saat der ungläubigen Bibelkritik aufsproßt.

Leo XIII. will nun dieser neuen falschen Wissenschaft jene alte und wahre entgegengesetzt wissen, welche die Kirche von Christus durch die Apostel erhalten; wünscht und hofft, daß in einem so gewaltigen Kampfe tüchtige Vertheidiger der hl. Schrift aufstehen mögen. Deßhalb verbreitet er sich ausführlich über die Regeln und Grundsätze, nach denen das Studium der hl. Schrift betrieben werden soll. Der hierauf bezügliche Theil des Rundschreibens gliedert sich in zwei Abschnitte, von denen der eine die wichtigsten hermeneutischen Principien und die Stellung des Bibelstudiums im Organismus der theologischen Wissenschaft, der andere die apologetische Seite der biblischen Studien zum Gegenstande hat.

Damit die biblischen Studien in den geistlichen Seminarien und Akademien so betrieben werden, wie es die Wichtigkeit des Gegenstandes und die Zeitbedürfnisse erheischen, muß vor allem auf kluge Auswahl der zum Lehramte berufenen Personen geachtet werden. Es ist ein Spiegel, in dem sich die im Lehramte stehenden Exegeten selbst betrachten mögen, und eine Norm für diejenigen, denen die Berufung zum akademischen Lehramte obliegt, wenn es in der Encyklika heißt: Ad hoc enim munus non homines quidem de multis, sed tales assumi oportet, quos magnus amor et diuturna consuetudo Bibliorum atque opportunus doctrinae ornatus commendabiles faciat, pares officio. Neque minus prospiciendum mature est, horum postea locum, qui sint excepturi. Juverit idcirco, ubi commodum sit, ex alumnis optimae spei, theologiae spatium laudate emensis, nonnullos divinis Libris totos addici, facta eisdem plenioris cujusdam studii aliquandiu facultate. Ita delecti institutique doctores commissum munus adeant fidenter .... Man wird hierin keine neuen und übertriebenen Forderungen entdecken. Sie sind vielmehr selbstverständlich und im Großen und Ganzen ist

---

1) De sacerd. IV, 4.

ihnen — wenigstens in Deutschland und in den letzten Decennien — bisher überall genügt worden; doch ist es keineswegs überflüssig, daß sie der Papst in dieser Weise zusammenfaßt und bestätigt. Die Zeiten sind noch nicht gar lang und noch nicht überall ganz vorbei, wo sich an maßgebenden Stellen die Meinung geltend machte, die biblischen Fächer könne man jedem einigermaßen brauchbaren Theologen auch ohne besondere Fachbildung übertragen, wenigstens eher und leichter, als irgend eine andere theologische Disciplin. Diese Illusion wird durch Leo XIII. gründlich zerstört. **Causa finita — utinam finiatur et error!**

Es folgen nun eine Reihe von Unterweisungen, durch welche die Lehrer der biblischen Fächer angeleitet werden, ihr Amt gut und mit Erfolg zu verwalten.

Voran steht eine Empfehlung der biblischen Einleitungswissenschaft. Auf ihr fußt und von ihr empfängt die ganze übrige Behandlung der hl. Schrift Licht. Sie hat die Aufgabe, „die Unversehrtheit und das Ansehen der Bibel zu erhärten, gibt die Mittel an die Hand, den ächten Sinn zu erforschen und zu gewinnen, Verfängliches aufzugreifen und mit der Wurzel auszumerzen“. In Deutschland hat man ihre Wichtigkeit, schon wegen des Gegensatzes zur protestantischen Wissenschaft, wohl kaum verkannt. Eher hat man darin des Guten zeitweilig zu viel gethan. Von den Studirenden wenigstens wurde und wird nicht selten gerade die „Einleitung“ als trockenste und langweiligste Disciplin perhorrescirt; „ja, manchen jungen Mann hat dieser gewaltige Apparat von Kenntnissen, den er wie eine fast unübersteigliche Mauer zwischen sich und der hl. Schrift stehen sah, von ihrem Studium abgeschreckt und damit von dem Schönsten und Besten, was den Theologen sein ganzes Leben hindurch beschäftigen soll“ [1]). Die Masse historisch-kritischer, archäologischer und sprachlicher Einzelheiten, mit denen die Einleitung zu thun hat, bildet ja in der That eine Schwierigkeit, die um so größer ist, je weniger der Studirende noch mit dem Gesammtinhalt der einzelnen Bücher und der ganzen hl. Schrift vertraut zu sein pflegt. Der Papst will nun aber, die Lehrer möchten „beim Beginn des Studiums selbst für den Verstand der Schüler in der Weise sorgen, daß sie in

1) Hettinger, Aphorismen S. 414.

ihnen emsig ein Urtheil bilden und schärfen, ebenso geeignet, die hl. Bücher zu vertheidigen, als den Sinn ausfindig zu machen". Im Zusammenhange mit dem, was sogleich zu erwähnen sein wird, folgt daraus, daß es für die große Masse der Candidaten des Priesterthums darauf ankommen wird, aus dem weitschichtigen Stoff der biblischen Einleitung das unbedingt Nothwendige in Betreff der kritischen und archäologischen Fragen kennen zu lernen, aber auch — worauf mitunter weniger Gewicht gelegt zu werden scheint — das Wichtigste aus der Theorie und Geschichte der Hermeneutik und das alles wenn möglich in Verbindung mit einer Anleitung zur cursorischen Lesung wenigstens der wichtigsten Partien des Alten und Neuen Testamentes. Das müßte dann eine wirkliche „Einführung in die hl. Schrift" bilden, wie sie der gleichnamige, in seiner Idee und Anlage vortreffliche Leitfaden eines Anonymus (Regensburg 1891) versucht hat, wie sie aber das zu erwartende Compendium von Kaulen voraussichtlich in einer den strengeren wissenschaftlichen Anforderungen genügenden Weise bieten wird.

An die Einleitung in die hl. Schrift schließe sich die Erklärung. „Sie ist der fruchtbarere Theil dieses Lehrfaches; durch sie sollen die Hörer angeleitet werden, wie sie den Schatz des göttlichen Wortes zum Nutzen der Religion und Frömmigkeit verwerthen sollen." Zu diesem Behufe gibt der Papst über die Methode der Schrifterklärung zunächst eine allgemeine Anweisung von höchster Wichtigkeit. Er bezeichnet einen Mittelweg zwischen zwei Extremen als den richtigen: Intelligimus equidem, enarrari in scholis Scripturas omnes, nec per amplitudinem rei nec per tempus licere. Verumtamen quoniam certa opus est via interpretationis utiliter expediendae, utrumque magister prudens devitet incommodum, vel eorum qui de singulis libris *cursim* delibandum praebent, vel eorum, qui in certa unius parte *immoderatius* consistunt. Si enim in plerisque scholis adeo non poterit obtineri, quod in Academiis maioribus, ut unus aut alter liber continuatione quadam et ubertate exponatur, at magnopere efficiendum est, ut *librorum partes* ad interpretandum *selectae tractationem* habeant *convenienter plenam:* quo veluti specimine allecti discipuli et edocti cetera ipsi perlegant adamentque in omni vita.

Wäre doch das in dem letzten Satz bezeichnete Ziel nie aus dem Auge verloren worden! Die ermüdende Weitschweifigkeit und trockene Langweiligkeit mancher, selbst hervorragender Exegeten[1]) hat den biblischen Studien nicht selten großen Nachtheil gebracht; aber ebenso wenig kann eine bloß cursorische Lesung, bloßes Nippen und Blättern in den hl. Büchern in den Geist und in die Tiefen der hl. Schrift einführen. Es scheint dem Gedanken der Encyklika am nächsten zu kommen, wenn in den kirchlichen Anstalten (Seminarien) mit der gründlichen, aber nicht allzu ausführlichen (siehe unten) Erklärung ausgewählter wichtiger Bücher und Abschnitte der hl. Schrift eine Anleitung zu cursorischer Lesung (nach dem Vulgatatext) Hand in Hand gehen würde, die je nach Umständen mit der Einleitung oder mit den eigentlichen exegetischen Vorlesungen in Verbindung stehen könnte. Bis es dazu kommt, bleibt die Thatsache unbestreitbar, daß unsere jungen Theologen im Großen und Ganzen zu wenig Bekanntschaft mit der hl. Schrift und zu wenig Freude an ihrem Studium mit in's Leben nehmen.

Welcher Text soll der wissenschaftlichen Erklärung zu Grund gelegt werden?

Die Frage war in Deutschland bislang streitig, ohne daß man ihr auf beiden Seiten eigentlich principielle Bedeutung beigelegt hätte. Die Einen befürworteten die Vulgata aus praktischen Gründen und unter Berufung auf das Tridentinum (ut haec ipsa

---

1) So erzählt Hettinger, Aus Welt und Kirche I, 108: „Wer seine (Patrizi's) Schriften kennt, muß seine Gelehrsamkeit bewundern. Seine Methode war für die Zuhörer jedoch weniger anziehend, da er allzu sehr in Einzelheiten einging, wodurch diese den Ueberblick über das Ganze und eben damit auch die Lust und Liebe verloren, ein Fehler, der übrigens auch in Deutschland sich nicht selten findet, in früherer Zeit noch häufiger vorkam als jetzt. Vielleicht dachte er an den Spruch: Compendia sunt dispendia; allein eine zusammenfassende Uebersicht über den Gesammtinhalt eines biblischen Buches ist doch immerhin bei der großen Ausdehnung dieses Faches und der so knapp zugemessenen Studienzeit für den Zuhörer von hohem Gewinn und nothwendiger als die eingehende Erörterung aller einzelnen gelehrten Fragen und Hypothesen, die oft nur ein polemisches und augenblickliches Interesse haben." Vgl. damit die schöne Charakteristik, die Bischof Martin in seinen „Zeitbildern" S. 65 und 101 von seinen Lehrern Allioli und Fischer (Würzburg) gibt.

vetus et vulgata editio . . . in publicis lectionibus . . . pro authentica habeatur), bestritten jedoch nicht, daß es zweckmäßig, ja nothwendig sei, wie schon die hl. Väter und Theologen der Vorzeit vielfach gethan haben, bei der wissenschaftlichen Erklärung den hebräischen und griechischen Text zu berücksichtigen. Die Anderen wollten für die wissenschaftliche Exegese den Urtext vorgezogen wissen, namentlich für das Neue Testament, dessen griechischer Text ja keinem Theologie Studirenden große Schwierigkeiten bieten könne. In Wirklichkeit dürfte in Deutschland bisher ziemlich allgemein auch in den Seminarien die neutestamentliche Exegese nach dem Griechischen gelesen worden sein. Doch geben die Vertreter dieser Meinung zu, daß ein anderes Verfahren wegen unvollkommener Sprachkenntnisse der Hörer für das Alte Testament gerechtfertigt sein könne, daß ferner auch „das wissenschaftliche Verständniß des Vulgatatextes eine oft unterschätzte und nicht immer leichte Aufgabe" sei, deren Lösung „durch die Bedeutung dieses Textes für die Liturgie eine sehr große Wichtigkeit erhält, weßhalb es sich auch empfehle und für die Psalmen fast gefordert" sei, von dem lateinischen Text auszugehen[1]). Das päpstliche Rundschreiben spricht sich nun darüber im unmittelbaren Anschlusse an den zuletzt mitgetheilten Satz folgendermaßen aus: Is porro (scil. magister prudens) retinens instituta maiorum, *exemplar in hoc sumet versionem vulgatam*, quam Concilium Tridentinum »in publicis lectionibus, disputationibus, praedicationibus et expositionibus pro authentica« habendam decrevit atque etiam commendat quotidiana Ecclesiae consuetudo. Drei Gründe sind also maßgebend, wenn der Papst den Gebrauch der Vulgata auch für die wissenschaftliche Schrifterklärung empfiehlt: das katholische Herkommen, das tridentinische Decret und der tägliche (liturgische und lehramtliche) Gebrauch, den die Kirche von der Vulgata macht. Danach konnte eine andere Entscheidung der höchsten kirchlichen Autorität ebenso wenig erwartet werden, wie z. B. auf dem Tridentinum die Frage, welcher Bibeltext für authentisch zu erklären sei, eine andere Antwort finden konnte als die: haec ipsa vetus et vulgata editio, quae longe tot saeculorum usu in ipsa Ecclesia probata est. Einigermaßen neu ist nur die in den angeführten

1) Kirchenlexikon IV, 1107.

Worten, wie uns scheint, mitenthaltene Declaration, daß die akademisch-exegetischen Vorlesungen unter die publicae lectiones des tridentinischen Decretes zu rechnen sind, was bisher mit Grund bezweifelt werden konnte[1]). Wie wenig aber der Papst mit dieser Anweisung über den Gebrauch des Vulgatatextes eine Beschränkung der wissenschaftlichen Freiheit beabsichtigt, von der die katholischen Gelehrten bisher ausgiebigen Gebrauch gemacht haben, ergibt sich aus dem unmittelbar folgenden Satz: Neque tamen non sua habenda erit ratio *reliquarum versionum*, *quas christiana laudavit usurpavitque antiquitas*, *maxime codicum primigeniorum*. Quamvis enim, ad summam rei quod spectat, ex dictionibus Vulgatae hebraea et graeca bene eluceat sententia, attamen si quid ambigue, si quid minus accurate inibi elatum sit, »inspectio praecedentis linguae« suasore Augustino proficiet[2]). Jam vero per se liquet, quam multum navitatis ad haec adhiberi oporteat, quum demum sit »commentatoris officium, non quid ipse velit, sed quid sentiat ille, quem interpretetur, exponere«[3]).

Der oben dargelegten Bestimmung über den Gebrauch des Vulgatatextes liegt mithin so wenig irgend welche Geringschätzung des Urtextes und des philologisch-kritischen Apparates der wissenschaftlichen Erklärung zu Grund, daß Leo XIII. vielmehr ausdrücklich die von den katholischen Theologen, unter Zurückweisung hie und da aufgetauchter Einseitigkeiten, allgemein vertretene Interpretation des tridentinischen Decretes über die Authenticität der Vulgata[4]) bestätigt, indem er die Berücksichtigung des Urtextes und der alten Uebersetzungen nicht bloß für zulässig, sondern für zweckmäßig, ja nothwendig erklärt. Nur ist sein Standpunkt dabei der praktische: es handelt sich darum, daß der von der Kirche als authentisch erklärte und täglich in der mannigfachsten Weise verwendete Text richtig und gründlich erklärt werde; dazu sind alle zweckdienlichen wissenschaftlichen Mittel aufzubieten, insbesondere auch die sog. Urtexte herbeizuziehen. Aber all das kann eben nur Mittel zum Zweck, nicht Selbstzweck sein. Wird dies im Auge be-

1) Kaulen, Geschichte der Vulgata S. 407 f.

2) De doctr. chr. III, 4.

3) S. Hieron. ad Pammach.

4) Vgl. Cornely, Introd. I, 440—460; Kaulen, Gesch. der Vulg. 408 f.

halten, so ist auch in Zukunft „der Freiheit des Einzelnen beim (wissenschaftlichen) Gebrauch der hl. Schrift jeder nur wünschenswerthe Spielraum gewährt“[1]), und bleibt es, wie uns scheinen will, den Exegeten auch weiterhin unbenommen, den hebräischen und griechischen Text aus pädagogisch-didactischen und kritisch-polemischen Rücksichten sowohl in Commentaren als in Vorlesungen in den Vordergrund zu stellen. Ja, der Papst ist so weit entfernt, dem Studium und dem wissenschaftlichen Gebrauch der biblischen Ursprachen engere Schranken zu ziehen, daß er vielmehr diesem Gegenstande einen eigenen Abschnitt seines Rundschreibens gewidmet hat, worin er, wie wir später sehen werden, das Studium der biblischen Sprachen und der sog. kritischen Wissenschaft für zweckdienlich und nothwendig erklärt und dessen Pflege für diejenigen kirchlichen Anstalten anordnet, die dessen seither entbehrt haben.

Das päpstliche Rundschreiben wendet sich nun zur Darlegung der wichtigsten hermeneutischen Grundsätze, die der katholische Exeget zu befolgen hat. Daß „die allgemein erprobten Erklärungsgesetze mit wachsamer Sorgfalt beobachtet werden“, ist um so nothwendiger, je hartnäckiger zahlreiche Gegner die hl. Schrift bekämpfen und deren Sinn entstellen oder abschwächen. Propterea — post expensam, ubi opus sit, omni industria lectionem, also nachdem die Lesart kritisch festgestellt ist, wie unmittelbar vorher gesagt worden — cum studio perpendendi, quid ipsa verba valeant (Sprachgebrauch), quid consecutio rerum velit (Zusammenhang), quid locorum similitudo (Parallelstellen), aut talia cetera, externa quoque appositae eruditionis illustratio (gelehrter Apparat aus anderen, auch profanen Disciplinen) societur, cauto tamen, ne istiusmodi quaestionibus plus temporis tribuatur et operae quam pernoscendis divinis Libris neve corrogata multiplex rerum cognitio mentibus iuvenum plus incommodi afferat quam adiumenti.

Wir haben schon daran erinnert, daß in alter und neuer Zeit gegen die in den letzten Worten ausgesprochene weise Regel oft genug gefehlt worden ist. Konnte doch Schegg in der Vorrede zu seiner 1850 erschienenen Erklärung des Isaias sagen: „Die Exegese unserer Tage ist nahe daran, in ihrem eigenen Fette zu ersticken.

1) Kaulen, l. c. S. 409.

Kaum glaubt man einen Vers gründlich erklärt zu haben, wenn man nicht auf alle 1001 Ausleger Rücksicht genommen. Dadurch ist jener Widerwille und Ekel entstanden, den unsere jüngeren Theologen vor einem gründlichen Bibelstudium haben; denn wie wollen sie alle diese Dornenzäune überwinden, von denen das Paradies unserer hl. Schriften drohend umgeben ist?" Gottlob ist es damit entschieden besser geworden und gibt es jetzt eine ansehnliche Literatur von exegetischen Werken, die den Anforderungen des päpstlichen Rundschreibens mehr oder weniger vollkommen entsprechen. Dies gilt namentlich auch in Hinsicht auf die stark betonte und als »tutus gradus ad usum divinae Scripturae in re theologica« empfohlene grammatisch-historische Erklärungsweise, der das Rundschreiben später gleichsam als Correctiv eine angelegentliche Empfehlung des Studiums der Väter und der von ihnen hauptsächlich zu erbaulichen Zwecken befolgten allegorischen Auslegungen beifügt.

Der Verfasser des schönen und anregenden, wenn auch von Einseitigkeiten nicht ganz freien Büchleins „Aphorismen über die katholische Behandlung der Bibel in Theorie und Praxis" konnte im Jahre 1860 schreiben: „Alles hängt daran, ob Jemand glaubt, der Inhalt der hl. Schrift könne wissenschaftlich so wie der eines jeden anderen alten Buches — des Ansehens und der gebührenden Ehrfurcht unbeschadet — behandelt werden. Da sagen nun die alten katholischen Erklärer durchaus nein, weil es ein übernatürliches Buch ist; und die jungen sagen meistens ja, obgleich es ein übernatürliches Buch ist; und wenn sie es auch nicht kurzweg sagen, so geben sie ihre Antwort noch stärker durch ihre Handlungsweise zu erkennen. Was man anfangs nur betrieb, um mit unseren protestantischen Brüdern auf ihrem Felde zu kämpfen, das ist allmälig auch bei uns ein scheinbar streng knechtendes Schulgesetz geworden im Bibelstudium, wie in anderen Zweigen des heiligen Wissens" . . . Nun, wenn von diesem „knechtenden Schulgesetz" sich etwa noch einige Reste auf das letzte Jahrzehent des ausgehenden Jahrhunderts vererbt haben, so räumt das Rundschreiben Leo XIII. damit gründlich auf. Mit einer Entschiedenheit und Klarheit, die nichts zu wünschen übrig läßt, hebt es nämlich hervor, „daß zu den übrigen Ursachen von Schwierigkeiten, die beim Verständniß aller alten Bücher sich darbieten, in den

hl. Büchern einige besondere hinzukommen; denn in ihre Worte sind durch den hl. Geist viele Dinge hineingelegt, welche die Kraft und Schärfe der menschlichen Vernunft weitaus übersteigen, göttliche Geheimnisse nämlich und vieles andere, was damit zusammenhängt, und zwar bisweilen in einem tieferen und volleren Sinne, als der Buchstabe auszudrücken und die hermeneutischen Gesetze anzuzeigen scheinen; außerdem führt selbst der buchstäbliche Sinn auf andere Sinnesarten, entweder um die Glaubenslehren zu beleuchten oder die Sittenvorschriften zu empfehlen". Das ist genau die Lehre der Väter und der alten katholischen Schulen von der „geheimnißvollen Dunkelheit" des göttlichen Wortes, von den varii sensus, der multiplex intelligentia, den haustus primi, secundi et tertii der hl. Schrift, worauf sich ein großer Theil der katholischen Hermeneutik aufbaut. Auch der moderne Exeget darf sie nicht ignoriren. Aller Aufwand philologisch-kritischer Gelehrsamkeit, alle bloße Buchstabenweisheit führt sonst nur dazu, daß nach einem schönen Wort Schegg's „unheilige Hände die schöne geheimnißvolle Blüthe abstreifen und nur noch die Blätter und geknickten Zweige der herrlichen Schöpfung des hl. Geistes übrig lassen". Trotz aller Fortschritte der biblischen Wissenschaft und ihrer Hilfsmittel bleibt es dabei: „Alle Tiefen der hl. Bücher ergründen wollen ist Vermessenheit, am Buchstaben hängen bleiben Unwissenheit"[1]).

Mit dem Gedanken des hl. Hieronymus und anderer Väter, Niemand könne ohne Wegweiser und Führer in das Verständniß der hl. Schrift eindringen, ja eine gewisse Dunkelheit (religiosa quaedam obscuritas) der hl. Bücher habe Gott zugelassen, damit die Menschen auf die Kirche als sichere Führerin und Lehrerin beim Lesen und Erklären der hl. Schrift angewiesen seien, bahnt sich das päpstliche Rundschreiben den Uebergang zu einer Darlegung und Rechtfertigung des eigentlichen Formalprincips der katholischen Hermeneutik, wie es das Tridentinum und Vaticanum formulirt haben: »Ut in rebus fidei et morum ad aedificationem doctrinae christianae pertinentium is pro vero sensu s. Scripturae habendus sit, quem tenuit ac tenet sancta Mater Ecclesia, cuius est judicare de vero sensu et interpretatione

1) Psalmen I, 176 f.

Scripturarum sanctarum; atque ideo nemini licere contra hunc sensum aut etiam contra unanimem consensum Patrum ipsam Scripturam sacram interpretari.«

Bekanntlich hat die protestantische Wissenschaft in diesem Gesetze von jeher eine Aechtung und Knechtung der exegetischen Freiheit, eine Hemmung alles Fortschrittes, ja eine Ursache des Rückschrittes erblickt und demselben zum mindesten den nachtheiligsten Einfluß auf die katholische Exegese zugeschrieben [1]). Sehr mit Unrecht, wie schon die Geschichte der katholischen Exegese seit dem Tridentinum beweist und wie die katholischen Hermeneutiker und Dogmatiker aus der Natur der Sache darzuthun pflegen [2]). Der Papst faßt seinerseits die wichtigsten hierhergehörigen Momente in folgender lichtvollen Darlegung zusammen, die eine weitere Erklärung überflüssig macht:

Qua plena sapientiae lege nequaquam Ecclesia pervestigationem scientiae biblicae retardat aut coërcet; sed eam potius ab errore integram praestat, plurimumque ad veram adiuvat progressionem. Nam privato cuique doctori magnus patet campus, in quo, tutis vestigiis, sua interpretandi industria praeclare certet Ecclesiaeque utiliter. In locis quidem divinae Scripturae, qui expositionem certam et definitam adhuc desiderant effici ita potest, ex suavi Dei providentis consilio, ut quasi praeparato studio, iudicium Ecclesiae maturetur; in locis vero iam definitis potest privatus doctor aeque prodesse, si eos vel enucleatius apud fidelium plebem et ingeniosius apud doctos edisserat, vel insignius evincat ab adversariis. Quapropter praecipuum sanctumque sit catholico interpreti, ut illa

---

1) Vgl. Diestel, Geschichte des A. Test. S. 236; 255; 278. — Herzog's Realencyklopädie VI, 24 meint, Folge dieser Gebundenheit sei, „daß die Auslegung weniger befangen, als im Grunde unmöglich wird". Dagegen sagt Reuß, Geschichte des N. Test. S. 621: „Die Bestimmungen des tridentinischen Concils brachten keine Veränderung weder zum Guten noch zum Schlimmen in der katholischen Schrifterklärung. Diese Versammlung hielt wie in allen Stücken, so auch hier an den schon längst geltenden Grundsätzen fest und führte keine neuen Beschränkungen ein" . . .

2) Vgl. Cornely, Introd. I, 586 seqq.; Patrizi, de interpret. Bibl. p. 57 seqq.; Kirchenlexikon IV, 1086 ff.: V, 1862; Heinrich, Dogm. Theologie I, 794 ff.

Scripturae testimonia, quorum sensus authentice declaratus est, aut per sacros auctores, Spiritu Sancto afflante, uti multis in locis novi Testamenti, aut per Ecclesiam, eodem Sancto adsistente Spiritu, »sive solemni iudicio, sive ordinario et universali magisterio«[1]), eâdem ipse ratione interpretetur; atque ex adiumentis disciplinae suae convincat, eam solam interpretationem, ad sanae hermeneuticae leges, posse recte probari. In ceteris analogia fidei sequenda est, et doctrina catholica, qualis ex auctoritate Ecclesiae accepta, tanquam summa norma est adhibenda: nam, quum et sacrorum Librorum et doctrinae apud Ecclesiam depositae idem sit auctor Deus, profecto fieri nequit, ut sensus ex illis, qui ab hac quoquo modo discrepet, legitima interpretatione eruatur. Ex quo apparet, eam interpretationem ut ineptam et falsam reiiciendam, quae vel inspiratos auctores inter se quodammodo pugnantes faciat vel doctrinae Ecclesiae adversetur.

Für den Exegeten ergibt sich daraus eine Folgerung von höchster Tragweite. Er muß nämlich außer den schon erwähnten Kenntnissen und Eigenschaften auch eine vortreffliche Kenntniß der gesammten Theologie und ausreichende Vertrautheit mit den Commentaren der hl. Väter und Kirchenlehrer und der besten Erklärer besitzen[2]). *Interpres suum esse noverit, eorum et vestigia reverenter persequi et laboribus frui intelligenti delectu.* So lautet die goldene Regel, welche Leo XIII. den katholischen Exegeten unter Berufung auf die hl. Hieronymus, Augustinus u. a. einschärft und die er unter

1) Conc. Vat. sess. III, cap. III de fide.

2) Huius igitur disciplinae magister hac etiam laude floreat oportet, ut *omnem theologiam egregie teneat, atque in commentariis versatus sit Ss. Patrum Doctorumque et interpretum optimorum.* Id sane inculcat Hieronymus, multumque Augustinus, qui, iusta cum querela, „Si unaquaeque disciplina, inquit, quamquam vilis et facilis, ut percipi possit, doctorem aut magistrum requirit, quid temerariae superbiae plenius, quam divinorum sacramentorum libros ab interpretibus suis nolle cognoscere." Id ipsum sensere et exemplo confirmavere ceteri Patres, qui „divinarum Scripturarum intelligentiam, non ex propria praesumptione, sed ex maiorum scriptis et auctoritate sequebantur, quos et ipsos ex apostolica successione intelligendi regulam suscepisse constabat". (Ad Honorat. de utilit. cred. XVII, 35.)

Hinweis auf das katholische Traditionsprincip näher durch den Satz begründet: Jamvero Ss. Patrum, quibus »post Apostolos, sancta Ecclesia plantatoribus, rigatoribus, aedificatoribus, pastoribus, nutritoribus crevit[1]), summa auctoritas est, quotiescumque testimonium aliquod biblicum, ut ad fidei pertinens morumve doctrinam, uno eodemque modo explicant omnes: nam ex ipsa eorum consensione, ita ab Apostolis secundum catholicam fidem traditum esse nitide eminet. Eorumdem vero Patrum sententia tunc etiam magni aestimanda est, quum hisce de rebus munere doctorum quasi privatim funguntur; quippe quos, non modo scientia revelatae doctrinae et multarum notitia rerum, ad apostolicos libros cognoscendos utilium, valde commendet, verum Deus ipse viros, sanctimonia vitae et veritatis studio insignes, amplioribus luminis sui praesidiis adiuverit.

Hier ist es nun auch, wo der Papst einige Klippen und falsche Strömungen bezeichnet, die dem katholischen Exegeten der Gegenwart gefährlich werden können. Mit großer Schonung, aber doch mit hinlänglicher Deutlichkeit und Entschiedenheit warnt er ebenso vor Einseitigkeit wie vor Neuerungssucht, empfiehlt das Festhalten am buchstäblichen Sinne, tadelt aber auch die Geringschätzung der allegorischen und mystischen Auslegungen der Väter, sowie jede Bevorzugung der heterodoxen Schrifterklärung, die mit Vernachlässigung der reichen Schätze der katholischen Vergangenheit und nicht selten sogar mit Gefahr für den Glauben und die gesunde Lehre verbunden ist.

Der betreffende Passus lautet im Zusammenhang: Neque ideo tamen viam sibi putet obstructam, quo minus, ubi iusta causa adfuerit, *inquirendo et exponendo* vel *ultra procedat*, modo praeceptioni illi, ab Augustino sapienter propositae, religiose obsequatur, *videlicet a litterali et veluti obvio sensu minime discedendum, nisi qua eum vel ratio tenere prohibeat vel necessitas cogat dimittere*[2]): *quae praeceptio eo tenenda est firmius, quo magis, in tanta novitatum cupidine et opinionum licentia, periculum imminet aberrandi.* Caveat idem ne illa negligat quae ab eisdem Patribus ad allegoricam similemve

1) S. Aug. c. Julian. II, 10. 37.
2) De Genesi ad litt. VIII, 7, 13.

sententiam translata sunt, maxime quum ex litterali descendant et multorum auctoritate fulciantur. Talem enim interpretandi rationem ab Apostolis Ecclesia accepit, suoque ipsa exemplo, ut e re patet liturgica, comprobavit; non quod Patres ex ea contenderent dogmata fidei per se demonstrare, sed quia bene frugiferam virtuti et pietati alendae nossent experti. — Ceterorum interpretum catholicorum est minor quidem auctoritas, attamen, quoniam Bibliorum studia continuum quemdam progressum in Ecclesia habuerunt, istorum pariter commentariis suus tribuendus est honor, ex quibus multa opportune peti liceat ad refellenda contraria, ad difficiliora enodanda. *At vero id nimium dedecet, ut quis, egregiis operibus, quae nostri abunde reliquerunt, ignoratis aut despectis, heterodoxorum libros praeoptet*, ab eisque cum praesenti sanae doctrinae periculo et non raro cum detrimento fidei, explicationem locorum quaerat, in quibus catholici ingenia et labores suos iamdudum optimeque collocarint. Licet enim heterodoxorum studiis, prudenter adhibitis, iuvari interdum possit interpres catholicus, meminerit tamen, ex crebris quoque veterum documentis[1]), incorruptum sacrarum Litterarum sensum extra Ecclesiam neutiquam reperiri, neque ab eis tradi posse, qui, verae fidei expertes, Scripturae, non medullam attingunt, sed cordicem rodunt[2]).

Gott sei Dank, über die Zeiten sind wir glücklich hinaus, wo auf manchen Kathedern in allen Tonarten das Lob der protestantischen Bibelwissenschaft gesungen und mit gänzlicher Verkennung der geschichtlichen Thatsachen bedauert werden konnte, daß auf exegetischem Gebiete katholischerseits noch wenig geleistet worden sei. Es gilt in katholischen Kreisen nicht mehr als Beweis der Wissenschaftlichkeit, einfachhin die Methode protestantischer Gelehrten zu copiren und ihre Werke auszuschreiben, wenn man auch keineswegs verkennt, daß deren bessere Leistungen in Hinsicht auf philologisch-kritische Fragen und Akribie in Erforschung des Buchstabens der Schrift „zuweilen mit Nutzen" gebraucht worden sind und

1) Cfr. Clem. Alex. Strom. VII, 16; Orig. de princ. IV, 8; in Levit. hom. 4, 8; Tertull. de praescr. 15 seqq.; S. Hilar. in Matth. 13, 1.

2) S. Gregor. Magn. Moral. XX, 9 (al. 11).

werden[1]). Man hat auch keine Ursache mehr, von einem „Fluch der protestantischen Methode" zu reden, der „die besten Früchte und Ergebnisse der katholischen Exegese (der Gegenwart) mit dem Stempel der Sterilität" bezeichne. Dagegen liegt allerdings eine andere Gefahr darin vor, daß manchen „Ergebnissen" der rastlos thätigen und mit einem umfassenden Apparat von Gelehrsamkeit arbeitenden neueren Bibel- und Profanwissenschaft zu rasch und zu viel Bedeutung beigelegt und unter dem Einflusse der exacten kritischen Methode und der neueren Naturauffassung die Exegese der Väter und der alten Schule gering geschätzt, gewagte Hypothesen zur Beseitigung gewisser Schwierigkeiten aufgestellt werden. Daß diese Gefahr keine eingebildete ist, zeigt die Entwickelung der Dinge in Frankreich. Das Vorgehen mancher katholischen Exegeten und Apologeten, die der deutschen protestantischen Bibelwissenschaft zu viel Zugeständnisse zu machen scheinen, hat dort in den letzten Jahren die lebhaftesten Controversen hervorgerufen[2]).

Andererseits hat sich nicht selten auch eine gewisse Engherzigkeit und Einseitigkeit geltend gemacht, die dazu führte, die neueren Bewegungen und Strömungen zu ignoriren, sich an veraltete methodische Formen festzuklammern und jede freiere Auffassung des Buchstabens der hl. Schrift mit Mißtrauen zu betrachten. Indem der hl. Vater eine Besprechung mancher Einzelheiten (über das Verhältniß der Bibelerklärung zur Naturwissenschaft, den geschichtlichen und archäologischen Forschungen) auf den dritten Theil seiner Rundschreibens verspart, der uns später beschäftigen wird, gibt er hier nur die allgemeine Directive: in medio virtus. Keine Neuerungssucht, keine Nachahmungssucht der Protestanten, keine Verachtung oder Geringschätzung der Alten — aber auch keine Ein-

1) Iniusti essemus, si protestanticos interpretes studia scripturistica promovisse negaremus. Etenim non semel indicavimus, quanta cum industria quaestiones criticas, philologicas, historicas tractaverint, quantaque laus criticis eorum editionibus, grammaticis et lexicis ab eis elaboratis, historicis eorum inquisitionibus debeatur. Cornely, Introd. I, 731.

2) Vgl. *Grandclaude*, La question biblique d'après une nouvelle école d'apologistes chrétiens. — *Magnier*, La question biblique et l'exegèse large (Paris, Lethielleux). Weitere Literaturangaben bei Schanz, Apologie I, 354.

seitigkeit, keine Verknöcherung in unhaltbaren methodischen Formen oder veralteten Ansichten. Auch in der Exegese bewahrheitet es sich, daß das Gute nicht immer neu und das Neue nicht immer gut ist. Darum wird man aber etwas Gutes nicht deßhalb verwerfen, weil es neu ist; sonst würde jeder Fortschritt unmöglich. Gewiß wird dagegen jeder mit dem Wesen und der Geschichte seiner Wissenschaft vertraute katholische Exeget in das schöne Bekenntniß Reithmayr's[1]) einstimmen, das sich mit dem obigen Gedanken des päpstlichen Rundschreibens vollständig deckt: „Es ist katholischer Grundsatz, älter als alle geschriebenen Commentare, daß das Verständniß und die Exposition der hl. Schriften zu erlernen sei von den Lehrern der Kirche und anzueignen auf dem Wege der Ueber-

1) Commentar zum Römerbrief, Vorrede (1845). Vgl. Cornely, Introd. I, 730, wo über Benützung protestantischer Exegeten bemerkt wird: „Etenim etsi inter eos non pauci magna eruditione philologica et historica non minus quam ingenio acri et sagaci insignes sint, imo aliqui etiam maxima cum sollertia revelationem supranaturalem defenderint et vindicarint, nullum tamen, opinor, invenies, quin partium haereticarum studio addictus data vel etiam quaesita occasione dogmata, praecepta, instituta catholica impugnaverit atque textus etiam clarissimos artificiose et argute ad suos sensus contorserit. Tanto autem longius absumus ab operibus istis commendandis, quanto clarius ex historiae exegeseos conspectu nostro elucet, nobis minime deesse opera catholica, quae difficillimos quoque Scripturae textus optime et dilucide exponunt. Imo qui accuratius studium modernis Protestantium operibus exegeticis impenderit, haud difficili negotio deprehendet bonas explicationes, quas tradunt, multas jam diu antea a catholicis esse traditas; neque immerito suspicantur aliqui, nonnullos interpretes protestanticos satis multa ex catholicis suis praedecessoribus hausisse eosque nominibus eorum silentio pressis expilasse. Nisi Lyranus lyrasset, Lutherum non saltasse, olim jam plerique non immerito asseruere; Grotium ex Maldonato, Rosenmüllerum ex Sanctio non parum profecisse, certum aliquibus videtur esse; num reliqui multa illa, quae consona in antiquis commentariis leguntur, ipsi invenerint an ex illis descripserint, aliis relinquimus investigandum." — Knabenbauer hat in seiner „Erklärung des Propheten Isaias" (Freiburg 1881) vorzugsweise die katholischen Exegeten zum Wort kommen lassen, „weil sie natürlich von den Protestanten fast gänzlich ignorirt werden, während es doch Thatsache ist, daß viele treffliche Erklärungen, welche in den neueren protestantischen Commentaren nur unter protestantischem Namen aufgeführt werden, sich schon bei jenen finden".

lieferung der hl. Väter. Was Männer, welche die Kirche unter dem hehren Namen Väter verehrt, mit den mannigfaltigsten Gaben des Geistes ausgestattet, in den verschiedensten Zeiten und Orten durch tiefes Forschen in diesen hl. Schriften ergründet haben, das kennen zu lernen und zu wissen, fordert schon das Interesse der Wissenschaft. Für den katholischen Theologen, der sich auf seinem Boden heimisch weiß und fühlt, sind ihre Leistungen zudem der ächte Standpunkt aller Schrifterklärung. Sie liegt im Leben und in der Tradition der Kirche. Ich meinerseits bekenne mich nicht allein freudigst zu diesem Grundgesetze, sondern darf überdies mit innerster Befriedigung hinzusetzen, daß ich nichts von allem dem, was die moderne heterodoxe Exegese, unleugbar nicht ohne Anstrengung und vieles Irren, hin und wieder Gutes zu Tage gefördert und dessen sie sich als eines neuen Fundes rühmen möchte, bei jenen ehrwürdigen Quellen vermißt, nichts, was ich nicht bei einem der Väter oder älteren Exegeten, nur geistreicher und gründlicher vorgebracht und entwickelt, angetroffen hätte. Dafür hat sich mir um so häufiger dort, wo sie ihre eigenen Wege geht, selbst in Worterklärungen die Haltlosigkeit ihrer Ergebnisse bloßgestellt" . . . Er fügt noch bei, daß er oft die Worte der hl. Kirchenväter angegeben habe, „um zu zeigen, wie wahr des hl. Ambrosius Ausspruch sei ‚Noli discere Scripturam ab haereticis‘ und wie wenig diejenigen selbst auf Wissenschaftlichkeit Anspruch machen können, welche mit nicht näher zu bezeichnender Vornehmheit an diesen reichen Schätzen des Alterthums vorübergehen".

Von Wichtigkeit scheint uns die Hervorhebung des Satzes, „man solle vom buchstäblichen und nächstliegenden Sinne keineswegs abgehen, wenn nicht etwa ein Grund verbietet, ihn festzuhalten, oder eine Nothwendigkeit, ihn zu verlassen zwingt". Obwohl in der allgemeinen Fassung und im Zusammenhange keine directe Absichtlichkeit zu liegen scheint, dürfte er doch die Zurückweisung einer Auffassung enthalten, die hinsichtlich einer Reihe von historischen Büchern des A. Testamentes in den letzten Jahren hervorgetreten, aber aus Gründen, die wir zu ehren wissen, bis jetzt kaum öffentlich besprochen oder bekämpft worden ist. Es ist der Versuch gemacht worden, durch Aufgeben des buchstäblichen

Sinnes und Erneuerung der allegorischen Erklärungsweise der alexandrinischen Schule die Schwierigkeiten mancher Bücher (Judith, Tobias, Esther) zu beseitigen; ja, man hat hierin das Mittel erkennen wollen, das Ansehen der hl. Schrift bei den Gebildeten unserer Zeit zu rehabilitiren. Von allem übrigen abgesehen, scheitert dieser Versuch daran, daß dabei der sensus obvius zu Gunsten eines ganz sublimen höheren Sinnes aufgegeben werden müßte, den durch alle christlichen Jahrhunderte hindurch kaum Jemand geahnt haben dürfte. Wie wahr ist doch das Wort: In tanta novitatum cupidine et opinionum licentia, periculum imminet aberrandi!

Daß endlich die allegorischen und mystischen Erklärungen der Väter, die dem Literalsinn durchaus sein Recht lassen, in Schutz genommen werden, erscheint bei der Neigung des „modernen Menschen" zur nüchternen Verstandesarbeit und zu kritischem Verfahren durchaus nicht überflüssig.

(Schluß folgt.)

XVI.

Interessante Rundfrage der „Deutschen Gesellschaft für ethische Cultur".

(Von Dr. Jos. Bl. Becker.)

(Fortsetzung.)

Nach den allgemeinen Bemerkungen über das Rundschreiben der „Deutschen Gesellschaft für ethische Cultur" kommen wir zur positiven Beantwortung der darin gestellten zwei Fragen, die wir jedoch der größeren Klarheit wegen in drei scheiden: 1) Was ist Religion? 2) Was ist Sittlichkeit? 3) Gibt es eine von der Religion unabhängige Sittlichkeit?

Zuvor noch eine kurze Vorbemerkung. Charakteristisch ist die Stellung der Fragen durch den Vertreter der D. G. E. C.: „Was verstehen Sie unter Religion? Glauben Sie, daß es eine von der Religion (wie Sie dieselbe definirt haben) unabhängige Moral geben kann?" Wenn einer die Begriffe von Religion und

Sittlichkeit sich so zurecht legt, daß der Begriff der Sittlichkeit den der Religion ganz oder theilweise ausschließt, kann es nicht Wunder nehmen, daß dem entsprechend die Antwort ausfällt. Doch damit ist absolut nichts gewonnen. Die Frage ist nicht, ob es eine von der Religion, wie sie irgend ein Dichter oder Abgeordneter oder auch ein Philosophieprofessor definirt, unabhängige Sittlichkeit geben kann, sondern die Frage ist vernünftiger Weise nur die: Schließt die Sittlichkeit ihrem Wesen nach, d. h. die richtig definirte Sittlichkeit, die Religion, d. h. die richtig definirte Religion, aus oder ein? Aber soweit sind wir durch die Ideenverwirrung auf philosophischem Gebiete gekommen, daß jeder in aller Willkür sich die Begriffe und Definitionen zurechtlegt und es fast nothwendig wäre, daß den Werken der Schriftsteller ein eigenes Lexikon ihrer Terminologie beigegeben würde.

1. Um Begriffe zu definiren, hat man sich in erster Linie an die Etymologie und den allgemeinen Sprachgebrauch zu halten, wie der große Meister in der Begriffsbestimmung, Aristoteles[1]), und der römische Dichter Horaz[2]) mahnen. — Sodann gibt die Analyse der Thatsachen, in welchen der Begriff so zu sagen Fleisch und Blut geworden ist, eine gute Handhabe zur Bestimmung der Begriffe. Um daher das Wesen der Religion zu bestimmen, fragen wir die Etymologie und den Sprachgebrauch des Wortes Religion und analysiren wir die Thatsachen des religiösen Bewußtseins, in denen das Wesen der Religion uns concret entgegentritt. — Das Gleiche gilt vom Begriffe der Sittlichkeit. Sind diese beiden Begriffe genau fixirt, so ergibt sich das Verhältniß von Religion und Sittlichkeit ohne weitere Schwierigkeit. Wenn wir bei Beantwortung dieser Fragen etwas weiter ausholen, so erscheint das im Interesse der Sache nothwendig. Wir stimmen darin Pfleiderer bei, der in seiner Antwort hervorhebt: „Es ist sehr schwer, eigentlich unmöglich, in Kürze etwas, das überzeugend oder vor Mißverständnissen gesichert ist, über die gestellten Fragen zu behaupten." **Brevis esse laboro, obscurus fio** — ist oft nur zu wahr.

2. In der Etymologie des aus dem lateinischen Sprachgebrauch entlehnten Wortes Religion stimmen nicht alle Erklärer

---

1) Vgl. Top. II, c. 1. — 2) Ep. ad Pison.

überein. Die lateinischen Schriftsteller geben bekanntlich eine dreifache (nach anderen eine vierfache)[1]) Ableitung: entweder mit Cicero (De nat. deorum II, 28) von religere = relegere (wie negligere = neglegere), was sorgfältig betrachten bedeutet. Der Gegenstand dieser sorgfältigen Betrachtung ist die Verehrung der Gottheit »qui omnia, *quae ad cultum deorum* pertinerent, diligenter retractarent et tanquam relegerent, *sunt dicti religiosi ex relegendo*«. Diese Ableitung ist wohl die sprachlich annehmbarste und trifft auch durchaus das Wesen der Sache. Andere, wie der „christliche Cicero", Lactantius, leiten Religion ab von religare, wonach Religion die Verbindung des Menschen mit Gott bezeichnet. — Wenn auch diese Ableitung sprachlich nicht unmöglich ist, wie Max Müller durch Analogien nachweist, so ist doch die erstere vorzuziehen. Dieser fügt der hl. Augustinus ein neues Moment hinzu, wenn er erklärt: »Hunc Deum eligentes vel potius *religentes* — amiseramus enim negligentes — hunc ergo religentes, unde et religio dicta perhibetur, ad eum dilectione tendimus[2]).« Diese drei Ableitungen stehen übrigens nicht im Gegensatz zu einander, sondern ergänzen sich gegenseitig und enthalten eine jede wesentliche Merkmale des Begriffes Religion, wie der hl. Thomas, treffend dieselben vereinigend, bemerkt: »Sive religio dicatur a frequenti relectione, sive ex iterata electione ejus, quod negligenter amissum est, sive dicatur ex religatione, religio proprie importat *ordinem ad Deum*. Ipse enim est, cui principaliter alligari debemus, tanquam indeficienti principio; ad quem etiam nostra electio assidue dirigi debet sicut in ultimum finem; quem etiam negligentes peccando amittimus et credendo et fidem protestando recuperare debemus[3]).«

3. Wenn die Etymologie uns auch nicht zweifellosen Aufschluß über die Bedeutung des Religionsbegriffes geben könnte, so ergibt sich dieselbe um so deutlicher aus der Analyse der Thatsachen des religiösen Bewußtseins. Mit Recht befragen wir hierbei das höher entwickelte religiöse Bewußtsein. Wenn auch anerkannt werden muß, daß selbst im noch unentwickelten religiösen Bewußtsein oder auf einer geringen Stufe dieser Entwickelung die

1) Vgl. Cathrein, Moralphilos. II. S. 4, Note 2.
2) De Civ. Dei 10, 3. — 3) 2. 2. q. 81, a. 1.

wesentlichen und allgemeinsten Merkmale der Religion sich nachweisen lassen, so darf man doch durchaus nicht in erster Linie auf diese untersten Stufen der Entwickelung zurückgreifen, um den Begriff der Religion zu fixiren. Thut man das ja auch keineswegs bei Feststellung anderer Begriffe, z. B. bei Fixirung der naturwissenschaftlichen Terminologie. Um den Begriff des Lichtes, der Electricität u. a. festzustellen, gehen wir nicht aus von den früheren, mehr oder weniger confusen Ideen der Naturforscher, sondern stellen uns auf den Boden der modernen Entwickelung und klareren Naturauffassung. Was Wundt mit Beziehung auf den Begriff der Sittlichkeit schreibt: „Auch hier wird sicher die Regel gelten, daß wir die Gegenstände, die einen Begriff erläutern, so prägnant wie nur immer zu wählen haben."[1]), nehmen wir auch für die Bestimmung des Begriffes der Religion für uns in Anspruch. — Wir befragen demnach zu diesem Zwecke das religiöse Bewußtsein im Christenthum, dem doch nur verbissene Voreingenommenheit den Charakter eines höher entwickelten religiösen Bewußtseins absprechen kann. Wollte man, wie es so manche Vertreter der vergleichenden Religionswissenschaft zu thun belieben, hauptsächlich bei den religiösen Anschauungen wilder oder halbwilder Völker Umschau halten, um den Begriff der Religion festzustellen, so gliche man, wie Gutberlet treffend bemerkt, dem Aesthetiker, der, um das Wesen der Schönheit kennen zu lernen, sich an die deformirten Schädel, die durchbohrten Lippen, die herabgezogenen Ohrläppchen der Wilden wendete, statt einen Apollo von Belvedere, eine Sixtinische Madonna zur Grundlage seiner Betrachtung zu machen. — Es ist im Grunde der befangene Standpunkt des Darwinismus, der solchem Gebahren zu Grunde liegt, nichts weniger als Vorurtheilsfreiheit der Untersuchung.

Befragen wir also das höher entwickelte religiöse Bewußtsein, wie es uns im Christenthum entgegentritt, so zeigt sich uns das Wesen der Religion als die Verehrung Gottes. In all den verschiedenen Aeußerungen des christlich-religiösen Bewußtseins tritt dies klar zu Tage. Glaube an Gott, Hoffnung auf Gott, Liebe Gottes, Gebet, Opfer, Cultushandlungen, Eid, Gelübde — alle diese Bethätigungen des christlich-religiösen Bewußtseins sind Ver-

---

1) Vgl. Gutberlet, Ethik und Religion S. 220.

ehrung Gottes, was wohl keines besonderen Commentars bedarf. Besonders ist das Opfer, in dem sich der christliche Cultus concentrirt, welches die höchste Offenbarung des christlich-religiösen Bewußtseins ist, wesentlich und ausschließlich Verehrung Gottes. Die Darbringung des Opfers bezweckt wesentlich die Verherrlichung Gottes als des unumschränkten Herrn und Gebieters aller Geschöpfe — d. h. die Anbetung Gottes[1]). Im Opfer findet die Verehrung Gottes, die innere Anbetung der göttlichen Majestät ihren vollendetsten Ausdruck, es ist die Prärogative Gottes, welche der hl. Augustinus mit den Worten ausdrückt: »Quis vero sacrificandum censuit, nisi ei, quem Deum aut scivit aut putavit aut finxit[2])?«

Doch nicht etwa bloß im christlichen Bewußtsein, sondern auch im jüdischen, mohammedanischen, heidnischen religiösen Bewußtsein, ja überhaupt in jedem religiösen Bewußtsein, das diesen Namen verdient, finden wir als gemeinsames Merkmal und daher als wesentlichen Begriff der Religion die Verehrung Gottes. — Von der jüdischen und mohammedanischen Religion wird dies Niemand im Ernste leugnen wollen. Für die heidnische haben wir bereits Cicero als Interpreten vernommen. Finden wir doch auch in allen heidnischen Religionen das Opfer, ja es ist dies geradezu, wie Hettinger[3]) treffend sagt, „das älteste, allgemeinste, heiligste Institut der Menschheit, in dem wir den Herzschlag ihres religiösen Lebens fühlen". Opfer ist aber wesentlich Gottesverehrung, wie wir von Augustinus vernahmen. Darum können wir uns für den Begriff der Religion als Gottesverehrung auf das Zeugniß des gesammten Menschengeschlechtes berufen, auch die wildesten Völker sind davon nicht ausgeschlossen. Denn Religion findet sich bei allen Völkern; nicht Theologen, sondern Männer, denen auch die D. G. E. C. keinen „religiös befangenen" Standpunkt vorhalten wird, haben das überzeugend nachgewiesen[4]). Die Religion äußert sich bei allen im Opfer, in der Gottesverehrung. — Wohl mögen die verschiedenen Wesen, welche von den rohesten Völkern verehrt werden, wenig vom Göttlichen an sich tragen, mögen dieselben einer

1) Vgl. Gihr, Das hl. Meßopfer. 5. Aufl. S. 12.

2) De Civ. Dei 10, 4. — 3) Apologie 2, 1. S. 561.

4) Siehe Gutberlet, Apologie I. S. 36 ff.

Leugnung der Gottheit näher kommen, als einer Anerkennung derselben, für diese Völker sind eben jene Wesen ihre Gottheiten. Eine Leugnung der Gottheit liegt ja eigentlich in jedem falschen Gottesbegriffe, vielleicht mehr in so manchen „Gottesbegriffen" der modernen ungläubigen Philosophie, als in denen der Wilden.

4. Die Erklärung der Religion als Gottesverehrung findet sich auch in den Antworten der Adressaten, an welche die Rundfrage der D. G. E. C. gerichtet war, mehr oder weniger klar ausgesprochen. So sagt der bekannte Professor Harnack: „Religion: Gott als den Herrn fürchten, als den Vater lieben und ihm als dem Erlöser vertrauen, das eigene Leben in ihm geborgen wissen und Welt und Weltlauf als ‚von ihm' und ‚zu ihm' beurtheilen." — Herr Hofprediger Adolf Stöcker: „Religion ist Gemeinschaft mit der Gottheit; soweit sie wahre Religion ist, ist sie Gemeinschaft mit dem persönlichen Gott." Soll die Begriffsbestimmung Pfleiderers (vgl. oben S. 122, 3) einen greifbaren Sinn haben, so enthält sie wenigstens das allgemeinere Moment der Religion als Abhängigkeit von Gott, die sich dann entsprechend der Natur des Menschen in der Verehrung Gottes äußern muß.

Die anderweitigen Begriffsbestimmungen, wie sie in manchen Antworten vorliegen, welche im Gegensatz zur Definition der Religion als Gottesverehrung stehen, geben überhaupt keinen faßbaren Sinn, enthalten entweder leere Worte oder stehen im Widerspruch mit dem allgemeinen religiösen Bewußtsein der Menschheit, vom Widerspruch mit dem christlichen Bewußtsein gar nicht zu reden. Oder was will z. B. die Definition Höffding's sagen: „Das Wesentliche aller Religion finde ich in dem Gefühl der Abhängigkeit gegenüber der Welt oder dem, was als das in der Welt Herrschende angesehen wird. In seiner am meisten ausgeprägten Form bestimmt dieses Abhängigkeitsverhältniß das ganze Denken, Fühlen und Wollen des Menschen." Stimmt eine solche Definition zu den Thatsachen des religiösen Bewußtseins, die wir bei allen Völkern finden? Bringt man etwa der Welt Opfer? Harmonirt das mit dem christlich-religiösen Bewußtsein? Wir haben hier im Grunde die Definition von Strauß, der, nachdem er Christenthum und Glauben vornehm abgewiesen, ein Surrogat zur Beschwichtigung des „religiösen Gefühls" gesucht und dasselbe gefunden zu haben glaubt im Cultus des Uni-

versums. „Das Gemeinsame aller noch so verschiedenen Aeußerungen der Frömmigkeit, mithin das Wesen der Religion, besteht darin, daß wir uns unser selbst als schlechthin abhängig bewußt seien, und das Woher dieser Abhängigkeit, d. h. dasjenige, wovon wir uns in dieser Weise abhängig fühlen, nennen wir Gott[1])."

Man denke aber ja nicht bei diesen Worten an einen persönlichen Gott — die Vorstellung eines persönlichen Gottes sind wir nicht mehr im Stande, aufrecht zu erhalten, sagt Strauß unmittelbar vorher. — Man mag sich denken darunter, was man will, nur nicht den persönlichen Gott. Strauß denkt sich darunter wie Höffding das Universum, die Welt: „Ob wir Gott oder Universum sagen: schlechthin abhängig fühlen wir uns von dem einen, wie von dem andern. Auch dem letzteren gegenüber wissen wir uns als ‚Theil des Theiles', unsere Kraft als ein Nichts im Verhältniß zur Allmacht der Natur . . . In unserem Gefühl für das Universum mischt sich Stolz mit Demuth, Freudigkeit mit Ergebung . . . Wir fordern für unser Universum dieselbe Pietät, wie der Fromme alten Stils für seinen Gott[2])."

Daß dies leere Phrasen sind, hat bereits der Philosoph des Unbewußten mit vollem Recht betont. Er ist im Rechte, wenn er den Rath gibt, man möge „die Prätension aufgeben, auf die deistisch-materialistische Plattheit, die entweder gar keine oder nur eine stroherne Metaphysik kenne, eine religiöse Gemüthserregung und Befriedigung gründen zu wollen. Es ist eine nicht bloß starke, sondern geradezu naive Zumuthung von Strauß, daß wir für ein Universum, welches nur das Aggregat aller materiellen Einzelsubstanzen ist und uns jeden Augenblick zwischen den Rädern und Zähnen seines erbarmungslosen Mechanismus um nichts und wieder nichts zu zermalmen droht, eine religiöse Pietät und Anhänglichkeit empfinden sollen"[3]).

Das gilt auch gegen Höffding. Entweder nimmt man seine Worte, wie sie lauten, und dann ist diese Religion im Grunde nicht besser, als der Fetischismus des Wilden, der ein Naturwesen, das unter ihm steht, anbetet und verehrt. Der Mensch steht durch seinen Geist, besonders durch seinen freien Willen, über

1) Der alte und neue Glaube S. 89. — 2) A. a. O. S. 93, 95.
3) Die Selbstzersetzung des Christenthums S. 81.

dem Universum, das ja nach Philosophen, wie Höffding und Strauß u. a., nur eine Unzahl materieller Atome und das Resultat eines blind wirkenden Mechanismus ist. Nimmt man aber die Worte nicht im eigentlichen Sinne, dann sind es eben hohle Phrasen, ein schillerndes Gewebe, das die grausige Blöße des nackten Materialismus nur nothdürftig verhüllt. Dann ist uns ein ehrlicher Materialist, der diese bunten Lappen wegwirft und die Religion, wie alles Geistige, als Unsinn erklärt, doch noch lieber. Wir wissen dann wenigstens, woran wir sind.

Ganz das Gleiche, was wir gegen die Antwort Höffding's geltend gemacht haben, gilt auch von Spencer (vgl. oben S. 123), der im Grunde die gleiche materialistische Ansicht auf darwinistischer Grundlage vertritt[1]). Oder was sollen wir uns denn denken unter der „Macht, welche sich uns in der Welt der Dinge, wie in der Welt der Gedanken offenbart, welche wir niemals werden zu begreifen vermögen, während wir ihres Daseins immer bewußt bleiben"? Ist diese Macht nicht der persönliche Gott, was bleibt dann übrig, als das Universum, die Naturkräfte? Ist aber unter diesen Worten der persönliche Gott zu verstehen, wozu die unklaren Phrasen? Definitionen sollen doch, wie die Logik verlangt, klar sein und zwar klarer als das Definirte, sonst ist ja der Zweck der Definition, Aufklärung über das Wesen einer Sache zu geben, absolut nicht erreicht. „Definition," sagt Gutberlet[2]), „kann die Erklärung nur dann genannt werden, wenn sie kurz die Merkmale eines Dinges angibt, durch die man sich eine klare oder deutliche Idee von demselben bilden kann ... Gefehlt wird dagegen häufig von solchen Philosophen, welche die einfachsten und klarsten Begriffe in die unverständlichen Formeln ihres Sondersystems einkleiden und statt der Sache Worte, zumal metaphorische, setzen."

Dies gilt auch von der Begriffsbestimmung Pfleiderer's: „Religion ist das Gefühl der Lebensgebundenheit an den weltbeherrschenden Willen." Warum nicht — wie alle vernünftigen Philosophen, christliche wie heidnische, definirt haben: Gottesfurcht, Gottesverehrung? Der Grund ist ja klar. Man sträubt sich, klar und offen anzuerkennen, daß ein persönlicher Gott, wie ihn die

1) Ueber Spencer's Religion handelt ausführlich Cathrein, Die Sittenlehre des Darwinismus, bes. S. 133 ff.

2) Logik S. 91.

christliche Religion lehrt, existirt, sowie daß derselbe als solcher erkennbar ist, wagt andererseits auch nicht, die nackte Gottesleugnung klar auszusprechen. Darum die gewundenen Phrasen, unter denen man sich alles und nichts denken kann. Aber wir wollen Klarheit, wenn wir Definitionen annehmen sollen; wir wollen nicht Worte, die das Wesen der Sache verhüllen oder verdunkeln, sondern solche, die es erklären. Dem entspricht allein die seither allgemein angenommene Begriffsbestimmung der Religion als Gottesverehrung und zwar Verehrung eines persönlichen und als solchen erkennbaren Gottes. Diese Begriffsbestimmung kann sich auf die Stimme des ganzen Menschengeschlechtes berufen[1]); sie entspricht auch allein der Würde des Menschen und dem religiösen Bedürfniß desselben. Ein Gott, den ich nicht zu erkennen vermag, existirt nicht für mich, seine Verehrung ist blinder Fatalismus, welcher der Würde der menschlichen Vernunft, welche diese Herren immer im Munde führen, diametral entgegengesetzt ist.

5. Zu näherer Erklärung des Inhaltes unseres Begriffes der Religion sei zum Schluß noch kurz auf die verschiedenen Momente der Gottesverehrung hingewiesen, um einseitigen und unvollständigen Auffassungen der Religion, wie sie in manchen der gegebenen Antworten vorliegen, vorzubeugen bezw. dieselben zu berichtigen. Die Verehrung Gottes äußert sich vor allem in der Erkenntniß Gottes. Religion, welche sich nicht in Erkenntniß äußerte, würde in Gegensatz treten zur vernünftigen Natur des Menschen. Merkwürdiger Weise verwirft gerade der Rationalismus, der doch von der Betonung der Vernunftthätigkeit seinen Namen herleitet, dieses Element in der Religion und setzt die Religion in bloßes sittliches Handeln ohne Glauben, ja in Gegensatz zu demselben. Inconsequenz ist eben immer die Begleiterin des Irrthums.

---

1) P. Chr. Pesch gibt als Resultat seiner eingehenden Untersuchungen über den Gottesbegriff in den heidnischen Religionen des Alterthums und der Neuzeit an: „Der Menschheit im großen Ganzen war und blieb die Gottheit persönlich. Die Verantwortung für die Wahrheit der aufgestellten Lehre über die Götter und ihr Verhältniß zur sichtbaren Welt überließ man den Erfindern; ließ sich aber nie und nimmer die persönliche Gottheit und das Recht, zu ihr in Beziehung zu treten, rauben" (Gott und Götter S. 128. 49. Ergänzungsheft d. Laach. St.).

Doch durchaus widerrechtlich wird die Erkenntniß vom Inhalt des religiösen Begriffes ausgeschlossen. Treffend sagt Gutberlet[1]): „Gewiß wäre eine Religion, die sich mit der Erkenntniß und Speculation begnügen wollte (Gnostiker, die Vedantaphilosophie, Hegel, Schelling) und das sittliche Streben vernachlässigte, werthlos, das beste Kriterium der wahren Religiosität ist die sittliche Bethätigung; aber gewiß ist auch, daß, wenn nicht die rechte Erkenntniß den ersten Platz in der Religion einnimmt, Gefühlsschwärmerei und die gröbsten Verirrungen des religiösen Gefühles oder der Fanatismus verderblicher als auf allen anderen Gebieten werden, und nach Ausweis der Geschichte der Religionen nur zu häufig geworden sind. Die Hintansetzung des vernünftigen Momentes in der Religion führt consequent zu völligem Indifferentismus, dem alle Religionen gleich gut sind. Wer anders als die Vernunft muß zwischen wahrer und falscher Religion, zwischen der richtigen und unrichtigen Auffassung des Verhältnisses des Menschen zu Gott entscheiden?"

Das zweite Moment der Religion ist die Thätigkeit des Willens. Darum ist ja die Religion Tugend, eine sittliche Tugend, unterschieden wie von den theologischen Tugenden, so auch von den übrigen sittlichen Tugenden. Religion ist nicht bloß ein Wissen und Glauben, sie ist auch ein Thun, eine That des Willens, sie offenbart und bewährt sich im Leben. Das wird von den Gegnern der christlichen Religion nur zu oft verkannt. Wenigstens sollte man doch der katholischen Religion den unsinnigen Vorwurf ersparen, daß bei ihr die Religion im blinden Autoritätsglauben aufgehe.

Es ist keine neue Entdeckung, wenn der Vertreter der D. G. E. C. schreibt: „Das Wesentliche in dem Verhalten der ethischen Bewegung zur Religion liegt also darin, daß diese Bewegung auch in der Stellungnahme zu den religiösen Vorstellungen das Gepräge der ethischen Cultur (d. h. der sittlichen Veredelung. d. Verf.) nicht missen will[2])." Das will die katholische Religion auch nicht, das mag sich höchstens an die Adresse der Reformatoren mit ihrer Solafideslehre richten. „Ueber eine Halbheit," sagt P. Weiß durch-

---

1) Apologie I. S. 15, 2.

2) Die ethische Bewegung in Deutschland S. 13.

aus zutreffend, „die mit Hegel die Religiosität im unfruchtbaren Wissen oder mit der alten lutherischen Orthodoxie im todten Glauben aufgehen läßt, wollen wir auch nicht ein Wort mehr verlieren. Von einer gesunden Religiosität muß das Wort Augustins gelten: ‚Der Inbegriff der Religion ist, daß man den nachahme, den man verehrt'[1])." Insofern also können wir dem Rationalismus Recht geben, wenn er so großes Gewicht auf den Satz legt: Rechtschaffen leben sei die wahre Religion. Nie hat das Christenthum etwas anderes gesagt . . . . Niemand gibt sich weniger mit leeren Worten von Rechtschaffenheit und Humanität zufrieden, niemand dringt strenger auf die That der Nächstenliebe, die Bewahrung der Keuschheit, das Werk der Abtödtung, den Ernst des Opfers, der Selbstverleugnung, der Demuth, der Bescheidenheit, als die christliche Lehre[2])."

Religion äußert sich drittens auch im Gefühl, sei es nun, daß man unter diesem Namen eine eigene, von Verstand und Wollen verschiedene Fähigkeit bezw. Thätigkeit verstehe, wie es seit Kant in der modernen Philosophie Mode geworden, sei es, daß man, was durchaus richtiger ist, das Gebiet der Affecte darunter begreift. In der letzteren Ansicht würde das religiöse Gefühl und dessen Aeußerungen unter die Bethätigung des Willens subsumirt werden. Welcher der beiden philosophischen Ansichten über das Wesen des Gefühls man sich auch anschließen mag, dem religiösen Gefühl kann man seine Bedeutung nicht absprechen. „Wegen der überwältigenden Macht des Gegenstandes der Religion wird der Geist von ihm ergriffen; er verhält sich, wenn die Acte einigermaßen lebhaft werden, wie sie es sein müssen, mehr passiv und fühlt sich von denselben mit Allgewalt angezogen. Die Acte der Anbetung, der Dankbarkeit, der Liebe werden so zu Gefühlen der Ehrfurcht, des Wohlgefallens und Wohlwollens u. s. w.[3])."

So berechtigt aber diese Betonung des religiösen Gefühls in der angegebenen Bedeutung ist, so verkehrt ist die Ansicht, die von sehr Vielen in neuerer Zeit vertreten wird, daß die Religion im Gefühle aufgehe oder daß wenigstens das Gefühl das Hauptmoment der religiösen Bethätigung sei. Diese Ansicht

1) De Civ. Dei 8, 17, 2. — 2) Apologie 3. S. 340, 7.
3) Gutberlet, Apologie I. S. 19.

tritt auch in den Antworten verschiedener Adressaten zu Tage, wir verweisen auf Pfleiderer, Höffding und besonders auf Schott (oben S. 122 f.). Pfleiderer preist begeistert Schleiermacher, welcher die neue Erfindung des Gefühlsvermögens auf das religiöse Gebiet übertrug und damit „den ganzen Begriff der Religion gründlich umgestaltete", daß er „der Frömmigkeit ein eigenthümliches Gebiet vorbehalten, welches wie ein stilles Asyl geschützt ist, sowohl gegen die Verstandesüberlegung, als auch gegen die werktägliche Arbeit des sittlichen Handelns[1])". Das ist klar gesprochen und zeigt den tiefsten Grund der Begeisterung für diese Auffassung der Religion. Dabei hat man die Stirn, die christliche Religion der Unvernunft zu zeihen, ihr vorzuwerfen, sie verlange die Preisgabe der Vernunft, spricht vom „Opfer des Verstandes", während doch die katholische Lehre noch neuerdings im Vaticanum energisch auf die Vernünftigkeit des Glaubens hingewiesen und der Erkenntniß den ersten Platz in der Religion angewiesen hat. Und in demselben Athem bietet man uns als Ersatz eine Religion, welche „gegen die Verstandesüberlegung schütze". Ferner wagen dieselben Herren, welche nicht genug von der Unfruchtbarkeit des Glaubens für das sittliche Handeln reden können, uns eine Religion aufzudrängen, welche „die werktägliche Arbeit des sittlichen Handelns ausschließt". Wo bleibt da die gesunde Vernunft und das unbefangene Urtheil?

Endlich offenbart sich die Religion viertens in den äußeren Culthandlungen. Hier haben wir, wie schon oben (S. 216) darauf hingewiesen wurde, den Herzschlag des religiösen Bewußtseins. Für die Nothwendigkeit dieses Momentes der Religion spricht die allgemeine Erfahrung der Menschheit. Wie es kein Volk ohne Religion gibt, so gibt es auch keines, einige wenige Abnormitäten vielleicht ausgenommen, welches nicht durch Gebete, heilige Symbole und besonders durch Opfer seinem inneren religiösen Bewußtsein nach außen hin Ausdruck verliehe[2]). Die neuere vergleichende Religionswissenschaft hat durchaus bestätigt, was schon Plutarch gesagt: „Man kann wohl Städte finden ohne Mauern, ohne Literatur, ohne Könige, ohne Häuser, ohne Schätze,

1) Pfleiderer, Moral und Religion 154 f.

2) Vgl. Gutberlet, Apologie I. S. 22.

ohne Münzen, ohne Theater und Ringschulen; aber eine Stadt ohne Heiligthum und ohne Gottheit, ohne Gebete, ohne Eide, ohne Weissagungen, ohne Opfer zur Erlangung von Gütern und Abwendung von Uebeln, eine solche Stadt hat niemand je gesehen und wird niemand sehen" (C. Colot. 31). Es genüge, auf den gewiß unverdächtigen Peschel hinzuweisen, der als Ergebniß eingehender Untersuchungen den Satz aufstellt: „Die Frage, ob irgendwo auf Erden ein Volksstamm ohne religiöse Anregungen und Vorstellungen angetroffen worden sei, darf entschieden verneint werden [1])."

Wird sodann der Cultus als innere und äußere Gottesverehrung aufgefaßt, so gehört er, wie Gutberlet richtig bemerkt, nicht bloß zur Religion, wie das Dogma als deren Voraussetzung und die Moral als deren Folge, sondern ist recht eigentlich die Religion. Treffend faßt Hake das über den Inhalt des Religionsbegriffes Gesagte zusammen mit den Worten: „Die Religion erfaßt den ganzen Menschen, sie durchdringt alle seine Seelenkräfte, bestimmt und vollendet sie gleichmäßig in allen Richtungen ihrer Thätigkeit. Sie ist Sache des Verstandes, des Willens und des Herzens . . . Die Religion ist ebenso wenig bloßes Gefühl, als sie bloßes Wissen oder bloßes Thun ist; sie ist vielmehr dieses Dreifache zugleich in lebendiger gegenseitiger Durchdringung [2])." Jahrhunderte lang wußte man nie anders und wird auch, so lange die gesunde Vernunft und das unverdorbene Herz zur Sprache kommen, nie anders die Religion auffassen. Seitdem aber Luther den ersten verhängnißvollen Riß in diese lebendige Einheit gemacht, wurde ein Stück nach dem anderen aus dem vollen Inhalt dieses so wichtigen Begriffes herausgelöst, bis schließlich nichts mehr übrig blieb, als eine inhaltsleere Phrase und leerer Schein. Was anders tritt uns in so manchen Antworten der Adressaten, an welche das Schreiben der D. G. E. C. gerichtet ist, entgegen? **Vastitas et desolatio (Dan. 9, 26).**

1) Völkerkunde S. 273.

2) Handb. der allg. Religionswissenschaft I. S. 187.

(Fortsetzung folgt.)

XVII.

Der Ehrwürdige Cardinal Bellarmin in katholischer Beleuchtung[1]).

(Von Kanonikus Dr. A. Bellesheim.)

Erster Artikel.

Im Jahre 1887 haben Ignaz von Döllinger und Friedrich Heinrich Reusch sich veranlaßt gesehen, die Selbstbiographie des Ehrwürdigen Cardinals Robert Bellarmin mit Anmerkungen herauszugeben. Es kann unmöglich unsere Absicht sein, auf den innern Werth dieser literarischen Leistung oder auf die letzten Zwecke, die man mit derselben verfolgte, an dieser Stelle einzugehen. Die hauptsächlichsten Punkte, welche zur Kritik vom katholischen Standpunkte herausforderten, sind in vier äußerst beachtenswerthen, mit Ruhe, Sachkenntniß, Würde verfaßten Artikeln der Historisch-politischen Blätter einer Prüfung unterzogen worden[2]). Den Schluß der vier Artikel bilden die denkwürdigen Worte: „Lange jedoch wird der Cardinal Bellarmin im Andenken der Menschen fortleben, und auch, ohne canonisirt zu sein, jedem Katholiken in hohem Grade verehrungswürdig erscheinen[3]).“ In der That: Verehrungs-

---

1) Le Vénérable Cardinal Bellarmin. Par le P. J.-B. Couderc S. J. Paris, Victor Retaux et Fils. 82, Rue Bonaparte. 1893. 8⁰. Vol. I. p. 431; Vol. II. p. 435. Mit dem Brustbild und Wappen Bellarmin's. Ueber Bellarmin handeln unter den neueren deutschen Theologen: 1) H. Hurter, Nomenclator litterarius recentioris theologiae catholicae. 2. edit. Oeniponte 1892. I, 273—231. 2) Jos. Hergenröther, Katholische Kirche und christlicher Staat. Freiburg 1872. 3) v. Hefele im katholischen Kirchenlexikon 2. Aufl. II, 285—292 4) J. Scheeben im Staatslexikon der Görresgesellschaft I, 921—926. 5) A. Stöckl, Lehrbuch der Philosophie. 7. Aufl. Mainz 1892. III, 428. 6) Victor Cathrein, Moralphilosophie. 2. Aufl. Freiburg 1893. II, 507, 609.

2) Histor.-polit. Blätter CVI, S. 1 ff.; 96 ff.; 241 ff.; 358 ff.

3) Histor.-polit. Blätter XCI, 396.

würdig ist der Cardinal Bellarmin allen Katholiken stets erschienen. Heute gilt dieser Satz in noch viel höherem Maße nach den maßlosen Angriffen, welche die genannten beiden Männer wider den Cardinal gerichtet, sowie nach der trefflichen Vertheidigung, welche ein französischer Ordensbruder des Cardinals dem letzteren in einer zweibändigen Biographie soeben gewidmet hat.

P. Couderc hat sich bemüht, den Entwickelungsgang des großen Theologen nach den unverfälschten Zeugnissen der Geschichte zu schildern. Die gedruckte Literatur kennt er beinahe vollständig. Außerdem hat er sich aber auch die Mühe genommen, neues, unbekanntes Material zu gewinnen und zu verwerthen. Aus dem spanischen Staatsarchiv zu Simancas schöpfte er bedeutende Documente und Depeschen der spanischen Gesandten in Rom, die geeignet sind, auf den Cardinal das hellste Licht zu werfen. Spanien, damals allerdings im Sinken begriffen, aber immer noch eine Weltmacht, erfreute sich in Rom des höchsten Ansehens und seine Vertreter befanden sich in der Lage, glaubwürdige Nachrichten dem Hofe zu übermitteln. Wo der Gang der Darstellung es mit sich bringt, wird auch der neuen Ausgabe der Selbstbiographie gedacht und deren Irrthümer berichtigt. Vielfach wurzeln die letzteren in den Denkschriften, welche die Bellarmin abgeneigten fünf Cardinäle, unter denen Domenico Passionei die erste Stelle einnimmt, im Proceß der Seligsprechung verfaßt haben. Unser Verfasser tritt auch als gewiegter Dogmatiker auf, welcher den Standpunkt seines Ordens in dem Streite über die Gnadenlehre sehr wirkungsvoll zu vertheidigen weiß und dabei namentlich eine handschriftlich vorhandene Geschichte der Controverse von P. Poussines verwerthet. Für die letzten Lebenstage des Cardinals kam in Betracht das vom englischen Jesuitenpater Goldie geliehene Manuscript: »Esame fatto da me, Giuseppe Finali,« eine Art Tagebuch über Bellarmin's letzte Krankheit von Frater Finali, welcher ihm als Beistand zugewiesen war. Auch die geschichtlichen Hintergründe, wie bei der Darstellung der Ligue, welche Bellarmin im Gefolge des Cardinallegaten Gaetani nach Paris führte, sind stets verständnißvoll geschildert. So besitzen wir denn in diesen beiden Bänden eine aus reinen Quellen geschöpfte und von Liebe zur Wahrheit und Gerechtigkeit eingegebene Darstellung der Schicksale des unsterblichen Controversisten. Selbstverständlich können wir an dieser Stelle den

Inhalt nur in seinen vornehmsten Zügen und äußersten Umrissen skizziren. Insbesondere aber wird des Referenten Bemühen sich auf die Hervorhebung jener Stellen richten, in welchen unbekannte Urkunden Verwerthung finden oder Irrthümer ihre Berichtigung empfangen.

Zu Montepulciano, einem jener vielen mittelitalienischen Städtchen, die noch so manche Erinnerungen an ihre ehemalige mittelalterliche Herrlichkeit aufweisen, erblickte Bellarmin am 4. October 1542 das Licht der Welt. Sein Vater Vincenzo gehörte zu den angesehensten Bürgern des Gemeinwesens, seine Mutter Cinthia Cervini ragte durch innige Frömmigkeit und außerordentlichen Bußgeist hervor. Vielleicht war es ihrem Einflusse zu verdanken, daß die 1536 von Paul III. genehmigte Gesellschaft Jesu zu Montepulciano sich eine Niederlassung schaffen konnte. P. Broet, einer der ersten Genossen des hl. Ignatius, der mit Salmeron 1541 in Irland gewirkt hatte und zwar auf Grund einer denkwürdigen Instruction des Ordensstifters[1]), war 1547 zum Gebrauch der Bäder nach Montepulciano gekommen und von Cinthia Cervini zu ihrem Beichtvater gewählt worden. In der Selbstbiographie hat der Cardinal seiner Mutter ein ebenso schlichtes wie pietätvolles, aber eben deßhalb auch unsterbliches Denkmal gesetzt. In welchem Maße sie den weltlichen Sinn in ihrem Herzen ertödtet und nur für Gott und die Ewigkeit lebte, das erkennen wir aus dem tiefempfundenen Briefe, den sie nach der Erhebung ihres Bruders Marcello Cervini auf den apostolischen Stuhl 1555 ihrem Bruder Alexander, welcher ihr diese Berufung mittheilte, zu schreiben sich beeilte. „Aus der Lectüre Ihres Briefes vom 23. April habe ich jenen Trost und jene Freude geschöpft, die ich naturgemäß empfinden mußte und die man (bei diesem freudigen Ereignisse) von mir erwarten durfte ... Ihre Rathschläge werde ich befolgen, denn Sie wissen, daß meine Wünsche sich nur auf das richten, was der Ehre Gottes dient und Seiner Heiligkeit dem Papste, sowie Ihnen angenehm ist ... Nie wird der Prunk der Welt, Ehrsucht oder Stolz mich zum Wanken bringen. Diese Dinge sind nur Eitelkeit und Rauch, für welche weise Menschen nur Verachtung

1) A. Bellesheim, Geschichte der kathol. Kirche in Irland. Mainz 1891. II, 80.

haben ... Wird uns in Zukunft noch reichlicher Gelegenheit, Gott zu dienen, gewährt, dann werde ich ihm dafür Dank abstatten und ihn um den Schmuck jener Tugenden für unsere Familie bitten, die das Glück der Seele nach dem Tode begründen[1])."

Bereits die ersten Kinderjahre Bellarmin's weisen auf die Bedeutung des künftigen Mannes hin. Für die zahlreichen Erweise des aus der schwachen Hülle des Knaben hervorbrechenden idealen Sinnes sei auf die einleitenden Kapitel des ersten Bandes verwiesen. Namentlich heben wir hervor Bellarmin's ausgeprägte Anlage für Poesie und Musik. Mit feinfühligem Instinkt bemerkte er: „Stets wird meine Stimme nur im Dienste der Reinheit stehen," und aus den Beatificationsacten wissen wir, daß er zweideutige Couplete verbesserte und an ihre Stelle harmlose Texte setzte[2]). Als Schüler des in der Vaterstadt Montepulciano errichteten Jesuitencollegs ragte Bellarmin von 1556—1558 durch außerordentlich hohe dichterische Begabung hervor. Von seinen zahlreichen Leistungen haben sich nur zwei erhalten: »Spiritus celsi dominator axis« an den heiligen Geist, und »Pater superni luminis« an die heilige Büßerin Maria Magdalena, welch letztere Clemens VIII. in das römische Brevier aufnehmen ließ. Als neidische Zungen Bellarmin seine Leistungen streitig machten und diese auf die Hilfe seiner Lehrer, der Jesuiten, zurückführten, wurde eine öffentliche Prüfung oder ein Turnier abgehalten, welches die völlige Grundlosigkeit dieser Anschuldigungen aufdeckte.

Entscheidend für Bellarmin wurde das Jahr 1559, in welchem er sich zum Eintritt in die Gesellschaft Jesu berufen fühlte und diesen Entschluß, nachdem der Vater seine Abneigung wider denselben aufgegeben, zur Ausführung brachte. Es hieße lediglich allbekannte Thatsachen wiederholen, wollten wir hier des Näheren beleuchten Bellarmin's Erfolge im Studium der Philosophie im römischen Colleg, wo er den Spanier P. Parra zum Lehrer hatte, seine Thätigkeit als Professor der Rhetorik in Florenz (1564) oder seinen Aufenthalt in Mondovi, wo er als Prediger glänzte. Der harmlose Scherz, welchen er in seiner Selbstbiographie über seine Begegnung mit dem dortigen Prior der Dominikaner erzählt, hat dem Cardinal Passionei eine vom Zaun gerissene Gelegenheit dar-

1) Couderc I, 10. — 2) Couderc I, 19.

geboten zu einem heftigen Angriff auf Bellarmin. „Mit etwas weniger Voreingenommenheit," bemerkt sachgemäß und psychologisch fein Couderc, „hätte man sich mit dem Bemerken begnügen können, der Cardinal (Bellarmin) besitze ein treffliches Gedächtniß, einen liebenswürdigen Charakter und ein hohes Maß von Bescheidenheit, denn eben die Mittheilung dieser kindlichen Scherze gestatteten ihm, über ruhmvolle Thatsachen leicht hinwegzugleiten[1])." Von 1567 bis 1568 widmete Bellarmin sich in Padua dem Studium der Theologie, bekleidete aber auch hier und in Venedig unter gewaltigem Zudrang der höheren Klassen das Amt des Kanzelredners. In diese Zeit fällt auch seine Betheiligung an der großen theologischen Disputation in Genua, in welcher er eine Reihe von Sätzen aus den philosophischen Schriften des Stagiriten und der Summa des hl. Thomas vertheidigte. Am Schlusse der Disputation predigte er und erzählt in der Autobiographie, wie er seinen Stoff der Homilie des hl. Basilius: Attende tibi entlehnt habe. Wer mit den Predigten Bossuet's genauer bekannt ist, der weiß, welch weitgreifende Rolle die Werke der Väter in denselben spielen.

Als der Obere des Hauses in Padua beim Ordensgeneral Franz Borgia Vorstellungen wider Bellarmin's Versetzung nach Löwen erhob, gelang es dem letzteren, durch einen liebenswürdigen Brief dieselben zu beseitigen, denn der Gehorsam erschien ihm mit Recht als Grundlage aller Tugenden. Von Mailand aus reiste er in Begleitung des berühmten Stifters des englischen Seminars in Douai und nachmaligen Cardinals, Wilhelm Allen[2]), nach der alten flämischen Universitätsstadt, wo er sieben Jahre (1569 bis 1576) als Lehrer der Theologie und Kanzelredner eine große Rolle spielte. Während des Löwener Aufenthaltes empfing er in Lüttich das Subdiaconat, in Gent durch den als Commentator der Psalmen berühmten Bischof Cornelius Jansenius am 25. März 1570 die heilige Priesterweihe. Ueber die Bedeutung, welche die in der heute niedergelegten Michaelskirche zu Löwen in lateinischer Sprache gehaltenen Predigten besitzen, fügt Couderc der Darstellung zwei Erklärungen von Ohrenzeugen ein. Die erste gab der englische

1) Couderc I, 65.

2) A. Bellesheim, Wilhelm Cardinal Allen und die englischen Seminare auf dem Festlande. Mainz 1885. S. 36.

Johanniterprior Thomas Wise[1]) ab. „Als junger Mann von neunzehn Jahren," bemerkte er vor der geistlichen Behörde von Neapel, „kannte ich den P. Robert Bellarmin in Löwen. In der Michaelskirche, welche die Menge der Zuhörer kaum zu fassen vermochte, hörte ich ihn häufig predigen mit großer Gelehrsamkeit. Damals ging das Gerücht um, zahlreiche Irrgläubige seien aus England und Holland gekommen, um ihn zu sehen. Ueber ihren Irrthum aufgeklärt, seien sie zur Kirche heimgekehrt. Im Alter von siebenzig Jahren stehend, beschwöre und bezeuge ich die Wahrheit dieser Thatsache[2])." Weiter erklärte Wise, er habe Bellarmin gesehen, „umgeben von einem Lichtglanze, sein Gesicht leuchtend, wie das eines Engels oder eines zweiten Stephanus"[3]).

Mit Wise stimmt P. Thomas Sailly überein, dessen Aussage der englische Jesuitenpater Goldie in einem Briefe an Couderc mittheilt. „Während meines Aufenthaltes in Löwen im Jahre 1570," bezeugt er, „hörte ich Bellarmin in der Michaelskirche vor einer unglaublich großen Menge gebildeter Männer predigen. Er war noch nicht Priester. Vielen erschien er wie ein Engel. Mit solcher Wirksamkeit sprach er, daß er stets sechs, sieben, sogar fünfzehn Studenten bewog, der Eitelkeit der Welt Lebewohl zu sagen. Sie kamen zu unserm Colleg, befestigten sich während der geistlichen Uebungen in ihren Gesinnungen und traten in einen geistlichen Orden. Manchmal predigte er zwei Stunden, ohne daß Jemand aus der großen Zuhörerschaft ermüdet wurde. Damals sagte er die Unglücksschläge vorher, denen unser Vaterland zum Opfer fallen würde. Gleich nach Beendigung der Predigten traten die Beichtväter ihr Amt an und warfen ihre Netze aus. Nicht gewöhnliche Büßer — große Fische waren es, die sie fingen. Nicht wenige Zuhörer gewahrte man, wie sie die Worte des Redners zu Papier brachten[4])."

Eingehend verbreitet unser Verfasser sich über das Schicksal der berühmten Predigten des Cardinals. Während die Ausgaben von Köln und Löwen vom Jahre 1615 bedeutende Lücken auf-

---

1) Ueber die Bedeutung der Familie Wise in Irland, sowie über die Rede des obengenannten Johanniters vor Sixtus V. vgl. meine irische Kirchengeschichte II, 220.

2) Couderc I, 80. — 3) Couderc I, 85. — 4) Couderc I, 86.

weisen, erhielt diejenige des Verlegers Rivière zu Cambrai von 1617 Bellarmin's Genehmigung. Ihr lag die im Besitze der Löwener Prämonstratenser befindliche, äußerst genaue und vollständige Abschrift zu Grunde, welche Bellarmin selbst geprüft und für richtig befunden hatte. Von der ungeheueren Arbeitskraft Bellarmin's zeugt die Thatsache, daß er neben dem Predigtamt die Professur der scholastischen Theologie an der Universität übernahm. Bellarmin war das erste Mitglied seines Ordens, welches in Löwen öffentlich docirte. Handschriftlich befinden sich seine Vorlesungen über die theologische Summa des hl. Thomas heute in der Vaticanischen Bibliothek. Mit erstaunlichem Fleiße dem Studium der Bibel hingegeben, erkannte er die Nothwendigkeit der Kenntniß des Hebräischen, in welches er sich durch einen Kenner dieser Sprache mit solchem Erfolge einführen ließ, daß er bald mit einer hebräischen Grammatik, seinem ersten gedruckten Werke, auftrat. Heute überholt, ragte dieselbe in damaliger Zeit durch die Einfachheit ihrer Methode hervor und erlebte eine Reihe von Auflagen. In Löwen sammelte er auch die Materialien zu dem später entstandenen verdienstvollen Buche: **De scriptoribus ecclesiasticis.** Wodurch aber Bellarmin in Löwen seinen Ruhm begründete, das waren, wie betont, seine Vorlesungen in der scholastischen Theologie, in welchen er die bereits 1570 durch Pius V. verworfenen Irrthümer des Professors Michael Bajus in discreter, aber gründlicher Weise widerlegte. Allerdings war es der im Auftrage Gregors XIII. im Jahre 1580 nach Löwen entbotene P. Toletus, welcher am 24. März dieses Jahres Bajus zu einem öffentlichen Widerruf vermochte, aber das Verdienst, diesen günstigen Umschwung durch seine Vorlesungen eingeleitet zu haben, gebührt Bellarmin.

Daß die berühmte Hochschule dem 1576 nach Italien zurückberufenen trefflichen Prediger und Lehrer der Theologie ein treues und ehrenvolles Andenken bewahrte, ergibt sich aus der Thatsache, daß sie nach Bellarmin's Tode dem apostolischen Stuhl ein Gesuch um dessen Seligsprechung einreichte. Leider ist Couderc die Auffindung desselben nicht gelungen. Um so dankbarer sind wir für den Abdruck einer ähnlichen Bittschrift, welche der Capitularvicar Ignatius de Coriache von Mecheln 1713 bei Clemens XI. einreichte. Die Hochschule, bemerkt derselbe, habe in Bellarmin ein Musterbild verehrt und ihn mit Ehren überhäuft. Belgien würde

sischen Heiligen ein. Die Jubiläumsbulle nebst der erweiterten Litanei, zwei beinahe verschollene Documente, hat Couderc zum Abdrucke gebracht[1]). Die Bonner Selbstbiographie sucht Bellarmin's Thätigkeit in Paris auf das denkbar geringste Maß herabzudrücken. Eines Bessern belehrt uns Couderc. Cardinal Gaetani bewahrte Frankreich vor einem Schisma. Bellarmin's Wirksamkeit wurde in der Hand der göttlichen Vorsehung das Mittel zur Erreichung dieses Zieles, denn seiner Feder entstammt jenes Rundschreiben des Legaten, in welchem er den französischen Episcopat von dem Gedanken der Berufung eines Nationalconcils unter den damals getrübten Verhältnissen abzubringen suchte[2]). Weiterhin bewundern wir die Selbstbeherrschung, mit welcher er sich genau innerhalb der ihm vom Papst gesteckten Grenzen hielt. Als der Legat ihn eines Tages im Verein mit anderen zu einer Berathung eingeladen, entfernte Bellarmin sich geräuschlos, sobald er inne geworden, daß es sich um Dinge rein politischer Natur handelte. Als aber am 4. August Bellarmin, sowie seinen Ordensbrüdern Felix Vincent und Tirius, sowie dem Msgr. Panigarola vom Legaten die Frage vorgelegt wurde: „Würden die Einwohner von Paris dem Banne verfallen, wenn sie dem Heinrich von Navarra sich unterwerfen wollten?" antwortete er: Nein. Zeitlebens hat Heinrich IV. dem Bellarmin für diese Aeußerung seine Dankbarkeit bewahrt. Bellarmin's Selbstständigkeit in dieser belangreichen Frage verdient um so rückhaltslosere Anerkennung, als er sich damit im Gegensatz zum Legaten bewegte, welcher spanische Politik trieb. Philipp II. wünschte nämlich, seiner Tochter Isabella Clara Eugenia, der nachmaligen berühmten Statthalterin der Niederlande, den französischen Thron zu sichern und ließ 1593 gegen die Aufrichtigkeit der Conversion Navarra's durch Cardinal Allen eine besondere Schrift veröffentlichen[3]). Sixtus V. sandte an Gaetani eine Instruction, in welcher er ihm verbot, sich für die Ligue zu erklären. Der französischen Nation sei volle Freiheit in der Wahl des Monarchen zu belassen, wofern dieser dem katholischen Bekenntniß angehöre Mit anderen Worten: Wolle Heinrich von Navarra, dem sich der Adel bereits unterworfen, zur katholischen Kirche heimkehren, so verdiene er den Vorzug.

1) Couderc I, 417—427. — 2) Couderc I, 154.
3) A. Bellesheim, Wilhelm Cardinal Allen 198.

Nach Aufhebung der Belagerung verließ der Cardinal nebst Gefolge Paris. Man nahm den Weg durch Lothringen, wo Gaetani, was Couderc nicht erwähnt, am 3. October dem englischen Colleg in Rheims einen Besuch abstattete[1]), bog nach der Schweiz ab und kam am 22. October in Mailand an.

Namentlich lesenswerth ist das mit großer Klarheit geschriebene Kapitel 15 mit der Ueberschrift: Die Bibel Sixtus' V. Mit besonderer Schärfe hat die Bonner Ausgabe der Selbstbiographie eine alte Anklage wider Bellarmin erhoben: es ist der angebliche Widerspruch zwischen der Selbstbiographie und der von Bellarmin verfaßten officiellen Vorrede zu der Bibel Clemens' VIII. „Wenn es wahr ist, wird hervorgehoben, daß Sixtus V., unzufrieden mit den Druckfehlern seiner Ausgabe, wie die Vorrede (Bellarmin's) behauptet, eine Ueberarbeitung seiner Ausgabe beschlossen, dann muß man gestehen, daß das in der Selbstbiographie gewählte Mittel zur Abhilfe wenig ernst und aufrichtig war. In der That hätte die Bemerkung genügt: Weil Sixtus V. eine Verbesserung beschlossen, so wollen wir seine Absicht verwirklichen. Das Stillschweigen der Autobiographie enthüllt den Betrug der Vorrede. Ueberdies ist die Vorrede geeignet, den Glauben zu erzeugen, als veröffentliche Clemens VIII. den von Sixtus V. beanstandeten Text, und als sei die Bibel des letzteren Papstes gedruckt, aber nicht ausgegeben worden — zwei durchaus unhaltbare Behauptungen[2])."

Darauf ist zu erwiedern: 1) Bereits unter Benedict XIV. standen diese angeblichen Widersprüche im Proceß der Seligsprechung zur Verhandlung. Die Mehrheit der Consultoren ist über diese Einwände als bedeutungslos hinweggeschritten und hat eine für Bellarmin günstige Abstimmung gegeben. 2) Mag die eine der beiden angegriffenen Stellen weniger behaupten als die andere, so enthält doch keine derselben eine Verletzung der Wahrheit. Offenbar hatte ein Mann, wie Bellarmin, für die kürzere Darstellung der Sachlage in der Vorrede seine triftigen Gründe. Klugheit und kindliche Verehrung gegen den apostolischen Stuhl mochten hier maßgebend sein. 3) Der springende Punkt, auf welchen alles ankommt, liegt in der Frage: Wollte Sixtus V. eine

1) A. Bellesheim, Cardinal Allen 198.

2) Couderc I, 184.

neue Ausgabe seiner Bibel in Angriff nehmen? Unzweifelhaft. Denn erstens hat Bellarmin in seiner von dem Papst Clemens VIII. genehmigten Vorrede zu dessen Bibel diese Thatsache behauptet. Daß ein an die ganze Kirche gerichtetes Document des hl. Stuhles eine Unwahrheit enthalten könne, ist eine Behauptung, deren Berechtigung der Prima facie-Beweis, wie die Engländer sagen, entgegensteht. Dazu kommt, daß Angelo Rocca, welcher die Druckbogen der Sixtinischen Bibel verbesserte, ausdrücklich bezeugt: „Sixtus V. beschloß, eine neue Ausgabe der Bibel zu veranstalten [1]." 4) Den Umstand, daß Bellarmin in der Selbstbiographie diesen Entschluß nicht erwähnt, erklären mehrere Gründe. Indem er in der Autobiographie der Vorrede zur Bibel gedenkt, bestätigt er deren Inhalt. Sodann erzählt er in der ersteren, welche 1613 entstand, nicht, was er damals wußte, sondern vielmehr dasjenige, was 1590 oder 1591 im Schloß Zagarolo, wo die Clementinische Bibel entstand, vor sich ging. Eben aus Paris in Rom angelangt, konnte er sich ganz gut über Sixtus' V. Absichten damals in voller Unwissenheit befinden [2]).

Im Anhange zu diesem Kapitel spendet Couderc aus dem Archiv von Simancas eine Reihe von Depeschen des Gesandten Olivarez an Philipp II., welche einen Blick in die Agitation der Spanier gegen die Bibel Sixtus' V. thun lassen. Der berühmte spanische Uditore der Rota, Msgr. Peña [3]), ertheilte den Rath, der König möchte die Bibel durch sechs Gelehrte prüfen lassen, denn man führe Klage, daß man nicht mit der erforderlichen Sorgfalt die wichtige Sache behandelt. Um das Revisionsgeschäft zu erleichtern, sendet Olivarez dem Monarchen sogar zwei Exemplare der Bibel unter den unvermeidlichen Ausfällen gegen den hartnäckigen Sinn des Papstes, der allen Gegengründen sein Ohr verschließe. In der Depesche vom 28. Mai 1590 heißt es gegen den Schluß: „Gestern besuchte ich Seine Heiligkeit. Der Papst lenkte die Rede auf die Mühe, welche ihm seine Ausgabe (der Bibel) gekostet. In der That ist sie groß. Der Papst sagte mir, eine andere Ausgabe der Bibel dürfe es nicht geben." Offenbar waren das augenblickliche Eingebungen des vom ersten Eindruck hingerissenen Papstes.

1) Couderc I, 187. — 2) Couderc 187—188.
3) Ueber Peña vgl. meine Schrift über Cardinal Allen 196—197.

Denn in der Depesche vom 30. Juni, mit welcher Olivarez das begleitende Breve der für den König bestimmten Bibelexemplare sandte, schreibt der Gesandte: „Der Mönch, welcher mir die Bibel brachte, kehrte bald zurück mit der Bitte, ihm die Verbesserung einiger Stellen zu gestatten. Da ich wußte, daß er ebenfalls andere Exemplare verbessert, und nachdem Doctor Tolet mich versichert, das geschehe im Auftrag des Papstes, ertheilte ich ihm die Erlaubniß dazu[1]).“ In dankenswerther Weise bringt Couderc aus dem Archiv von Simancas das Breve zum Abdruck, mit welchem Sixtus V. dem König Philipp II. seine Bibel übersendet[2]).

Auch nach dem Hinscheiden des Papstes fuhr die spanische Diplomatie fort, der Angelegenheit der Bibelausgabe ihre Aufmerksamkeit zu widmen. Während Olivarez am 8. September 1590 seinem Souverän meldet, daß kein Exemplar der Bibel Sixtus' V. auf den Büchermarkt komme, schrieb Philipp II. am 8. October: „Selbst vor dem Hintritt des Papstes waren wir entschlossen, keinem Exemplar seiner Bibel den Zugang in unser Reich zu gestatten, ohne dieselbe einer Prüfung zu unterwerfen[3]).“ Kaum war die Revision der Bibel unter Clemens VIII. 1592 beendet, als Olivarez eine besonders lehrreiche Depesche unter dem 5. Juli 1592 an den spanischen Monarchen abfertigte. „Sire,“ schreibt er, „die in Zagarolo unternommene Revision der Bibel ist beendet. Was Sixtus V. beigefügt hatte, wurde entfernt, im Uebrigen ist man maßvoll verfahren, um keine Veränderungen im Brevier (?) vornehmen zu müssen und den Irrgläubigen keinen Anlaß zu Klagen darzubieten. Im Uebrigen wird man dieser Ausgabe keinen Vorzug einräumen, welcher den anderen zum Nachtheil gereichen könnte. Die Kirche wird ihr keine andere Autorität zuerkennen, außer derjenigen, welche sie (die Ausgabe) besitzt als Ausführung der Wünsche der tridentinischen Väter und der auf Herstellung eines möglich genauen Druckes gerichteten Bestimmungen. Weil man keine Veränderung, keine Verbesserung, keine Verification der alten Uebertragungen anstrebte, so glaubte man sich auch der Mühe überhoben, die Universitäten um Rath zu fragen. Auch wurde hervorgehoben, daß man Anlaß zu Klagen wider die neue Aus-

1) Couderc I, 201. — 2) Couderc I, 201—204.
3) Couderc I, 204.

gabe geben würde, wenn man die deutschen Universitäten nicht um Rath frage, daß aber auch tiefgehende Streitfragen und Schwierigkeiten erregt würden, wenn man ihre Ansicht eingeholt hätte[1])."

Zur Rechtfertigung des großen Cardinals Bellarmin und zur Widerlegung der jüngst gegen ihn gerichteten schweren Angriffe fügen wir hier endlich das glänzende Zeugniß ein, welches Graf Olivarez in der Depesche vom 22. Dezember 1592 an Philipp II. über die von der ganzen katholischen Welt bewunderte Vorrede Bellarmin's zur Bibel Clemens' VIII. ablegt. „Sire," so lautet die denkwürdige Stelle, „soeben hat man den Druck der verbesserten Bibel vollendet. Sie erhielt den Namen ‚Bibel Sixtus' V.' und wurde mit einer Vorrede eingeleitet, wovon ich Euer Majestät eine Abschrift sende, und die, wie man mich versichert, reiflich erwogen ist, um das Aergerniß zu vermeiden, welches der Befehl zur Einziehung der unter Sixtus gedruckten Exemplare hätte veranlassen können. Mit so wenig Geräusch als möglich geht man vor[2])."

Im folgenden Decennium, der Zeit zwischen der Rückkehr aus Paris und der Erhebung zum Cardinal (1590—1599), sehen wir Bellarmin in den verschiedensten Aemtern thätig. Im römischen Colleg verwaltete er, mit der Tiefe und dem Scharfsinn des Scholastikers die Weihe und Süße des Mystikers paarend, das verantwortungsvolle Amt des Beichtvaters. Unter seinen Beichtkindern ragt der hl. Aloysius hervor, der englische Jüngling, der Patron der studirenden Jugend, dessen Nachahmung allerdings keine „famosen Kerle" im Sinne der modernen Weltanschauung, wohl aber Söhne heranbildet, welche die Freude der Eltern und den Stolz des Gemeinwesens bilden. Im Proceß der Seligsprechung hat Bellarmin ein glänzendes Zeugniß für Aloysius abgelegt; zu Füßen seines geistlichen Sohnes seine Grabstätte zu erlangen, war der heißeste Wunsch seines Herzens[3]). Als oberster Leiter des römischen Collegs (1592—1594) in die auf Befehl Clemens' VIII. zusammengetretene Generalcongregation der Gesellschaft Jesu berufen, brachte er den bald darauf genehmigten Vorschlag ein, in der scholastischen Theologie solle fortan die Lehre des hl. Thomas

1) Couderc I, 205. — 2) Couderc I, 205.
3) Couderc I, 212.

maßgebend sein, und nur solche Väter seien mit dem Lehramt zu betrauen, „welche dem Heiligen wohlgeneigt sind"[1]).

Nach dreijähriger Verwaltung des Provincialats in Neapel (1594—1597) wurde Bellarmin durch den Ruf zum päpstlichen Theologen beehrt. Im Auftrage Clemens' VIII. verfaßte er den berühmten Katechismus unter dem Titel »Christianae doctrinae explicatio«, von dem Couderc übrigens unterlassen hat, zu bemerken, daß er auf dem allgemeinen Vatikanischen Concil insofern eine Rolle gespielt hat, als das Schema zum neuen Katechismus sich auf der Arbeit Bellarmin's aufbaute[2]). Im Jahre 1598 weilte Bellarmin in der Umgebung des Papstes neun Monate in Ferrara. Nach Rom heimgekehrt, verfaßte er aus Anlaß des von Clemens VIII. ausgeschriebenen Jubiläums seine Schrift über „Ablaß und Jubiläum". Der Zweck der Bellarmin-Biographie legte Couderc die Pflicht auf, die jüngst erhobene Beschuldigung eines Widerspruches zwischen der Schrift über den Ablaß und dem intimen Briefwechsel Bellarmin's mit dem P. Carminata, der über einige in diese Lehre einschlagende Punkte um Auskunft bat, abzuweisen. Auch hier fallen die Vorwürfe gegen Bellarmin auf jene zurück, von denen sie ihren Ausgang nahmen. Was Bellarmin in der genannten Schrift kurz und autoritativ ohne Berührung des Details darlegt, das sucht er im Briefwechsel eingehend zu beleuchten[3]). Außerdem nahm Bellarmin damals in Anspruch die Abfassung einer Schrift über die heute von der gesammten protestantischen Theologie Deutschlands preisgegebene Concordienformel, sowie einer Abhandlung über die kirchlichen Immunitäten. Eine Mittelstellung einnehmend zwischen den Theologen, welche dieselben aus dem positiv-menschlichen Rechte, und den Canonisten, welche sie aus dem natürlichen und positiv-göttlichen Rechte ableiten, lehrte Bellarmin, sie seien lediglich entfernte Folgerungen aus dem göttlichen Rechte und zwar solche, die ihre Gestalt durch die menschliche Gesetzgebung empfangen hätten[4]).

Unter Innocenz IX. und in den ersten Jahren des Pontificates Clemens' VIII. der Würde und Bürde des Cardinalats glücklich

1) Couderc I, 219.

2) Collectio Concilior. Lacensis. Friburgi 1890. VII, 663—666.

3) Couderc I, 245. — 4) Couderc I, 251.

entronnen, mußte Bellarmin dieselben endlich in der Fastenzeit 1599 auf seine Schultern nehmen. „Pater Bellarmin," bemerkte Cardinal Diestrichstain[1]) bei einem Besuche, „in einigen Tagen werden wir uns, wenigstens mit Bezug auf das Gewand, ähnlich sein." Die Hand auf seine Bücher legend, erwiederte der große Mann: „Hier ist mein Cardinalat, ein anderes wünsche ich nicht[2])." In der That, heute entnehmen wir bisher unbekannten spanischen Urkunden, daß Bellarmin und seine Obern im Geiste der Verfassung des Ordens alles aufboten, um die Auszeichnung abzulehnen. „Der Ordensgeneral und die übrigen Jesuiten," heißt es in einer chiffrirten Depesche vom 10. März 1599 an König Philipp III., „waren betrübt wegen der Beförderung Bellarmin's und des förmlichen Befehls zur Annahme des (rothen) Hutes, welchen der Papst in Kraft des heiligen Gehorsams ihm ertheilt hat. Sie sind ungehalten über die Thatsache, daß das Thor zum Eintritte von Würden zum zweiten Male im Orden sich geöffnet, denen sie auf Grund der Gelübde doch entsagt hatten. Man erblickt darin eine Quelle von Ungelegenheiten für die Gesellschaft. Sicher ist, daß Bellarmin nichts zur Erlangung der Würde gethan hat, ja nicht einmal darum wußte. Der Papst ist motu proprio vorgegangen[3])." Nach den Proceßverhandlungen der Rituscongregation von 1712 richtete der Ordensgeneral Acquaviva ein Rundschreiben an sämmtliche Häuser, in welchem er seiner Bemühungen über die Abwendung der neuen Würde von Bellarmin ausführlich gedenkt[4]).

Die damalige Stellung der Cardinäle brachte die Führung eines vornehmen Haushaltes und großen äußern Pomp mit sich. Hier erscheint uns Bellarmin als ein Muster und Vorbild für seine Collegen im obersten Senat der Kirche. Wohl veränderte er das Gewand; zwar sah auch er sich gezwungen, sich dreißig Personen zum Dienste zu halten, „während Baronius, der doch auch ein Verächter weltlichen Gepränges ist, deren fünfundvierzig besitzt"[5]). Aber in seiner Gesinnung, in seiner idealen Richtung, in seiner Auffassung der hohen Principien, welche die entscheidenden

1) Der richtige Name ist Dietrichstein. Er war Fürstbischof von Olmütz. Vgl. Gams, Series Episcopor. 298.

2) Couderc I, 259. — 3) Couderc I, 262.

4) Couderc I, 267. — 5) Couderc I, 279.

Augenblicke des menschlichen Lebens bestimmen, in der Hingabe an die erhabene Wissenschaft der Theologie, in der Verachtung alles dessen, was den Sinnen zu schmeicheln und den Menschen in den Staub zu ziehen geeignet ist, erscheint uns der Cardinal wie eine Colossalfigur, welche Couderc im Kapitel »Un Cardinal religieux« auf ein festes Piedestal gehoben. Einen Mann, wie Bellarmin, durch Pensionen auszuzeichnen, war sofort die angelegentlichste Sorge der Fürsten und Diplomaten. Edelmüthig hat er solche Anerbieten abgelehnt. „Er wird nicht leicht etwas annehmen," schreibt der spanische Gesandte an den König, „oder, um seine Gesinnung genauer zu schildern, er gehört zu denjenigen, die entschlossen sind, nichts anzunehmen[1])."

Leopold von Ranke hat dem Papst Clemens VIII. in seiner Papstgeschichte ein leuchtendes Denkmal gesetzt[2]). Baronius und Bellarmin glänzen als die Rathgeber, welche das Oberhaupt der Kirche in seinem idealen Schwunge bestärken. Deß zum Beweise dient die im Auftrage Clemens VIII. von Bellarmin verfaßte Abhandlung über die vornehmlichsten Pflichten des Papstes. Welche Bedeutung der letztere diesen ebenso tiefbegründeten, wie freimüthigen Forderungen beilegte, bezeugen die Bemerkungen, welche der h. Vater eigenhändig am Rande des Schriftstückes anbrachte. Sechs Punkte, welche die Ernennung und Versetzung der Bischöfe betreffen, werden von Bellarmin eingehend erwogen und Vorschläge zur Abstellung von Mißbräuchen kundgegeben. Außerdem richtete er an den Papst einen Brief über die Pflicht der Bischöfe zur Verkündigung des göttlichen Wortes, welchen Couderc zum Abdruck bringt[3]).

In der Geschichte der Congregatio de auxiliis hat Couderc den Standpunkt seines Ordens, namentlich denjenigen des Cardinals Bellarmin mit großer Klarheit dargelegt. Bezüglich der Hauptfrage stimmte der letztere mit allen Theologen seines Ordens überein. Er hält fest an „der Scientia media, welche im Voraus die Absichten Gottes beleuchtet, sowie an der Gnade, welche ihm

---

1) Couderc I, 269.

2) L. von Ranke, Geschichte der röm. Päpste in den letzten vier Jahrhunderten. 6. Aufl. Leipzig 1874. II, 150—156.

3) Couderc I, 296—310.

ihre unfehlbare Wirksamkeit verdankt[1])." In Fragen zweiter Ordnung traten abweichende Meinungen unter den Jesuiten auf. In dem Dekrete Gottes über die Auserwählten liegen drei Elemente: Gnade, Verdienst, Seligkeit. Während Molina der Gnade die erste Stelle zuwies, setzten andere Theologen die Auserwählung der Gerechten vor die Wahl der Gnaden. Nachdem Gott die Zahl der ersteren bestimmt, wählt er auf Grund der Scientia media jene Gnaden aus, welche an die jeweilige Lage der Menschen anknüpfend, unfehlbar ihr Ziel erreichen. Diesem Congruismus ist Bellarmin treu geblieben, namentlich während der erregten Verhandlungen über Molina's Werk in der Congregatio de auxiliis[2]). In der Hitze der Debatte fiel Bellarmin beim Papste in Ungnade. Die verschiedenen Ansichten, welche hüben und drüben in Betreff dieser auffallenden Thatsache kund wurden, hat Couderc verzeichnet. Seine eigene Meinung lautet dahin, die dunkeln Umtriebe gewisser Männer hätten Bellarmins Versetzung auf das Erzbisthum Capua veranlaßt. Dem sei wie ihm wolle. Was Bellarmin vorausgesagt, ist thatsächlich eingetroffen: Clemens VIII. hat die berühmte Streitfrage nicht zum Austrag gebracht, Molina's System ist nicht verworfen, sondern vielmehr frei gegeben worden.

Die im Anhang mitgetheilten Dokumente aus dem Archiv in Simancas erscheinen von besonderer Bedeutung für den Dogmatiker. In erster Linie kommt in Betracht ein Schreiben Clemens VIII. an den spanischen Großinquisitor Cardinal Gaspari, welches wahrscheinlich dem Jahre 1594 angehört. Mit den Worten „Perlatum est" beginnend, gedenkt der Papst der zwischen den Dominikanern und Jesuiten hinsichtlich der Gnadenlehre in Spanien ausgebrochenen Streitigkeiten. Beiden Parteien solle er Stillschweigen auferlegen, zugleich aber deren „Anschauungen, Beweggründe und Beweise" prüfen und zusammenstellen. Auch andere „weise, nicht verdächtige Männer" soll er um deren Meinung befragen und das Aktenmaterial nach Rom einsenden. Keinerlei Erklärung oder Beschluß darf der Großinquisitor sich erlauben, da in einer Sache von solcher Bedeutung der endgültige Bescheid dem apostolischen Stuhle ausschließlich zusteht. Diesen werde der Papst als Richtschnur für alle Gläubigen seiner Zeit ihm zukommen lassen[3]).

1) Couderc I, 317. — 2) Couderc I, 318—319. — 3) Couderc I, 358.

Mit dem nämlichen Interesse wie Philipp II. verfolgte dessen Sohn Philipp III. (1598—1621) den Streit über die Gnadenlehre. Unter dem 21. Februar 1602 wurde dem König eine Reihe von Fragen mitgetheilt, welche Clemens VIII. der Congregatio de auxiliis unterbreitet. Es handelt sich um das Verhältniß Molina's zu Cassian, dem Vertreter des Semipelagianismus[1]). Die Bitte des Monarchen vom 28. Februar 1603 um Zusendung weiterer Mittheilung über den Stand der Frage erfüllt der spanische Gesandte in Rom durch Uebersendung der Fragen, welche Clemens VIII. eigenhändig geschrieben und der Congregatio de auxiliis zur Beantwortung übergeben hatte. Die 14 Fragen beginnen mit den Worten: An ista sit doctrina Sancti Augustini in materia gratiae und betreffen insbesondere die wirksame Gnade[2]).

Am zweiten Sonntag nach Ostern 1602 spendete Clemens VIII. dem Cardinal Bellarmin die bischöfliche Consecration, das complementum sacerdotii. Um der Last der üblichen Besuche zu entgehen, zog Bellarmin sich vier Tage in das römische Colleg zurück, hielt seinen Ordensbrüdern einen geistlichen Vortrag und trat sofort die Reise nach Capua an. Das Kapitel „Der Erzbischof von Capua (1602—1603)" erquickt den durch die Darstellung der Streitigkeiten über die Gnadenlehre abgespannten Geist des Lesers. Es ist ein farbenreiches, anmuthendes Bild, welches jeder Seelsorger, und in weit höherem Grade, jeder Bischof in's Auge fassen sollte. Allerdings tritt Bellarmin in erster Linie als Reformator auf. Indeß zwei Züge wirken sofort versöhnend, um nicht zu sagen, begeisternd. In erster Linie seine hellglänzende Uneigennützigkeit und vollendete Selbstlosigkeit, sodann eine wahrhaft ergreifende und gewinnende Milde. Ein Verkündiger des Evangeliums von Gottes Gnaden, hat Bellarmin mit staunenswerthem Fleiß dieses Amt in Capua wahrgenommen. Jeden Sonn- und Festtag bestieg er die Kanzel. Im ersten Jahre bildeten die Episteln der h. Messe, im zweiten die Evangelien, im dritten die Bergpredigt den Vorwurf seiner Anreden. „Während er predigte," bemerkt ein Augenzeuge im Proceß der Seligsprechung, „schien es allen Zuhörern, daß Funken der Liebe aus seinen Augen sprühten[3])." Mit größtem Pflichteifer nahm er, weil der Erzbischof von Capua

1) Couderc I, 361. — 2) Couderc I, 363. — 3) Couderc I, 379.

5. Dagegen unterscheiden sich die beiden Systeme in folgenden zwei Sätzen:

Die Probabilisten lehren einfach, daß man sich nach einer weniger, jedoch wahrhaft und wohlbegründeten Meinung (sententia minus, attamen vere et solide probabilis) richten dürfe.

Die Aequiprobabilisten hingegen vertheidigen, daß, wenn die Meinung für das Gesetz bedeutend und offenbar besser begründet ist (sententia notabiliter et certo probabilior) als das Gegentheil, das Handeln gegen das Gesetz nicht mehr erlaubt sei, da für dessen Existenz dann gleichsam eine moralische Gewißheit (certitudo moralis late sumta) spreche, wenngleich nicht jedes Bedenken ausgeschlossen sei.

Aus dieser Darlegung erhellt unsers Erachtens, daß der Unterschied zwischen den beiden Systemen nicht nur in der Praxis, sondern auch in der Theorie eigentlich doch ein sehr geringer ist und fast gänzlich verschwindet, wenn die Aequiprobabilisten den Worten: sententia notabiliter et certo probabilior in der That soviel Bedeutung beilegen, daß daraus auf eine certitudo moralis late sumta geschlossen werden kann.

Die einer solchen moralischen Gewißheit widersprechende Meinung ist in beiden Systemen (n. 4. c.) nicht mehr wohlbegründet und kann daher nicht eine Norm zum Handeln bilden.

Der Unterschied reducirt sich schließlich darauf, daß die Probabilisten lehren, man dürfe einer sententia minus probabilis folgen, während die Aequiprobabilisten dies nur von der sententia paulo minus probabilis (n. 3.) gelten lassen.

* * *

Ein hervorragender Aequiprobabilist, dem diese Sätze vorgelegt wurden, glaubte einen größeren Unterschied annehmen zu müssen und stellte folgende Grundsätze auf.

1. Der Aequiprobabilismus unterscheidet nur drei Sentenzen, weil nur diese drei mit Sicherheit wahrzunehmen sind. Entweder handelt es sich a) um zwei aeque oder fere aeque probabiles sententiae, in welchem Falle man sich nach beiden Meinungen richten kann; oder b) um eine sententia certo ac notabiliter probabilior, welche ipso facto als sententia moraliter certa in sensu lato zu betrachten ist, wodurch zwar nicht jegliches ernste Bedenken ausgeschlossen erscheint, aber trotzdem der entgegengesetzten

Meinung die Probabilität abgesprochen wird. Oder es handelt sich c) um eine sententia moraliter certa in sensu stricto, deren Gegentheil dann falsch sein muß.

2. Den eigentlichen Streitpunkt selbst kleidet dann derselbe Theologe in die Frage: Si cum *certitudine* advertis probabilitatem alicuius sententiae esse *minorem* altera — (cum *certitudine* autem haec *minoritas* adverti nequit, nisi etiam *notabilis* sit) — num eo casu sententia ista *maneat* vere et solide probabilis? und erklärt dann, daß die Probabilisten auf diese Frage mit Ja, die Aequiprobabilisten mit Nein antworten.

Daraus ergibt sich ein dreifacher Unterschied:

1. Der Aequiprobabilist läßt nur die Nr. 1 erwähnten drei Sentenzen zu, während der Probabilist noch die Mittelglieder sententia probabilior und minus probabilis einschiebt.

2. Der Probabilist stimmt mit den Aequiprobabilisten bezüglich der sententia certo et notabiliter probabilior überein, sofern, wie gesagt, dieser Meinung ein solches Uebergewicht zur Seite steht, daß wirklich auf moralische Gewißheit im weitern Sinne geschlossen werden kann.

3. Der Probabilist wird eine sententia certo et notabiliter minus probabilis mit der einfachen sententia probabilis identificiren, sofern notabiliter mit „wahrnehmbar", „merklich weniger begründet" zu übersetzen ist; hat aber dieses Wort die Tragweite von „bedeutend", „ganz bedeutend", so daß das Gegentheil an moralische Gewißheit im weitern Sinne streift, dann wird auch der Probabilist einer solchen Meinung nicht mehr eine solide Begründung zubilligen.

Auch darnach erscheint der Unterschied zwischen den beiden Systemen nicht von großer Bedeutung. R.

XIX.

Die Drangsale norddeutscher Frauenklöster in der Reformationszeit.

I.

Das Studium der Reformationsgeschichte mag in den letzten Jahren noch so sehr gefördert worden sein, es bleiben immer noch Nachträge übrig. So ist unter anderem noch nicht genügend dargethan, mit welcher Gewaltthätigkeit die Reformatoren und die von ihnen gedrängten Fürsten und Magistrate in der Durchführung der neuen Lehre vorangingen. Diese Gewaltthätigkeit tritt in besonderer Widerwärtigkeit auf gegenüber dem weiblichen Geschlechte, welches in den Klöstern Gott und dem Nächsten diente.

Als die Klosterfrauen sich nicht bereit zeigten, auf die Prädicanten zu hören, ihre Klöster zu verlassen, ihre Habite abzulegen und auf die an sie gestellten Heirathsanträge einzugehen, gebrauchten ihre Dränger, jeden ritterlichen Sinnes baar, einfach rohe Gewalt. Das war so oft das apostolische Lehrmittel in den Händen der Reformatoren und ihres Anhanges. Den Beweis dafür liefert eine Anzahl von Frauenconventen im Norden Deutschlands, über deren Schicksal wir hier kurz berichten wollen.

Eimbeck.

Eimbeck, Stadt in der Provinz Hannover, Landdrostei Hildesheim, nördlich von Göttingen, hatte im Mittelalter ein Collegiatstift, ein Chorherrenstift Augustiner-Ordens, ferner ein Kloster der Augustiner-Eremiten, ein Beguinenhaus und ein Maria-Magdalenenkloster, also ein Kloster der Büßerinnen nach der Regel St. Augustins. Zuerst gegründet vor der Stadt, zogen die Nonnen um 1318 in die Stadt.

Als im Jahre 1536 die förmliche Aufnahme der Stadt Eimbeck in den schmalkaldischen Bund erfolgte, brach ein offener Krieg in der Stadt aus; man stürmte die Klöster und nahm aus den-

selben alle Briefschaften, Documente und Kostbarkeiten weg; man entfernte alle bewegliche Habe aus den Kirchen, wo sie Jahrhunderte hindurch zur Feier des Gottesdienstes gedient hatte; man zerschlug die Heiligenbilder und vernichtete viele kostbare Gemälde, um jegliche Erinnerung an den alten Glauben zu beseitigen[1]).

Die Augustiner-Nonnen in der Neustadt widersetzten sich beharrlich dem Ansinnen, ihre Briefe und Kostbarkeiten auszuliefern, das Kloster zu verlassen und sich zu verehelichen; sie erklärten vielmehr, eher sterben zu wollen, als solchen Anträgen zuzustimmen. Die Bürger mochten vorerst nicht wagen, die Jungfrauen mit Gewalt hinauszuwerfen, weil Töchter aus den angesehensten Patricierfamilien Eimbecks den Schleier trugen; es wurde ihnen daher eine Frist gestattet, binnen welcher das Kloster geräumt sein müsse, und man drohte, nach Ablauf derselben mit Härte gegen sie einschreiten zu wollen. Um den Nonnen alle Verbindung mit der Außenwelt abzuschneiden, hing man große Schlösser, in welche Blei gegossen war, vor die Thüren. Die Bürger selbst lagerten sich um das Kloster herum, bewachten es Tag und Nacht und ließen sogar in der Nacht Feuer brennen, um sich daran zu erwärmen, weil es Winterzeit war.

Während dieser Vorgänge ereignete sich ein sonderbares Schauspiel. In dem Kloster war eine Nonne gestorben, welche nothwendig begraben werden mußte. Durch die Thüren des Klosters konnte und sollte die Leiche nicht gebracht werden, das wollten die Bürger nicht zugeben; sie wurde deßhalb mit Stricken über die Mauer heruntergelassen. Als sie unten war, wollten mehrere Bürger nicht zugeben, daß sie auf dem Kirchhofe begraben werde; es entstand darob unter ihnen ein heftiger Wortwechsel. Endlich siegte der bessere Theil und die Leiche wurde an dem gewöhnlichen Orte zur Ruhe bestattet.

Die standhaften Nonnen ermüdeten schließlich alle Anstreng-

---

1) Olbecop S. 173: „Doch damit die von Eimbeck auch etwas Sonderliches begingen und etwas zu rühmen hätten vor anderen Städten, so trugen die Evangelischen an dem Aschertage alle Gebildnisse der lieben und auserwählten Heiligen Gottes aus ihren Kirchen auf den Markt zusammen und Stroh und Pulver und Feuer darunter gebracht und verbrannten zu einer Hohnspottung die Figuren zu Aschen." Stuttgart Liter. Ver. 190. Publication S. 173.

ungen der Bürger und erhielten die Erlaubniß, zeitlebens im Kloster zu bleiben, ihren Gottesdienst nach wie vor zu halten und ihre Güter, Renten und Zinsen ferner zu genießen[1]).

Es werden noch die Worte angeführt, mit welchen die muthigen Nonnen den Bürgern entgegentraten: „Keiner von euch Menschen thut das einem Schweine an, was ihr uns anthut. Wir sind euere Töchter; Fleisch und Blut ist uns von euch geworden. Es ist nicht nothwendig, daß ihr in's Kloster kommt, denn ihr werdet keine mit Gewalt dazu bringen, auf euere Begehren einzugehen."

Wir verdanken diese ausführliche Nachricht einem Unbekannten, welcher in lateinischer Sprache ein Supplement zu Heinrich Bode's Chronik des Clusenklosters schrieb (chronicon clusinum)[2]). Zum Schlusse macht er noch die Bemerkung: Was die Eimbecker mit ihren Nonnen erreichten, das erreichten die Goslarer[3]) mit den ihrigen und dasselbe die Braunschweiger mit den ihrigen; sie haben die Erfahrung gemacht, daß Frauen unbesiegbar sind. —

Leider besitzen wir nähere Berichte über die gleichartigen Vorgänge zu Goslar und Braunschweig durch diesen Autor nicht.

Wienhausen.

Derselbe ungenannte Chronist berichtet über das Cistercienserkloster Wienhausen, südöstlich von Celle in der Landdrostei Lüne-

1) Harland, Geschichte der Stadt Eimbeck. Eimbeck 1859. II, 18, nach chron. in Leibnitz, Script. rer. brunsv. II, 367. — Das Vorgehen gegen die Nonnen in Eimbeck fand Erwähnung 1537 auf dem Augsburger Tage. In Augsburg gab Butzer dem Rathe die nöthigen Rathschläge, und die Schmalkaldener nahmen sich des Rathes an, sagten ihnen sogar Hilfe zu. Dieselben fanden „keinen Tadel" gegen ihre Mitgenossen in Eimbeck, obgleich dort „das göttliche Wort und heilige Evangelium" zwangsweise derart war eingeführt worden, daß „gerechte und ehrliebende Menschen mindestens darob hätten erröthen mögen". Die Nonnen sollten, weil dem Glauben treu, als „Widerspänstige" ausgehungert werden. Janssen III, 333 (der 1. Aufl. 1881).

2) Zum ersten Male von Leibniz im 2. Bande der Script. rer. brunsvic. edirt.

3) Es kann sowohl das Kloster Neuwerk gemeint sein, denn „die Nonnen hielten lange fest am katholischen Glauben", sagt Crusius (Gesch. der Stadt Goslar S. 252), als auch St. Maria Magdalena (Crusius S. 253. 254). Da man ihnen die Einkünfte entzogen hatte, suchten sie durch Nähen und Stricken ihren Unterhalt zu gewinnen, was nicht ausreichte. S. 283.

burg, folgendermaßen: „Herzog Ernst von Lüneburg, mehr und mehr in Wuth gerathend, begann, da er die Nonnen durch verlockende Ueberredungen zum Austritte nicht bewegen konnte, unbillige Gewalt zu gebrauchen. So ging er ins Kloster Wienhusen und suchte zuerst zwar die gottgeweihten Jungfrauen zur Verehelichung zu überreden; da er solches nicht vermochte, donnerte er sie an, er werde sie herausschleifen, auf Wagen werfen und ihren Angehörigen und Freunden zum Heirathen überliefern lassen; dann sagte er, er wolle ihr Kloster niederreißen und die Steine auf sein Schloß Gifhorn[1]) fahren lassen. Als er gleichwohl ihre Standhaftigkeit sah, setzte er ihnen Verwalter vor, die über die Eingesperrten regieren sollten, und ging weg."

Wir reihen am besten an Vorstehendes die Aeußerung des Chronisten Oldecop an, welcher, wenn auch nur im Allgemeinen ohne Nennung eines bestimmten Klosters, berichtet, in welch unerhörter Weise man unter Herzog Julius von Braunschweig und Lüneburg bezüglich der Frauenconvente vorging (S. 633). Oldecop gibt seiner Entrüstung Ausdruck durch die Bemerkung, Gott müsse derartige Vorkommnisse hier oder dort in der Ewigkeit strafen[2]).

Diese Vorgänge stehen in Zusammenhang mit der Visitation durch den Kanzler J. Andreä 1568. Ueber das Vorgehen in einzelnen Conventen erhalten wir folgende Aufschlüsse.

Göttingen.

Die Paulinermönche dieser Stadt wandten sich mehrentheils der Lehre Luther's zu, nicht so die Franziskaner, welche jedoch in Folge der über sie gekommenen Armuth 1532 Göttingen verlassen mußten.

Gar nicht vorwärts ging es mit der Reformation in dem Süsternkloster des Franziskanerordens; es war nicht lange Zeit vorher von denen von Bartensleben gestiftet worden. Der Convent bat flehentlich, man möge ihn bei seinen Regeln und Ceremonien lassen. Der Rath der Stadt wandte sich an Herzog Friedrich von Sachsen und Landgraf Philipp von Hessen mit der Bitte um Be-

1) Bis hierher kam Katharina v. Bora auf ihrer Flucht nach Dänemark 1547; doch kehrte sie wieder um nach Wittenberg.

2) Vor Kurzem in der Bibliothek des Literar. Vereins zu Stuttgart als 190. Publication edirt.

scheid, was zu thun sei. Dem Rathe wurde die Antwort, er möge die Jungfrauen nochmals zur Annahme der vorgeschriebenen Artikel zu vermögen suchen, sie aber im Verweigerungsfalle binnen einer bestimmten Frist aus der Stadt entlassen, damit sie nicht „andere Bürger zum Papstthum verleiten" möchten. Botho von Bartensleben, aus der Familie der Stifter, wandte sich bittend an den Markgraf Joachim von Brandenburg, er möge beim Rathe bewirken, daß die Jungfrauen nicht weiter beschwert, die unbilligen Artikel abgeschafft und die Nonnen bei ihrem alten Gebrauche und Gottesdienst belassen würden. Ein Gleiches gebot Herzog Erich. Auch die von Hardenberg, von Plesse und von Steinberg verwandten sich für das Süsternkloster. Der Rath zeigte sich zwar geneigt, zu willfahren, doch müßten sie einen lutherischen Prediger haben.

„Nicht ohne manche Bedrängniß des Klosters ging diese lange Verhandlung vor sich," gesteht der königl. Consistorialrath Schlegel in seiner Kirchen- und Reformationsgeschichte von Norddeutschland II, 83 (Hannover 1829) und bemerkt, daß die darüber gewechselten Acten noch beim Magistrate lägen, aber zum Theil sehr unleserlich seien, so daß man diesen interessanten Hergang nicht vollständig darlegen könne.

Kloster Lüne.

Die der Lehre Luther's zuneigenden Bürger der Stadt Lüneburg konnten in der Stadt selbst evangelische Predigten nicht anhören wegen des Verbotes des Rathes; sie begaben sich deßhalb an Sonntagen in das benachbarte Bardewick und Lüne, besonders an letzteren Ort, trotz Verbot des Rathes.

Herzog Ernst von Lüneburg war für Einführung der Reformation, womit die Aufhebung der Klöster in enger Verbindung stand, eifrig bemüht. Er wirkte theils durch Sendlinge, theils in eigener Person. Nicht so leichtes Spiel hatte er mit den Nonnen zu Lüne[1]) unter der Domina Mathildis Wildin. Mit Hilfe eines mitgebrachten Predigers suchte er dieselben zu freiwilliger Annahme der Reformation zu bewegen; diese hatten sich jedoch in das Kapitelhaus eingeschlossen, um nichts von der Predigt zu hören. Dadurch nicht abgeschreckt, kehrte der Herzog im Jahre 1529 zurück; es

---

1) Kloster des Benedictinerordens in der Landdrostei Lüneburg, von St. Michael in Lüneburg aus gegründet.

gelang ihm, die Klosterkapläne herüberzuziehen und einen Prediger anzustellen. Gleichwohl blieb die Domina mit ihren Klosterfräulein standhaft.

In dieses Kloster kamen, wie gesagt, die Lüneburger, um den evangelischen Prediger zu hören. Die Nonnen nun, welche den Bürgern mehrmals vom Chore aus zugerufen hatten, von ihrer Kirche fern zu bleiben, zündeten in ihrem Aerger einstmals Pelzwerk und dergleichen auf dem Chore an, um durch den übeln Geruch Prediger und Zuhörer aus der Kirche zu vertreiben. Doch letztere begaben sich dann zu weiterer Anhörung der Predigt auf den Friedhof[1]).

Herzog Ernst kam mit seinem Bruder Franz von neuem 1537 am Sonntag nach Mariä Heimsuchung; es begleitete sie der Kanzler und drei Prädicanten, ferner der sog. Kapitän des Klosters und zwei Sekretäre. Nachdem die Domina Priorissa, die Subpriorissa und sämmtliche Jungfrauen nebst ihren Lehrkindern und Conversen vorgefordert worden, legte ihnen der Herzog drei Punkte zur Annahme vor: die evangelische Predigt anzuhören, das Abendmahl unter beiderlei Gestalt zu nehmen und nie mehr Salve regina u. s. w. zu singen. Auch diesmal blieb des Herzogs Versuch ohne Erfolg. Doch da die Fürsten ernst redeten und drohten, bequemten sich die Geängstigten nach etwa drei Wochen, die Predigt anzuhören, die Marianische Antiphon wegzulassen; sie aber zur Annahme des zweiten Punktes, der Lehre Luther's, zu bringen, war dem Herzog unmöglich oder vielmehr war nicht eher möglich, als bis erst lange nach Ernsts Tode 1562 die damalige Domina abgesetzt und Anna von Narenholz als erste evangelische Priorissa erwählt ward[2]).

1) Bertram, Kirchenhistorie S. 38, und Schlegel II, 51.
2) Schlegel, Kirchengesch. II, 135.

(Schluß folgt.)

XX.

Giovanni Pierluigi da Palestrina.

(† 2. Februar 1594.)

(Von Dr. Peter Wagner zu Freiburg i. Sch.)

Nicht sehr zahlreich sind in der Geschichte der musikalischen Kunst die Gestalten, welche, mit centripetaler Kraft die Leistungen ihrer Vorgänger zusammenfassend, ein künstlerisches Ideal in nie wieder zu erreichender Vollendung der bewundernden Nachwelt übergeben haben. In der Entwickelung einer auf eigenen Voraussetzungen begründeten Kunstrichtung kommen die meisten Arbeiter nur insofern in Betracht, als sie nach der Verschiedenheit ihrer Begabung die einzelnen Zweige der einen Gattung ausbauen helfen. Sind auf solche Weise die mannigfachen, einer Kunstrichtung dienenden Darstellungsmittel und Formen gefunden, so pflegt als Krönung dieser Einzelbestrebungen ein Genie zu erstehen, in dessen Kunst alles aufgenommen erscheint, was der Gattung zuträglich ist. Was vielleicht infolge einer Sonderbegabung einzelne Künstler an Elementen aufweisen, die außerhalb dieser Richtung liegen, ist hier abgestoßen. So offenbart sich das von allen mehr oder weniger nahe geschaute Ideal zuletzt in seiner ganzen Fülle und Herrlichkeit. Die Geschichte der Kirchenmusik hat solcher ganz großen Künstler zwei aufzuzeichnen: es sind der hl. Gregor der Große und Palestrina.

Mit der Erscheinung des Christenthums in der Welt eröffneten sich auch der musikalischen Kunst neue Wege. Die Fäden, welche die nachchristliche Musik mit der vorchristlichen verbinden, sind in der That nur sehr wenige, weniger, als man allgemein zu glauben scheint. Vielmehr hat das Christenthum aus sich heraus etwas ganz Neues gezeitigt, eine Kunst, deren Kraft bis zur Gegenwart noch nicht erloschen ist. In den ersten christlichen Jahrhunderten wurden die Grundlagen gelegt, auf der alle weitere Musik sich aufbauen sollte; von da an führt die Entwickelung in ununterbrochener Folge bis zur Gegenwart hin. Und wie naturgemäß! Die immense

Fülle der durch das Christenthum der Menschheit geschenkten neuen Ideen wies gleich im Anfange den rechten Weg, der einzuschlagen war, um eine gesunde und für alle späteren Zeiten brauchbare Grundlage zu ermöglichen. Doch damit war es nicht genug. Der erstarkenden Kunst gab die Kirche immer wieder neue Nahrung, unter ihrem Schutze gedieh sie zu einer Blüthe und Herrlichkeit, deren Werth ein unvergänglicher ist.

Die Aufgabe nämlich, welche die ersten christlichen Jahrhunderte zu leisten hatten, war, die Kunst des absoluten musikalischen Gedankens, der einstimmigen Melodie herauszubilden. Es ist kein Zufall, daß dies Ziel nicht im griechischen, sondern im lateinischen Christenthum erreicht wurde. Die von keiner Ahnung der Mehrstimmigkeit beeinflußte Phantasie des gesammten christlichen Volkes hat denn das Problem in einer klassischen Weise gelöst. Der Mann, der hier abschließend auftrat und der Mit- wie Nachwelt das Ideal der am Gebetsworte der Kirche entzündeten einstimmigen Melodie übergab, ist der hl. Gregor, seine Kunst sind die gregorianischen Gesänge. Hier ist alles enthalten, was der christliche Geist in mehr als einem halben Jahrtausend geschaffen, in einer wunderbaren Ordnung und Einheitlichkeit, deren wir uns jetzt erst allmälig wieder bewußt werden. Die wenig gekannten Melodien des hl. Gregor, welche die fromme Legende der directen Inspiration von oben zuschrieb, offenbaren in Anbetracht der bescheidenen Mittel, die zur Anwendung kommen, einen geradezu wunderbaren Reichthum an musikalischen Gedanken, wie an rhythmischen Bildungen, ein feines Gefühl für die Anforderungen des mit Musik zu umkleidenden Textes, namentlich aber eine unvergleichliche Kunst der Gliederung und Composition. Im organischen, alle Glieder auf einander beziehenden und abrundenden Aufbau eines Ganzen leisten sie so Staunenswerthes, daß derjenige, der infolge längerer intimer historischer Studien jenen Kunstwerken die rechte Urtheilsbasis, die einstimmige Musikauffassung, entgegenzubringen im Stande ist, sich dem Gedanken nicht entziehen kann, daß hier das Ideal der absolut einstimmigen Gesangsmelodie erreicht ist. Der musikalische Werth der gregorianischen Kunst ist in der That nicht geringer, als ihr liturgischer.

Die so gelegte Grundlage war vortrefflich. Als die gesammte lateinische Christenheit dieselbe in sich aufgenommen hatte, war

überall der Boden befruchtet für eine vernunftgemäße Weiterentwickelung. Die neue Epoche, die der Mehrstimmigkeit, mußte darum nicht in dem Lande inaugurirt werden, welchem wir die genannte Kunst verdanken, Italien, sondern konnte überall erstehen. Es ist also nicht überraschend, daß die Polyphonie in der äußersten Nordwestecke Europa's, in England, gefunden wurde, zumal wenn man bedenkt, daß im 9. und 10. Jahrhundert gerade dort das kirchliche und wissenschaftliche Leben einen bewundernswürdigen Aufschwung nahm. Rasch verbreitete sich die Neuerung über alle Länder, so rasch und so mächtig, daß man lange über ihren Ursprung im Unklaren war. Die landläufige Meinung schreibt noch heute den Niederländern jenes Verdienst zu. Indessen haben die neueren Entdeckungen und Forschungen den Gang der Dinge außer Zweifel gestellt. In edlem Wettstreit haben dann alle Nationen, die sich überhaupt an der Entwickelung der abendländisch-christlichen Tonkunst betheiligten, die Niederländer, Franzosen, Deutschen und Italiener, die Mehrstimmigkeit ausgebildet. Als alle Elemente, die hier von Nutzen sein konnten, beisammen waren, übergossen die Italiener die bis dahin vorzugsweise nach der Seite der Technik gepflegte Polyphonie mit der ganzen Fülle der ihrer Kunst eigenen Anmuth und wieder erstand in Rom der Künstler, der abschließen sollte; alle anderen in Schatten stellend, führte Palestrina die Vocalpolyphonie ihrer höchsten Reinheit und Schönheit entgegen.

Auch diese Kunst gehört der Kirche. Sie gab den neuen Ideen die Möglichkeit der Entfaltung und Verbreitung; am Altare sollte alles erscheinen, was Gottes Ehre dienen und die Menschen zu ihm ziehen könnte. Und wenn in jugendlichem Ungestüm die Kunst die Würde des Heiligthums zu vergessen im Begriffe war, dann zog sie jene mit kräftiger Hand zu sich zurück, wie eine sorgsame Mutter das ungehorsame Kind, dem das elterliche Haus zu klein geworden. Die stetige Rücksicht auf die zu erfüllenden Aufgaben gereichte der Kunst zu großem Segen; hier lernte sie Maß halten und den Eigenwillen vergessen. Und bei keinem Meister tritt gerade dieser Zug so deutlich hervor, wie bei Palestrina, in dessen Werken erhabener Schwung, mystische Versenkung in das, was droben ist, höchster Wohllaut — und edles Maßhalten sich miteinander verbinden.

Im Jahre 1891 feierte die katholische Welt die Centenarfeier

Gregors des Großen; am 2. Februar dieses Jahres wurden es dreihundert Jahre, daß Palestrina in das Reich der ewigen Harmonien einzog.

Giovanni (Vorname) Pierluigi (Zuname) wird meist nach seinem Geburtsorte, dem kleinen, in der Nähe Roms gelegenen Städtchen Palestrina genannt, ein Gebrauch, den wir auch bei anderen Meistern antreffen, so bei Lodovico Grossi, der nach seinem Heimathsorte Viadana heißt. Ueber sein Geburtsjahr sind die Forscher noch nicht einig; die einen nehmen 1514, die anderen 1524—26 an; die Angaben in den Quellen schwanken, immerhin scheint das Jahr 1526 den Vorzug zu verdienen, für welches auch Haberl, der verdiente Palestrinaforscher, sich entschieden hat. Seine Jugendzeit, über welche wir keine glaubhaften Nachrichten besitzen, hat die Sage mit allerlei romantischen Geschichten ausgestattet. So erzählte man sich, seine armen Eltern hätten ihn häufig nach Rom geschickt, um die Erzeugnisse ihres Ackers zu verkaufen. Bei einer solchen Gelegenheit sei der Kapellmeister von S. Maria Maggiore auf den singend daher gehenden Knaben aufmerksam geworden, der ihm dermaßen gefiel, daß er ihn zu sich nahm und ihm musikalischen Unterricht gab. Dieser Bericht, der übrigens hundert Jahre nach Palestrina's Tode zuerst auftaucht, ist auch darum wenig wahrscheinlich, weil durch neuere Entdeckungen festgestellt ist, daß seine Eltern gar nicht so arme Leute waren, als man sie sich vorstellte, sondern ein hübsches Vermögen besaßen. Er brauchte nicht in Armuth und Dürftigkeit seine Jahre zu verbringen, im Gegentheil kam er verhältnißmäßig früh zu einer einträglichen Stellung. 1544, also — nimmt man mit Haberl 1526 als sein Geburtsjahr an — achtzehn Jahre alt, wurde er Kapellmeister an der Cathedrale seiner Vaterstadt und bezog bereits die Rente eines Canonikus. Drei Jahre später heirathete er eine ebenfalls wohlhabende Bürgerstochter aus Palestrina, Angela de Goris; ihrem Bunde entsprossen wenigstens drei Söhne, Angelo, Rudolfo und Igino. Es war keine geringe Beförderung, als Palestrina 1551 vom Papste Julius III. (der früher Bischof von Palestrina gewesen) zum Kapellmeister an der St. Peterskirche ernannt wurde. Ihm widmete Palestrina auch 1554 sein erstes gedrucktes Werk, einen Messenband, den er, wie aus der Dedication zu ersehen ist, kurz vorher componirt hatte. Der Entstehung nach älter scheinen

jedoch die 1555 gedruckten Madrigale (weltliche, meist erotische Lieder) zu sein, in denen wir demnach die ersten Arbeiten Palestrina's vor uns hätten. Mit der Ernennung zum Gesanglehrer an St. Peter begnügte sich die Fürsorge des Papstes Julius III. nicht, er setzte dessen Aufnahme unter das Collegium der päpstlichen Sänger durch. Julius III. starb schon 1555; sein Nachfolger Marcellus II. war Palestrina in gleicher Weise günstig, indeß starb auch er nach drei Wochen und Paul IV. bestieg den päpstlichen Thron. Dieser mochte von der Dispens, die Palestrina erhalten hatte, um als Mitglied in die päpstliche Kapelle treten zu können (statutengemäß sollten die Mitglieder sämmtlich unverheirathet sein) nichts wissen und Palestrina mußte mit zwei anderen, ebenfalls verheiratheten Sängern austreten. Glücklicher Weise fand er bald ein neues Unterkommen, er wurde Kapellmeister an San Giovanni im Lateran. Hier schuf Palestrina die „Improperien", eines der Werke, die seinen Ruhm fest begründeten. Die Wirkung derselben (1560 erste Aufführung) war eine so gewaltige, daß selbst Pius IV. eine Abschrift für die päpstliche Kapelle verlangte; seither werden sie bis zur Gegenwart alljährlich am Charfreitag aufgeführt. Palestrina glaubte mit Rücksicht auf genanntes Werk eine Erhöhung des nicht sonderlich großen Gehaltes beanspruchen zu dürfen; man willfuhr seiner Bitte aber nicht, so daß er eine andere Stellung vorzog, er wurde Kapellmeister an S. Maria Maggiore. Es muß ihm dieses Amt mehr gefallen haben, denn er bekleidete es bis 1571. In diesem Jahre nämlich starb Animuccia, Kapellmeister an der Peterskirche, Palestrina's Nachfolger in dem Amte an der päpstlichen Kapelle. Palestrina wurde von neuem angegangen, dies Amt zu übernehmen, welches er denn bis zu seinem Tode versah.

Die Beziehungen, in welche Palestrina zu dem Concil von Trient und den dort angeblich gefaßten Beschlüssen trat, sind stark übertrieben worden. Auf Grund sorgfältiger Neuforschung hat Haberl die Dinge richtig gestellt. Demnach liegt die Sache so, daß die **Missa Papae Marcelli**, welche nach der Tradition die Musik in der Kirche gerettet hätte, schon vor der Thronbesteigung des Cardinals Marcello Cervini (als Marcellus II.) fertig war. Von einem Auftrage an Palestrina, mehrere Messen zu componiren, um zu zeigen, daß in der Hand des rechten Mannes die Kunst der Poly-

phonie nicht nothwendiger Weise den Rechten des kirchlichen Textes nahe treten müsse, weiß die Geschichte nichts. Wahr bleibt jedoch die Thatsache, als deren legendenhafte Umbildung alle die Geschichten vom Concil von Trient und der Rettung der Kirchenmusik durch Palestrina anzusehen sind, daß im Vergleich zu seinen Vorgängern Palestrina das Ideal kirchlicher Kunst reiner erschaut hat. Er hat die Kunst, die in ihrem oft unliturgischen Benehmen sich fast nur um sich selbst kümmerte, von manchen unwürdigen Auswüchsen befreit. Die Mißbräuche wurden schon in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts lebhaft gefühlt. Es war zweifellos ungeziemend, weltliche, nicht immer unverfängliche Lieder dazu zu benützen, um darüber ganze Messen zu componiren. Eine übertriebene Vorliebe für complicirte contrapunktische Kunststücke verdunkelte oft das Verständniß der liturgischen Worte ꝛc. Gegen diese Verstöße, die in der unmäßigen Musikfreudigkeit der Renaissancezeit ihren tiefern Grund haben, wendete sich der ganz allgemein gehaltene Befehl des Concils, alles Weltliche, Lascive aus der Kirche zu verbannen. Die Cardinalscommission, die Palestrina aufgegeben haben soll, das Schlimmste zu verhüten, hat sich nach Haberl's Darlegung nur mit Verwaltungsmaßregeln für die päpstliche Kapelle abgegeben.

Ein schwerer Schlag war für Palestrina der Tod seiner Gattin, Juli 1580. Dieser Verlust erschütterte ihn tief; man erzählt, er habe sich vorgenommen, auf ihrem Grabe seine Muse zum letzten Mal erklingen zu lassen. Er scheint sich aber wieder getröstet zu haben, denn er vermählte sich bald darauf zum zweiten Mal. Auf seine künstlerische Thätigkeit blieb der Verlust nicht ohne Einfluß. In beredter Weise legt davon Zeugniß ab eine Sammlung von Motetten aus dem Jahre 1581, die ganz in Trauer und Klage getaucht sind. Aus dieser Zeit stammt auch seine Composition des hohen Liedes, eines seiner prächtigsten Werke, in dem eine Wärme und Gluth der Empfindung sich ausprägt, die man sonst nicht häufig bei ihm antrifft. Einen außerordentlichen Eindruck machte die allerdings wunderbare Messe »Assumpta est Maria«, die Sixtus V. den Ruf entlockt haben soll, sie könne nur von Palestrina herrühren. Berühmt wurden auch seine Lamentationen, die auf besondern Befehl des Papstes von nun an die bis dahin gesungene Composition des Carpentras ablösten. Noch in seinen letzten Jahren schuf Palestrina rüstig, ohne daß seine

Phantasie nachgelassen hätte. Das Vertrauen seiner Vorgesetzten, welches nunmehr ihn unablässig bekleidete, trug ihm auch den Auftrag Gregors XIII. ein, den gregorianischen Gesang in seiner ursprünglichen Form herzustellen. Er vollendete die Aufgabe nicht, wie sie denn auch sein Können überstieg. Offenbar besaß ein Künstler, bei dem eine jede Aeußerung der musikalischen Phantasie eine polyphone Form annahm, nicht das rechte Zeug dazu, eine Kunstgattung, die auf der Grundlage einstimmigen Musikdenkens sich erhebt, zu reformiren. Ebenso erging es ja später Seb. Bach, dem eine Messe von Palestrina erst Gefallen erregte, als er sie für Instrumente umgeschrieben hatte, von den „Bearbeitungen" Bach'scher Werke durch Rob. Franz nicht zu reden. Hervorragende Künstler pflegen das Maß von Entsagung nicht zu besitzen, welches nöthig ist, um anders gearteten Individualitäten gerecht zu werden. Palestrina starb am 2. Februar 1594, am Feste der hl. Jungfrau und Gottesmutter, deren Lob er so oft in Tönen verkündet hatte. Ein imposanter Zug geleitete seine irdischen Ueberreste zur Peterskirche, wo man sie vor dem Altare der Apostel Simon und Judas bestattete. Eine Platte vor demselben trägt die Inschrift: **Joannes Petroaloysius, musicae princeps.**

Einfach war Palestrina's Leben; über seinen Heimathsort und Rom ist er nicht hinausgekommen, Verhandlungen, ihn an den Hof der Gonzaga nach Mantua zu ziehen, zerschlugen sich, er blieb seit 1551 bis an sein Ende in Rom. Palestrina hat darin viel Aehnlichkeit mit Seb. Bach, der in seinem langen Leben Mitteldeutschland nur vorübergehend verließ, während sein großer Zeitgenosse Händel, ebenso wie der Palestrina's, Orlandus Lassus, fast ganz Europa zu sehen bekam. Händel's und Lassus' Werke athmen denn auch kosmopolitischen Geist.

Palestrina's Schöpfungen gehören ausschließlich der vocalen Musik an; sie war das Feld, welches er so reichlich bestellte. Die Instrumentalmusik hat keinen Theil an ihm. Auf allen Gebieten der Gesangskunst jedoch hat er gearbeitet. Als Jüngling und auch später versuchte er sich im Madrigal, der Form der weltlichen Vocalmusik; sein zweites Buch 1586 enthält auch Arbeiten, die seiner würdig sind. Zur Composition religiöser, mehr subjectiver Werke veranlaßten ihn seine Beziehungen zu Filippo Neri, dem Begründer der Congregazione dell' Oratorio, deren musikalische Lei-

tung er nach dem Tode des Giovanni Animuccia (1571) übernahm. Seine Hauptthätigkeit widmete er aber der Kirchenmusik.

Das schönste Denkmal für einen großen Künstler ist eine Gesammtausgabe seiner Werke. In ihnen lebt er weiter, so lange die Begeisterung für das Schöne nicht ausstirbt. Schon sein Biograph Baini hatte 1821 versucht, die nöthige Anzahl Subscribenten zu sammeln, um die Ausgabe von Palestrina's sämmtlichen Werken zu ermöglichen. Er hatte kein Glück; damals fehlte in der musikalischen Welt noch der historische Zug, der seit Mitte unseres Jahrhunderts schon so vieles Gute gethan und manches Schöne dem Staube der Vergessenheit entrissen hat. Erneute Verhandlungen Baini's mit der Verlagshandlung Breitkopf und Härtel hatten ebenfalls nicht den erwünschten Erfolg. In den sechziger Jahren griff die Verlagshandlung das Project wieder auf und diesmal sollte es gelingen. Nachdem zuerst Theodor de Witt und Espagne die Vorarbeiten geliefert, vermochte Haberl durch Gründung eines „Palestrina-Vereins" den Fortgang der Edition sicher zu stellen, und nunmehr — dreihundert Jahre nach des Künstlers Tod — liegt sein Werk offen vor Jedermann da. Ehre dem Manne, der durch rastlose Bemühung der Welt die ewig blühende Kunst Palestrina's wiedergegeben hat!

Zweiunddreißig Foliobände füllen seine Werke aus, ein unvergleichlicher Schatz kirchlicher Kunst ist hier aufgespeichert, die Frucht unverdrossenen Strebens eines hochbegnadigten Künstlers. Alle Formen damaliger Kirchenmusik handhabte er, keine war ihm fremd. Messen, Motetten, Hymnen, Litaneien, Lamentationen, Psalmen — allen von der Kirche verwendeten Texten hat er den Glanz seiner Töne umgossen und so Werke hergestellt, die im Stande sind, diejenigen, welche in der rechten Weise ihnen nahen, die Seligkeit der Anbetung kosten zu lassen.

Es ist eine eigenthümliche Thatsache, daß die Rehabilitation Palestrina's in Deutschland nicht von katholischer, sondern von protestantischer Seite ausging. Der romantische Zug, der durch das geistige Leben vieler edlen Männer in der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts ging, lenkte die Blicke wieder auf das vielgeschmähte Mittelalter, die schöne Zeit christlicher Glaubenseinheit. Auch die Kunst hatte sich dieser Bewegung zu erfreuen. In Berlin fingen würdige Künstler an, der Muse Palestrina's ihren Tribut zu

zollen. Namentlich hat die dortige Singakademie den Sinn für die Herrlichkeit seiner Vocalmusik verbreitet, sie führte auch mit Vorliebe Werke Palestrina's auf. Ja sogar der dortige protestantische Domchor erkannte in ihm das Ideal jeder Kirchenmusik und hat durch vollendete Aufführung vieler seiner Schöpfungen reinigend gewirkt. Was Palestrina für den edlen Eduard Grell, der bis 1876 Director der Singakademie war, bedeutete, dürfte bekannt sein; er schätzte in ihm den Künstler aller Künstler, und keiner hat es in unserer Zeit verstanden, sich in dessen Kunst so hineinzuleben, wie gerade Grell. Sein Schüler, der noch lebende Berliner Professor H. Bellermann, hat dann die theoretischen Grundlagen der klassischen Vocalmusik des 16. Jahrhunderts untersucht und in meisterhafter Form dargestellt. Sein „Contrapunkt" hat das Verständniß für die edle Vocalpolyphonie auf weitere Kreise übertragen. Viele Chorvereine und andere Institute besserer Art bringen ab und zu in ihrem Programm Chöre von Palestrina. — Von noch größerem Segen waren die Bemühungen edler Männer in Süddeutschland begleitet, welche, von feuriger Liebe für das Ideale beseelt, Palestrina in der katholischen Kirche den Platz allmälig zurückeroberten, der ihm gebührt. Heute ist Palestrina wirklich wieder Princeps musicae. Hier ist mit vielem Lob des Cäcilienvereins zu gedenken, der von Anfang an bahnbrechend und zielbewußt für ihn arbeitete und damit nicht nur der Kirchenmusik, sondern auch der allgemeinen musikalischen Bildung große Dienste leistete.

Das Urtheil über Palestrina's Werke und die darin vertretene Kunstanschauung bleibt sich gleich, ob man sie aus dem Gesichtspunkte der kirchlichen Musik oder dem allgemeinern ihres absolut musikalischen Werthes betrachtet.

Von der geistlichen, religiösen Musik verlangt man Erhabenheit und Unpersönlichkeit, für die kirchliche kommt noch dazu die stete Rücksichtnahme auf die Liturgie; ihr hat sich die Kunst anzupassen. Diesen drei Anforderungen wird Palestrina's Kunst in vollkommenster Weise gerecht. Alles an die Welt Erinnernde ist ihr fremd; die Kirche ist kein Theater oder Concertsaal; so hoch das Tremendum sacrificium über den irdischen Geschäften, ebenso hoch sollte die Kirchenmusik über der weltlichen stehen. Palestrina's Schöpfungen lassen in der That nichts verspüren von der Sinnlichkeit und

Weltlichkeit späterer Werke, die wirklich fast nur durch den Text sich von weltlicher Musik unterscheiden, sie athmen die Ruhe und Erdenentrücktheit, die den Christen in der Kirche ergreift. In dieser Richtung wirken schon die alten Tonarten, die dem modernen Dur und Moll gegenüber wie Offenbarungen aus einer fremden Welt erscheinen; sie heben den Menschen aus der ihn umgebenden musikalischen Atmosphäre heraus und lassen ihn ein Ziel ahnen, welches hier auf Erden nicht zu erreichen ist. Ebenso ist die mittelalterliche Polyphonie, vor allem ihre höchste Spitze, Palestrina's Kunst, allem Individualismus, aller übermäßigen Betonung subjectiver Auffassung abhold. Später wurde es ja anders. Da sagt uns dieser und jener, was er gerade bei den kirchlichen Texten sich Besonderes und Eigenes denkt; er läßt seine Phantasie durch die Worte der Kirche in Schwingung versetzen und was sich so einstellt, ist sein eigenstes Eigenthum. Anders will es die Kirche; wenn sie der Musik die Ehre erweist, im Dienste des Allerhöchsten mitzuwirken, so hat sie das Recht, zu verlangen, daß sie ihren Geist in sich aufnehme. Im Gotteshause schwindet die Persönlichkeit, da ist der eine nicht mehr wie der andere, ein Sünder. Für die Musik ergibt sich daraus, daß sie innerhalb eines Kreises allgemeiner Empfindung sich bewegen soll, wo sie immer noch Raum genug hat, sich mannigfaltig und künstlerisch zu entfalten. Keine Schreibart ist in dieser Hinsicht der gebundenen vorzuziehen, die in sich selber gewissermaßen den Proceß der Zurückhaltung und Entsagung darstellt. Die Rücksicht auf das musikalische Ganze zwingt hier zur Einkehr und Selbstbesinnung. Was endlich die liturgischen Vorzüge jener Werke anbetrifft, so braucht man darüber nicht viel zu reden, sie sind evident. Fast könnte man sagen, sie seien in der Kirche entstanden. Projicirt man die kirchlichen Gebetsworte in die Kunst hinein, daß sie ausdeute auf eine vollkommene Art, was die Sprache zu gering ist auszudrücken, so hat man Palestrina's Schöpfungen.

Für den profanen Musiker hat Palestrina's Kunstrichtung noch eine eminent pädagogische Bedeutung. Die Reinheit seines Stiles, der nur Verhältnisse der menschlichen Stimme berücksichtigt, alles Instrumentale ausschließt (anders also als Bach, Händel und die späteren Tonheroen), hat manche Lehrer veranlaßt, den praktischen Studien in der musikalischen Composition die Technik Palestrina's, den alten strengen Vocalsatz, zu Grunde zu legen, und

mit Recht. Denn es ist nicht schwer einzusehen, daß alle gesunde musikalische Erziehung nicht mit dem Klavierspiel, sondern mit dem Gesang beginnen sollte. Abgesehen davon, daß die Beschäftigung auch mit dem bestgestimmten Instrument systematisch dem Ohr die Fähigkeit, reine Tonverhältnisse aufzufassen, raubt, steht der Gesang ästhetisch viel höher, als jegliche Instrumentalmusik. Wer eine ordentliche Schule im strengen Vocalsatz durchgemacht hat, für den bietet alles Weitere wenig Schwierigkeit, andererseits rächt sich der Mangel gründlicher, strenger contrapunktischer Studien beim angehenden Componisten schwer. Seine höchste klassische Ausbildung hat aber der mehrstimmige Acapellastil im 16. Jahrhundert erfahren; darum sind die Schöpfungen jener Zeit noch heute ein vortreffliches Muster für alle, die eine gesunde, natürliche Richtung in der Musik verfolgen.

In seinem Geburtsort wird man dem Künstler ein Denkmal setzen — aus Stein. Herrlicher und seinem Werke angemessener ist jedoch die Werthschätzung der musikalisch Gebildeten, und für diese ist durch Haberl's Arbeit das Wichtigste gethan. Es ist eine gewaltige Sprache, welche seine nunmehr allen zugänglichen Schöpfungen zu uns reden; sie erzählen uns von der entschwundenen Zeit, wo es der höchste Triumph für den Künstler war, dem Ewigen Lob und Preis singen zu dürfen. Sie sind aber auch ein ernster Ruf für alle Zeit, dort zur Schule zu gehen, wo alle Kunst sich am wohlsten fühlt, zur Kirche.

XXI.

Literatur.

Enchiridion Theologiae dogmaticae generalis. Auctore Dr. *Egger*, Ecclesiae Cathedralis Brixinensis Scholastico ac Seminarii Clericalis Rectore. Brixinae, typis et sumptibus Wegerianis. 1893. p. 644. *M.* 7.20.

Vorstehendes Enchiridion der General-Dogmatik tritt dem früheren Werke desselben Verfassers[1]) ebenbürtig zur Seite. In

1) Enchiridion Theologiae dogmaticae *specialis*, editio altera. Brixinae 1890. Die dritte Auflage befindet sich bereits unter der Presse.

fließendem, klarem, elegantem, jedoch von aller geschraubten Classicität reinem Latein geschrieben, zeichnet es sich in formeller Hinsicht im Allgemeinen aus durch übersichtliche Gliederung und Anordnung des Stoffes, klare und bündige Erklärung und Begründung der Thesen, mit Ausschluß jeglichen Uebermaßes in Verwerthung der Patristik. So eignet es sich vortrefflich als Leitfaden beim theologischen Unterrichte. Nur hätte, wie uns scheint, der Uebersichtlichkeit da und dort noch etwas mehr Rechnung getragen werden sollen, insbesondere hinsichtlich der Druckform. Der Druck, obgleich an sich schön, läßt dennoch die einzelnen Punkte bei längeren Erörterungen für das Auge zu wenig hervortreten. Cursiv- oder Sperrschrift für gewisse Stich- und Aufzählungsworte (wie primo, praeterea, denique, die häufig vorkommen) hätte nicht geschadet. Das Druckbild wäre dadurch vielleicht weniger schön und etwas unruhig, aber für einen Leitfaden zweckentsprechender geworden.

Inhaltlich behandelt das Buch jene Fragen, welche gegenwärtg fast allgemein in Lehrbüchern der Fundamental-Dogmatik besprochen werden, mit Einschluß der Apologetik und der Lehre von der Kirche; und zwar — was ein besonderer Vorzug des Buches ist — alles im engsten Anschlusse an die Entscheidungen und Berathungen des Vaticanischen Concils, das der Verfasser nach dem Vorgange anderer „das Concil der Fundamental-Theologie" nennt[1]). — Was die Apologetik anbelangt, so wünschten wir freilich, daß dieselbe ein für allemal aus der Theologie, in specie der Dogmatik verbannt würde und daß die Fundamental-Theologie inhaltlich mit der „theologischen Erkenntnißlehre" sich decke (wie bei Scheeben). Die Dogmatik (auch die fundamentale), will sie nicht in eine philosophische Disciplin degeneriren, hat alle ihre Aufstellungen vom Standpunkte des Glaubens aus zu betrachten und zu begründen; der rein rationelle Standpunkt constituirt einfach eine Religionsphilosophie. Will man aber einmal, der herkömmlichen Manier

---

1) Der Verf. sagt in dieser Beziehung: Nihil antiquius nobis fuit, quam ut documenta synodalia in „Collectione Lacensi" a Presbyteris S. J. quasi in quoddam promptuarium congesta iterum iterumque perlegeremus; nihil opportunius occurrit, quam ut ex „relationibus" deputatorum commissionis fidei, maxime ex relationibus quondam episcopi nostri Vincentii Gasser, nec non ex „adnotationibus" Theologorum optima quaeque in nostrum usum converteremus (Praefatio).

Rechnung tragend, die Apologetik, d. h. die concrete Anwendung der Offenbarungskriterien in die Fundamental-Dogmatik aufnehmen, so kann kaum eine bessere Methode eingeschlagen werden, als die Egger'sche[1]). Wo immer es angeht, sucht der Verf. seine Thesen nicht bloß philosophice, sondern auch theologice zu beweisen. Das ist die einzig richtige Behandlung der Apologetik in einer Dogmatik. Der Einwand eines fehlerhaften Cirkels ist für jeden unverfänglich, der schon etwas von logischen Untersuchungen gehört hat[2]). — Die drei Sectionen des ersten Tractates handeln über die Religion im Allgemeinen, die Möglichkeit, Nothwendigkeit und die Kriterien der übernatürlichen Religion, endlich über die Wahrheit der christlichen Religion. Was uns hier besonders gefällt, ist die weise Ausscheidung von Fragen, die theils in der Philosopie, theils in der speciellen Dogmatik, theils in der biblischen Einleitungswissenschaft zur Sprache kommen[3]). Was wir in dieser Be-

1) Von vornherein frägt der Verf. nach der ratio, qua tractanda est Theologia fundamentalis — und antwortet: Imprimis quidem theologicis, partim vero etiam philosophicis argumentis utendum esse. *Imprimis theologicis*, inquam, siquidem Theologia fundamentalis est pars Theologiae supernaturalis, quae est scientia fidei, demonstranda ex revelatione (p. 16, n. 22).

2) Egger erörtert dies weitläufiger p. 17 und schließt mit dem treffenden Worte: Theologia sibi ipsi testimonium reddit ac propria luce se signat argumentis theologicis; non quidem contra incredulum, qui est veluti Scepticus universalis in ordine supernaturali, sed pro fideli, qui homini sana ratione utenti ordinis naturalis aequiparatur. Uebrigens hätte diese Wahrheit auch p. 182 verwerthet und als dritter Grund angeführt werden sollen, um den landläufigen Einwand zu entkräften, es sei ein fehlerhafter Cirkel, die Schrift durch die Tradition und die Tradition durch die Schrift zu beweisen. Dasselbe gilt vom Beweise der Tradition aus der Tradition. Auch dieser Beweis ist theologisch durchaus zulässig, nicht bloß wenn die Tradition, als Beweisquelle, historisch aufgefaßt wird; nach dem Worte des Verf.: Theologia sibi ipsi testimonium reddit.

3) Durchaus berechtigt ist die Bemerkung: Non debemus intellectum candidati Theologiae in materia religionis ut tabulam rasam considerare, in qua nihil est scriptum; aut modo agendi Georgium Hermes imitari, qui auditoribus suis commendabat, ut ab absoluto dubio religioso studium theologicum auspicarent (p. 18). Der Beweis des Daseins Gottes, der Einfachheit, Geistigkeit, Unsterblichkeit der Seele, der Freiheit des mensch-

ziehung bei anderen Lehrbüchern auszusetzen hatten, das hat der Verf. verständniß- und einsichtsvoll vermieden. — Die Erörterungen des zweiten und dritten Tractates über die Tradition und die hl. Schrift sind sehr eingehend, insbesondere jene über die Inspiration und Interpretation der Bibel. — In der Lehre von der Kirche (vierter Tractat) hat uns besonders die scharfe Betonung der sichtbaren Seite derselben angesprochen und in Folge dessen die untergeordnete Bedeutung, die der Unterscheidung von corpus und anima Ecclesiae beigelegt wird. Diese Unterscheidung ist gewiß berechtigt, was auch Egger zugibt, aber dieselbe wurde in neuerer Zeit so urgirt und in so absurder Weise in der Lehre von der causa materialis Ecclesiae verwendet[1]), daß man sich wirklich freuen muß, wenn Egger in einer besonderen Theil-These (Haec comparatio rite intelligi, nec nimis urgeri debet) dagegen auftritt und in der Lehre von der Mitgliedschaft der Kirche keinen Gebrauch von der Unterscheidung macht. — Die Lehre vom Glaubensact und der Glaubenseinsicht (fünfter Tractat) schließt das treffliche Buch ab, dem der hochwürdigste Bischof von Brixen eine warme Empfehlung mit auf den Weg gegeben[2]).

Crefeld. P. Ildephons O. C.

---

lichen Willens u. s. w. gehört nicht in eine dogmatische Apologetik, denn diese wendet sich nicht an einen homo sylvestris, der aller religiösen Begriffe baar ist.

1) Man schnitt die Kirche in zwei Hälften (Leib und Seele) und fragte dann: wer gehört zum Leibe und wer gehört zur Seele der Kirche, als ob es zwei Kirchen gebe, und als ob einer Glied der Kirche sein könne, der bloß zum Leibe oder bloß zur Seele derselben gehört.

2) Enchiridion Th. dogmaticae generalis auctore Dr. Egger concinnatum iisdem prorsus dotibus praeclaris excellit, quibus ejusdem auctoris Ench. Theolog. dogm. specialis insignitur. Doctrina in eo proposita omnino consona est orthodoxae fidei decretis et menti sanctae Ecclesiae. Singularis vero hujus libri praerogativa in eo est, quod auctor in omnibus, quae huc spectant, presso pede Concilium Vaticanum sequitur. Haud minori laude digna est ratio, qua materia substrata dividitur, enucleatur, exponitur. Stylus tam brevitate quam perspicuitate commendatur. Proinde dictam lucubrationem non solum prelo sed et commendatione dignam censemus, sperantes, fore ut tam pro scholis quam pro studio privato optime inserviat.

De effectibus sacramenti extremae unctionis. Dissertatio historico-dogmatica, auct. Dr. *Ign. Schmitz.* Freiburg, Herder 1893. 86 S. ℳ 1.50.

Wie schon der Titel sagt, ist die Methode bei Behandlung des vorwürfigen Stoffes die dogmen-historische. Besonderes Lob verdient, daß in der ersten oder patristischen Periode neben den Vätern und Kirchenschriftstellern auch die liturgischen Bücher eingehende Berücksichtigung fanden. Im Uebrigen bietet die Abhandlung nichts, was als neu oder als weniger bekannt bezeichnet werden könnte. In der zweiten und dritten Periode, d. h. in der Früh- und Spätscholastik dreht sich die Untersuchung besonders um die Fragen: Welches ist die erste oder eigentlichste Wirkung der Krankenölung; in welchem Sinne ist diesem Sacramente die Nachlassung läßlicher und schwerer Sünden zuzuschreiben; was hat man unter den vielgenannten reliquiae peccatorum zu verstehen? Aus der fleißigen und wohlgeordneten Arbeit wird ersichtlich, daß die Theologen in Beantwortung dieser Fragen wenigstens dem Wortlaute nach nicht wenig von einander abweichen. Dabei fehlt es nicht an gewichtigen Stimmen, die offen zu verstehen geben, die diesbezüglichen Abweichungen bezögen sich mehr auf den sprachlichen Ausdruck als auf die Sache selbst, oder sie wären wenigstens nicht von großem Belang. (Vgl. S. 69.) Wir können diesen Stimmen nicht ganz Unrecht geben.

Brixen. Dr. Franz Schmid.

Katholisches Kirchenrecht. Von Franz Heiner, Doctor der Theologie und des canonischen Rechtes, o. ö. Professor des Kirchenrechtes an der theologischen Facultät der Universität Freiburg i. Br. Zweiter Band: Die Regierung der Kirche. (Wissenschaftliche Handbibliothek. I. Reihe. Theolog. Lehrbücher VI.) Paderborn, Ferdinand Schöningh 1894. 8⁰. IX, 438 S. ℳ 4.

Den ersten Band habe ich im Katholik 1893, II, 279 zur Anzeige gebracht und mich dabei eingehend über Plan und Ausführung des Werkes verbreitet. Jetzt liegt auch schon der zweite Band der sehr schätzbaren Leistung vor, welcher mit der Regierung der Kirche befaßt ist. Derselbe behandelt in fünf Theilen die Verwaltung 1) der kirchlichen Gerichtsbarkeit, 2) der kirchlichen Aemter oder Beneficien, 3) der Lehre, der Gnadenmittel und des

Cultus, 4) der kirchlichen Vereine und 5) des Kirchenvermögens. In der Angabe der Literatur hat H. sich mehr als billig enge Grenzen gezogen, die stets wiederkehrenden Hinweise auf andere Lehrbücher des Kirchenrechtes wären bei einer neuen Auflage einzuschränken. So vermißt man ungern in der Literatur über das Kirchenvermögen die beiden Commentare von Professor Hermes in Köln und Oberlandesgerichtsrath von Schilgen in Hamm. Auch die geschichtlichen Einleitungen zu den einzelnen Partien sind sehr knapp ausgefallen. Um so bereitwilliger ist anzuerkennen, daß der rechtskundige Verfasser, ein Schüler des verlebten Professors De Angelis am Collegium zum hl. Apollinaris in Rom, sich bemühte, die Rechtsbegriffe scharf abzugrenzen und klar zu begründen. Wenn S. 17 von päpstlichen Gerichten als dritten Instanzen „im Lande" die Rede ist, dann lag es nahe, den Satz durch einige Beispiele zu bekräftigen. So ist Köln dritte Instanz für Freiburg. Das gegenwärtig immer mehr sich Bahn brechende summarische Disciplinarverfahren gegen Cleriker auf Grund der päpstlichen Instruction vom 11. Juni 1880 wird eingehend dargelegt. Allerdings verlangt dieselbe auch fernerhin Anwendung des gemeinrechtlichen ordentlichen Verfahrens, wo das möglich ist. Indeß werden nicht viele Bischöfe heute in der Lage sein, zu behaupten, daß solche Fälle angesichts der modernen kirchenpolitischen Gesetzgebungen wirklich eintreten. H. verfehlt nicht, die letzteren, namentlich soweit Deutschland in Betracht kommt, in ihren Hauptzügen darzulegen. Die Lehre von den Censuren, über welche wir Heiner eine schätzenswerthe Monographie verdanken, ist sehr gründlich bearbeitet und die neuesten Entscheidungen des hl. Stuhles über die Studentenmensuren beigefügt. Auch die Bestimmungen des deutschen Strafgesetzbuches, sofern es der Religion noch Schutz gewährt, werden regelmäßig angeführt. Bei der kurzen geschichtlichen Erörterung über die Stellung des Papstes zur Errichtung der Bisthümer weicht der Verf. von der heute mancherorts herumgeisternden Theorie von der Berufung der älteren Concilien als Ausfluß kaiserlicher oder königlicher Rechte ab (129). In beiden Punkten hat der Primat eben eine Entwickelung durchgemacht, aber eine solche, die sich deutlich verfolgen läßt und zu keiner Zeit unbezeugt geblieben ist. Die S. 146 auftretende scharfe Verurtheilung der widerruflichen Besetzung der Pfarreien (Succursalpfarrer) erlaube

ich mir zu beanstanden. Es hat, wie in den rheinischen Diöcesen, Zeitumstände gegeben, unter welchen der apostolische Stuhl diese Einrichtung glaubte dulden zu sollen. Mit Bezug auf die Nomination zu bischöflichen Stühlen durch die Staatsgewalt auf Grund des Patronates bemerke ich, daß im Jahre 1893 die italienische Regierung einen Streit mit Leo XIII. bezüglich der Besetzung des Patriarchensitzes von Venedig mit großem Unrecht heraufbeschworen. Während der Advokat Rinaldi für die Regierung eintrat, die sogar im Widerspruch mit einem Gutachten des italienischen Staatsrathes das Vorschlagsrecht für Venedig beanspruchte, erschien zu Gunsten des Papstes: M. Brandi S. J., Del regio Patronato sulla chiesa patriarcale di Venezia. In gründlicher Darstellung werden hier die verschiedenen Arten des Patronates auseinandergehalten und gezeigt, daß Venedig zu freier Verfügung des Papstes steht. Daß in den deutschen Dom- und Stiftskirchen das Institut der Distributiones quotidianae allgemein fehle (S. 190), ist unrichtig. In Köln und Aachen besteht dasselbe in voller Wirksamkeit. Die S. 291 gewählte Cassificirung macht den Eindruck, als ob der Verf. annehme, daß die Benedictina auf die Kölnische Kirchenprovinz, sowie Limburg und Ermland ausgedehnt worden (S. 291). Das ist ein Irrthum. Pius VIII. und Pius IX. haben lediglich die künftig zu schließenden Mischehen von der Beobachtung der tridentinischen Form befreit. Auch erging die Erklärung für Limburg nicht am 15. März 1841, sondern an dem nämlichen Datum 1854. In der Theorie vom Eigenthümer des Kirchengutes bekennt Heiner sich zur Gesammtkirchentheorie. Die Gesammtkirche ist Eigenthümerin, dem einzelnen kirchlichen Institut kommt die Nutznießung zu. In letzter Instanz fällt diese Anschauung mit dem von Heiner abgelehnten Satz: der Papst ist Eigenthümer des Kirchengutes, zusammen. Die schöne canonistische Leistung, deren Gebrauch durch ein Register erleichtert wird, wollen wir hiermit warm empfehlen.

Aachen. A. Bellesheim.

---

1. **The Blessed Virgin** in the Fathers of the first six centuries. By *Thomas Livius* M. A., Priest of the congregation of the most holy Redeemer. With a Preface by His Eminence the Cardinal Archbishop of Westminster. London 1893. gr. 8⁰. pp. XXVII u. 481. 12 sh.

2. **Mary in the Epistles**; or, The implicit teaching of the Apostles concerning the Blessed Virgin contained in their writings. Illustrated from the Fathers and other authors with introductory chapters by the Rev. *T. Livius* C. SS. R. London 1891. kl. 8⁰. pp. VIII u. 291. 5 sh.

1. Es ist ein entschiedenes Verdienst der englischen Redemptoristen, die besten neueren Werke über die Verehrung der Mutter Gottes in englischer Sprache veröffentlicht zu haben. Während T. E. Bridgett im Jahre 1875 in einem vortrefflichen Buche erzählte, wie England den Ehrentitel „Unser lieben Frau Witthum" (Our Lady's Dowry) erhielt und verlor, hat Livius in dem oben an erster Stelle genannten Buche die Verehrung der Gottesmutter in den Väterschriften der ersten sechs Jahrhunderte wissenschaftlich dargethan. Das Werk erschien zur rechten Zeit. Die Vorrede ist nämlich vom Feste der Apostelfürsten Peter und Paulus im Jahre 1893 datirt. An demselben Tage ist aber England in feierlichster Weise von den Bischöfen von Neuem der Mutter Gottes (und dem hl. Petrus) geweiht worden. Das Werk enthält eine ausführliche, genaue und unparteiische Darlegung der Lehre der Väter der sechs ersten christlichen Jahrhunderte über die Mutter Gottes und der ihr in jener Zeit gezollten Verehrung. Im Einzelnen werden behandelt die patristische Lehre von Maria als der zweiten Eva — die Mutter Gottes nach der Schrifterklärung der Väter — die Würde, Heiligkeit und Sündlosigkeit Mariens — die hl. Jungfrau und die Kirche — Fürbitte und Anrufung — Beispiele von der Anrufung der Mutter Gottes und der Heiligen und von den durch deren Fürbitte erlangten Wundern — die Himmelfahrt Mariens — Erbauliches über die Stellung der allerseligsten Jungfrau im christlichen Leben und als unsere geistige Mutter — Hymnen des hl. Ephräm (nach Lamy's Ausgabe der Opera S. Ephraemi adhuc inedita. 3 Bände. 4⁰. Mecheln 1882—1892) — andere Hymnen und Gedichte von Prudentius u. a. — eine äthiopische Hymne, welche J. M. Rodwell zuerst veröffentlichte und die schon

in der Aprilnummer der Dublin Review vom Jahre 1868 wiedergegeben ist.

Recht passend wird zur Erklärung des Umstandes, daß in den Väterschriften manches nur dunkel angedeutet ist und einzelne Punkte der Mariologie gewissermaßen nur keimartig darin vorhanden sind, eine Einleitung (S. 1—35) über die Lehrentwickelung der Kirche und deren Ursachen vorausgeschickt. Im Anschlusse an ein älteres Werk von Morris erklärt Livius S. 167 Luc. 2, 50 dahin, daß Maria Jesum tadelte, ohne aber sein Benehmen für etwas Unrechtes zu halten, um so ihre Autorität über den Knaben Jesus öffentlich zum Ausdrucke zu bringen. Sie hätte das Geheimniß der Menschwerdung einstweilen verborgen halten und den Schein einer gewöhnlichen Frau aufrecht erhalten müssen.

Der Hauptwerth des Werkes besteht in den zahlreichen und ausführlichen Citaten der Väterstellen. Dieselben werden in genauer englischer Uebersetzung mitgetheilt und ihnen orientirende und erklärende Bemerkungen des Verfassers vor- oder nachgeschickt, die nur selten einen größeren Umfang haben. Ist durch diese Methode das Buch etwas monoton geworden, so ist dafür der Gesammteindruck um so unmittelbarer. Es ist der, daß die Väter der sechs ersten christlichen Jahrhunderte die Mutter Gottes ebenso hochschätzten, wie es die Katholiken aller folgenden Zeiten gethan haben, und daß alles, was die Kirche zu irgend einer Zeit hinsichtlich der Privilegien der Mutter Gottes und der ihr schuldigen Ehrenbezeugungen definirt oder gutgeheißen hat, im Wesentlichen und wenigstens dem Keime nach in den Schriften der morgen- und abendländischen Väter, von Justinus bis Gregor d. Gr., enthalten ist (Preface p. XX).

Das Buch wird sicher in England gut wirken. Den Katholiken muß es in der Verehrung der Mutter Gottes, die er mit den Vätern und Gläubigen der ersten Jahrhunderte theilt, kräftigen und stärken. Bei den Anglikanern aber, die noch immer eifrig das Studium der Väter, welches einst Newman und andere wieder zur Kirche brachte, betreiben, wird es gewiß manches Vorurtheil zerstreuen. Bei uns fehlt es allerdings nicht an vortrefflichen Werken über die Mutter Gottes, trotzdem behält das Buch von Livius auch neben diesen seinen eigenthümlichen Werth als eine reiche Fundgrube von Väterzeugnissen über die Verehrung der Mutter

Gottes. Die Benutzung wird durch die ausführlichen Register erleichtert. Somit sei dieses Werk bestens empfohlen.

2. Die an zweiter Stelle genannte Schrift hat mehr einen erbaulichen als wissenschaftlichen Charakter. Denn die darin mitgetheilten zahlreichen Stellen aus den Vätern und kirchlichen Schriftstellern über Texte der Briefe der Apostel sind fast ausschließlich keine Erklärungen des Literalsinnes, sondern bloß fromme Anwendungen auf die Gottesmutter. Es kann das auch kaum anders sein, da Maria nur an einer einzigen Stelle (Gal. 4, 4) ausdrücklich erwähnt ist, und die Apostel zunächst die ganze Aufmerksamkeit auf Christus hinlenken und erst seine göttliche Herrlichkeit erweisen mußten, ehe von der hieraus fließenden Herrlichkeit seiner Mutter gesprochen werden konnte. Ueberdies hatten die Apostel, welche zu Lebzeiten Mariens schrieben, die Demuth der allerseligsten Jungfrau zu schonen. Auch Livius hebt, wenn gleich nicht den letzten, so doch manchen andern Grund des Stillschweigens der apostolischen Briefe über die Mutter Gottes in den ersten einleitenden Kapiteln (S. 3—97) hervor, so z. B. den Charakter der Briefe als Gelegenheitsschriften, die Gefahr, daß die eben erst bekehrten Heidenchristen die Verehrung der Jungfrau mißverstehen könnten u. a. Er glaubt aber doch, daß immerhin eine beträchtliche Summe von Lehräußerungen über Maria implicite in den Briefen enthalten sei. Allerdings kann man von vornherein zugeben, daß die Apostel eine ausdrückliche Kenntniß der allerseligsten Jungfrau, insoweit als dieselbe für das volle und richtige Verständniß der Lehre über Jesus Christus nöthig war, in ihren Briefen vorausgesetzt haben und in diesem Sinne die betreffende Lehre von der Mutter Gottes implicite in jenen Schriften enthalten ist (S. 83). Auch die weitere Bemerkung von Livius, daß, was immer darin von der Würde und den Privilegien und Gnaden der Gläubigen oder zum Lobe der christlichen Heiligkeit und der christlichen Tugenden und Verdienste überhaupt gesagt werde, in besonderer Weise von Maria gelte (S. 85), ist richtig. Allein es ist natürlich eine andere Frage, ob und inwieweit die Apostel beim Niederschreiben derartiger Bemerkungen ausdrücklich an die Mutter Gottes gedacht haben. Wohl wissen wir aus der constanten und allgemeinen Ueberlieferung der Kirche, daß, abgesehen von manchen Stellen des Alten Testamentes, namentlich der Weisheitsbücher, eine Stelle wie Apok.

12, 1 ff. über das mit der Sonne bekleidete Weib, mit dem Monde unter den Füßen und einer Krone von zwölf Sternen auf dem Haupte, sich zwar direct auf die Kirche bezieht, aber die Züge des Bildes von Maria, die als Urbild der Kirche gedacht ist, entlehnt sind (vgl. Livius l. c. p. 265 ff.; Scheeben, Dogmat. Bd. III, n. 1531). Aber die Ueberlieferung läßt uns hinsichtlich der mariologischen Bedeutung sehr vieler von Livius mitgetheilten Stellen, allein aus dem Römerbrief werden 42 Stellen besprochen, zumal wenn wir von der gelegentlichen Anwendung derselben auf Maria per modum accommodationis absehen, im Stich. Die Bibelstellen werden in englischer Uebersetzung angeführt und daran Citate aus den Vätern oder ascetischen Schriftstellern oder Bemerkungen des Verfassers geknüpft, die nur selten, so z. B. zu Ephes. 3, 1—5, 12—21, etwas ausführlicher sind. J. F.

Institutiones Theodiceae sive Theologiae naturalis secundum praecepta S. Thomae Aquinatis ad usum scholasticum accommodavit *Josephus Hontheim* S. J. Friburgi Brisgoviae, Sumptibus Herder, 1893. pp. X, 831. ℳ 8.

Bekanntlich haben die Priester der Gesellschaft Jesu in dem ehemaligen Collegium zu Maria Laach es unternommen, unter dem Titel: »Philosophia Lacensis« eine ausführliche und eingehende Bearbeitung aller Theile der Philosophie nach thomistischen Grundsätzen herauszugeben, und zwar in lateinischer Sprache, da das Werk einen internationalen Charakter haben und nicht bloß für Deutschland, sondern auch für außerdeutsche Länder bestimmt sein soll. Daß ein solches groß und weit angelegtes Werk als eine höchst schätzenswerthe Bereicherung unserer philosophischen Literatur zu betrachten sei, darüber herrscht allgemeine Uebereinstimmung. Angesichts der vielen und großen Irrthümer, welche heutzutage unter der Firma der „Philosophie" verbreitet werden, sowie angesichts der Begriffsverwirrung, welche auf philosophischem Gebiete herrscht, kann es ja nur höchst willkommen sein, wenn die soliden Principien und Lehrsätze der christlichen Philosophie in einer den gegenwärtigen wissenschaftlichen Bedürfnissen entsprechenden Weise wieder an's Licht gezogen und in eingehender, ausführlicher Darstellung der wissenschaftlichen Welt vor Augen gelegt werden.

Bisher sind erschienen die Institutiones philosophiae naturalis von T. Pesch; der erste Theil der Institutiones juris naturalis von Th. Mayer; die Institutiones logicales in drei Bänden von T. Pesch; und nun liegen vor die oben genannten Institutiones Theodicaeae sive Theologiae naturalis von J. Hontheim.

Was nun diese Institutiones Theodicaeae sive Theologiae naturalis, die wir auf Wunsch der Redaction hiemit im ‚Katholik‘ zur Anzeige bringen, im Besonderen betrifft, so hätten wir wohl gewünscht, daß der Verfasser mit dem alten Titel: »Theologia naturalis« allein sich begnügt hätte; denn das Wort „Theodicee“ drückt ja doch, wie der Verfasser selbst zugesteht, nicht alles aus, was unter diesen Theil der Philosophie zu subsumiren ist. Der Inhalt des Buches wird in 30 Kapitel zerlegt, die zu einander coordinirt sich verhalten. Auch hier hätten wir gewünscht, daß diese 30 Kapitel je nach der Beschaffenheit ihres Inhaltes wiederum unter einige höhere und weitere Titelcategorien subsumirt worden wären. Die Uebersichtlichkeit, auf die es doch bei einem Werke von 831 Seiten in groß Octav sehr viel ankommt, hätte dadurch sicher gewonnen, wenn die Kapitel unter einige wenige, höhere Titel gruppirt worden wären.

Doch das sind nur formale Bedenken. Inhaltlich erörtert der Verfasser alle Fragen, welche in die natürliche Theologie einschlagen oder damit im Zusammenhange stehen. Auf rund 300 Seiten handelt er von der Existenz Gottes; es folgt dann die Lehre von der metaphysischen Wesenheit, von der Vollkommenheit, von der Unendlichkeit, der Einfachheit und Einheit Gottes. Darauf sind 126 Seiten der Widerlegung des Atheismus und Pantheismus gewidmet. Daran schließt sich die Lehre von den transcendentalen Eigenschaften, von der Ewigkeit und von der Unermeßlichkeit Gottes. Beinahe 100 Seiten sind darnach der Abhandlung über den göttlichen Intellect und über das göttliche Wissen zugetheilt. Hierauf folgt die Lehre von dem göttlichen Willen, von der Freiheit und von der Macht, sowie von den moralischen Eigenschaften Gottes. Das Ganze schließt endlich ab mit den Abhandlungen über die innere Möglichkeit der Dinge, insofern sie in Gott gründet, über die Schöpfung und Erhaltung der Dinge, sowie über den Concursus Dei und endlich über die Vorsehung.

Wenn man diese einzelnen Abhandlungen liest, so muß man

sagen, daß in dem Buche ein geradezu massenhaftes Material zusammengetragen und verarbeitet ist. Es ist kaum eine Frage, welche über diesen oder jenen Punkt in alter und neuer Zeit aufgeworfen worden ist, unberücksichtigt geblieben. Wenn es sich um die Feststellung des status quaestionis in einer Frage handelt, so sind die einschlägigen Begriffe stets genau bestimmt und ausgeschieden, so zwar, daß diese Ausscheidung nicht selten in's Minutiöse geht und fast lästig wird. Die Beweise sind zumeist eingehend und klar formulirt und häufen sich manchmal derart, daß deren Studium nahezu ermüdend wirkt. Ebenso sind die Einwürfe, welche gegen diese oder jene Position gemacht werden, sorgfältig registrirt und meist scharfsinnig widerlegt. In dieser Richtung dürfte an dem Buche wenig auszusetzen sein.

Dennoch aber können wir, wenn wir auf den massenhaften Stoff, welcher in dem Buche aufgehäuft und verarbeitet ist, reflectiren, ein Bedenken nicht unterdrücken. Der Verfasser zieht in die natürliche Theologie vielfach auch solche Fragen hinein, welche eigentlich doch nicht in die Theologie, sondern in andere Zweige der Philosophie gehören. So behandelt er z. B. in eigenen Artikeln den Ontologismus und Traditionalismus, was doch der Erkenntnißlehre zufällt, das Princip der Causalität, was doch wiederum Sache der Erkenntnißlehre und der Ontologie ist, die Laplace'sche Hypothese und den Darwinismus, welche doch die Naturphilosophie oder Cosmologie für sich in Anspruch nehmen muß u. s. w. Der Verfasser sagt zwar, daß er solche Fragen nur insoweit behandeln wolle, als selbe mit der Theologie sich berühren. Würde das überall eingehalten sein, so wäre dagegen nichts zu erinnern. Aber gerade darin, glauben wir, fehlt es. So nimmt z. B. die Abhandlung über den Darwinismus volle 37 Seiten für sich in Anspruch; es wird auf diesen 37 Seiten die darwinistische Hypothese nicht bloß eingehend dargelegt, sondern sie wird auch nach allen Seiten hin kritisch beleuchtet und widerlegt, nicht etwa bloß vom theologischen Gesichtspunkte aus, so daß man eine ziemlich erschöpfende Kritik der gedachten Hypothese vor sich hat. Und ähnlich verhält es sich mit den anderen derartigen Materien. Da nun jene philosophischen Disciplinen, in welche diese Fragen eigentlich gehören, es sich nicht nehmen lassen können und nicht nehmen lassen werden, selbe ebenso eingehend und umfassend zu behandeln, so kann es

nicht anders kommen, als daß das Gesammtwerk mit riesigen Wiederholungen durchwebt wird, die für's erste unnöthig sind, und für's zweite den Umfang des Gesammtwerkes ungebührlich steigern müssen. Aehnliches trifft zu, wenn der Verfasser in seiner Theologie beispielsweise den Materialismus vom ontologischen, kosmologischen, psychologischen, theologischen, ethischen und logischen Gesichtspunkte aus zu widerlegen unternimmt. Die Ontologie, Kosmologie, Psychologie, Ethik und Logik werden es sich nicht nehmen lassen, selbst von ihrem Standpunkte aus in die Widerlegung des Materialismus, soweit er das von ihnen zu behandelnde Object betrifft, einzutreten, und so müssen sich auch hier wieder mannigfache Wiederholungen ergeben. Ob solche fortgesetzte Wiederholungen für das Gesammtwerk gut und wünschenswerth seien, darüber kann man ja wohl verschiedener Ansicht sein.

Was übrigens die Doctrin betrifft, welche in dem vorliegenden Buche vorgetragen wird, so ist diese im Allgemeinen durchweg correkt. Der Verfasser schließt sich überall enge an die Lehre des hl. Thomas an und geht nur in einzelnen, untergeordneten Punkten davon ab. In Bezug auf die Auslegung und Erklärung streitiger Punkte in der Lehre des hl. Thomas hält er sich, wie nicht anders zu erwarten, durchgehends an jene Auffassung, wie sie traditionell in den Schulen der Jesuiten sich ausgestaltet hat, und vertheidigt selbe gegen die abweichende Auffassung anderer Schulen. So z. B. verwirft er, wo es sich um die Mitwirkung Gottes zur Thätigkeit der creatürlichen Wesen handelt, die Praemotio physica des Bannez und der Dominikanerschule, und erklärt diese Mitwirkung in Molinistischer Weise. Vielleicht wird es da nicht ausbleiben, daß er mit den Gegnern manches Sträußchen zu pflücken haben werde. Die Darstellung ist klar, durchsichtig und fließend.

Selbstverständlich fehlt es in einem so umfangreichen Werke auch nicht an Lehrpunkten, in Bezug auf welche man anderer Ansicht sein kann, als der Verfasser. Wir haben uns beim Durchlesen des Werkes manche solche Lehrpunkte notirt, können aber hier nicht auf alle derselben näher eingehen, weil uns das zu weit führen würde. Nur beispielsweise sei es uns gestattet, einiges hievon hervorzuheben.

Unter den Beweisen des Verfassers für Gottes Dasein figurirt

auch der sog. „entropologische“ Beweis. Dieser geht aus von der modernen physikalischen Hypothese der Umwandlung der Kraft, und setzt voraus, daß durch diese Umwandlung die Wärme im Weltraume immer mehr anwachse, während die anderen Energien fortschreitend sich mindern, so daß also zuletzt ein Zeitpunkt eintreten werde, in welchem alle Kräfte in Wärme aufgelöst und die Welt todt sein werde. Daraus schließt er, daß dieser Proceß einmal einen Anfang gehabt haben und daß daher ein supermundanes Wesen existiren müsse, welches diesen Proceß in Gang gesetzt habe — Gott. Es wäre uns wirklich lieber gewesen, wenn dieser Beweis weggeblieben wäre. Denn die Prämisse, von welcher er ausgeht, ist ja doch nur eine Hypothese, die bestritten werden kann und bestritten wird. Ein stringenter Beweis läßt sich daher unseres Erachtens hieraus keineswegs construiren.

Da, wo es sich um die transcendentalen Attribute Gottes handelt, spricht der Verfasser auch von der Wahrheit, Gutheit und Schönheit Gottes. Was nun zunächst die Wahrheit Gottes betrifft, so bezeichnet der Verfasser Gott auch als das »Summum verum morale«, weil er nicht lügen, nicht irren, nicht seine Verheißungen brechen könne. Diese Ausdrucksweise ist doch wahrlich sehr ungewöhnlich. Wenn gefragt wird, warum Gott nicht die Unwahrheit sagen, nicht irren, seine Verheißungen nicht brechen könne, so verweist doch Jedermann auf die absolute Wahrhaftigkeit, auf die Allwissenheit und Weisheit, sowie auf die Treue Gottes. Niemanden aber wird es in den Sinn kommen, auf Gott als das »Summum verum morale« zu recurriren. Aehnliches findet statt, wenn Gott von dem Verfasser auch als Summum bonum morale bezeichnet wird, weil er des Bösen unfähig sei. Das ist doch gewiß ausgedrückt durch das Attribut der absoluten Heiligkeit Gottes. Warum also solche ungewöhnliche und unverständliche Ausdrucksweise! Was endlich die Schönheit Gottes betrifft, so nimmt der Verfasser einfach die Jungmann'sche Schönheitstheorie herüber und belobt sie als eine sehr gelungene. Die schweren wissenschaftlichen Bedenken, die bereits gegen diese Theorie vorgebracht worden sind, werden ignorirt.

Doch wir wollen diese Kritik nicht weiter führen. Solche einzelne Bedenken können dem Werthe des Ganzen keinen Eintrag thun. Wir können das Werk nur auf's beste empfehlen.

Eine Bemerkung wollen wir zum Schlusse noch anfügen. Auf dem Titelblatte heißt es, daß das Werk »ad usum scholasticum« bestimmt sei. Das soll doch wohl heißen, daß das Werk zum Schulgebrauche dienen solle. Verhält es sich also, dann müssen wir doch wohl sagen, daß dieses nur cum grano salis verstanden werden dürfe. Für den Lehrer allerdings ist das Buch sehr geeignet. Für ihn ist selbes ein treffliches Repertorium, wenn er über irgend einen Lehrpunkt genau und eingehend sich informiren will. So wird es wohl auch gemeint sein. Als Handbuch für die Schüler, als Grundlage für ihre philosophischen Studien, wird es sich dagegen keineswegs eignen. Dazu ist es viel zu ausführlich und umfangreich. Auf unseren Schulen muß die Philosophie nach allen ihren Theilen und Verzweigungen in einem, wenn es gut geht, in zwei Jahren absolvirt sein, und während dieser Zeit haben die Schüler noch viele andere Fächer zu studiren. Da kann man ihnen doch nicht schon für einen Zweig der Philosophie ein so umfangreiches Lehrbuch (831 Seiten), in welchem ein so ungeheures Material verarbeitet ist, als Grundlage ihrer Studien in die Hand geben; sie würden dadurch ja förmlich erdrückt werden. Ein gründliches Studium der philosophischen Fächer würde dadurch für sie unmöglich. Man muß den philosophischen Lehrstoff kürzer und einfacher an sie heranbringen, wenn man sie vom Gymnasium her in die Gesammtphilosophie und in deren Verständniß einführen will. Später, wenn sie einmal philosophisch geschult sind, können sie dann immerhin solche größere Werke in den einzelnen philosophischen Disciplinen studiren zum Zwecke ihrer weiteren Ausbildung.

Wir glaubten, auch diesen pädagogischen Gesichtspunkt hervorheben zu sollen. Stöckl.

Logica. In usum scholarum. Auctore *Carolo Frick* S. J. Friburg. Herder 1893. gr. 8⁰. VIII et 296 p. *M.* 2.60.

Vorliegende Schrift bildet einen Band der Herder'schen Collection philosophischer, für den Schulgebrauch bestimmter Lehrbücher. So abfällig man heutzutage von gewisser Seite über den Nutzen philosophischer Studien und speciell logischer Untersuchungen urtheilen mag, so muß doch immer wieder betont werden, daß eine solide philosophische Durchbildung das nothwendige Fundament

alles gründlichen und sicheren Wissens ist. Unter den verschiedenen philosophischen Disciplinen ist es aber die Logik, die uns zeigt, daß, wie alles in der Schöpfung wohl eingerichtet ist, so auch unser Denken geordnet, durch bestimmte Gesetze geregelt sein muß, wenn wir durch dasselbe die Wahrheit sicher erkennen wollen.

Was nun obiges Werk betrifft, so behandelt Frick in dem ersten Theil die eigentliche formale Logik und im zweiten die sog. angewandte oder materielle Logik, auch Noetika und Kritika genannt. In Anbetracht der skeptischen Richtung, welche die Philosophie namentlich seit Descartes eingeschlagen, sind gerade die Erörterungen über die Fragen in Betreff der Sicherheit der menschlichen Erkenntniß und der Kriterien der Wahrheit von großer Bedeutung. Der Verfasser widmet daher auch den größeren Theil seines Werkes der Besprechung dieser zuletzt genannten Punkte. Doch kommt dabei die Darstellung der formalen Logik keineswegs zu kurz.

In der Noetik oder, wie der Verfasser sagt, Kritik scheint uns der Stoff etwas allzu sehr gehäuft zu sein, und erschweren namentlich die vielen Objectionen und die Menge Distinctionen (vgl. z. B. S. 124 f., 138 f., 148 f.) die Uebersicht über das Ganze. So groß auch der didactische Werth der scholastischen Methode sein mag, so glauben wir doch, daß wenn diese in unserer der Scholastik vielfach so fremd gewordenen Zeit wieder mehr Anklang finden soll, sich in ihrer Anwendung ein gewisses weises Maßhalten kundgeben muß.

Als besonders treffliche Partien erscheinen uns die Widerlegungen des methodischen Zweifels und der Kant'schen sog. synthetischen Urtheile a priori. Alle objectiv gegebene Wahrheit in Zweifel zu ziehen und an ihre Stelle das Product subjectiver Einfälle zu setzen, ist ja großentheils die Signatur der neueren und neuesten Philosophie. Descartes und Kant haben den Hauptanstoß dazu gegeben, und zwar ersterer dadurch, daß er den methodischen Zweifel als eine nothwendige Voraussetzung wahren philosophischen Forschens vertheidigte, letzterer aber durch die rein willkürliche, unbewiesene und unbeweisbare Annahme, daß wir bei unserer Erkenntniß subjectiv angeborene Verstandesformen in die objective Wirklichkeit hineintrügen, diese mithin nicht ihrer wahren Natur entsprechend, vielmehr nur in einem durch unser subjectives Wesen gebrochenen Lichte von uns wahrgenommen werden könnte.

Der hochw. Verfasser zeigt in allen seinen Ausführungen große Klarheit und schreibt ein fließendes Latein. Die von uns gemachten Ausstellungen berühren den Werth des Werkes nicht wesentlich. Dasselbe ist im Ganzen recht brauchbar und sei hiermit bestens empfohlen.

Mainz. Kirstein.

Orožen, Ignaz, Domprobst, Das Bisthum und die Diöcese Lavant. VIII. Theil. Das Dekanat Neukirchen. Marburg a. d. Donau. 1893. S. 612.

Die Diöcese Lavant umfaßt heute den südöstlichen Theil von Steiermark, der überwiegend von Slovenen bewohnt wird. Den Namen trägt sie von St. Andreä im Lavantthale, dem alten Bischofssitz, der 1859 an das kärntische Bisthum Gurk abgetreten wurde. Die bischöfliche Cathedra hat damals der treffliche Fürstbischof Anton Martin Slomšek in Marburg an der Donau aufgeschlagen, welche Stadt nebst vielen slovenischen Bezirken von dem deutschen Bisthum Seckau (mit dem Bischofssitz Graz) abgetrennt wurde. Diesem hervorragenden Kirchenfürsten, dem Neubegründer der Diöcese, hat der Lavanter Dombechant Franz Kosar 1863 ein prächtiges literarisches Denkmal gesetzt, welches wohl verdiente, in den Händen aller Priester sich zu befinden. Die Beschreibung der ausgedehnten Diöcese dagegen, welche jetzt im Westen von Kärnten, im Osten von Ungarn, im Süden von Krain und im Norden von der deutschsprechenden Steiermark, dem Fürstbisthum Seckau, begrenzt wird, hatte sich Dr. Ignaz Orožen, infulirter Domprobst von Marburg, zur Lebensaufgabe gemacht. Acht Bände sind bisher erschienen. Der achte Band, im vorigen Jahre in Marburg herausgegeben, liegt vor mir und umfaßt das Dekanat Neukirchen. Es ist nach Form und Inhalt eine solide Arbeit. Keine trockene Statistik bietet das Buch; sondern mit wachsendem Interesse liest man die Beschreibung der einzelnen Pfarreien und Filiale, der dazu gehörigen Klöster und Edelsitze, die sich daran knüpfenden Sagen und Ueberlieferungen, die chronistischen und geschichtlichen Mittheilungen. Lobenswerth ist der feine historische Tact, der sich überall im Buche bemerkbar macht. Die widerstreitenden Ansichten und Urtheile, wie solche sich immer bilden werden, wo zwei Nationalitäten (hier die Deutschen und Slovenen) so eng beisammen

wohnen, finden hier sorgfältige Erwähnung; das Urtheil aber wird dem Leser überlassen. Kein Gelehrter, der in Zukunft die Topographie und Geschichte der schönen Steiermark behandeln wird, kann dieses Werk unbeachtet lassen. Leider kündet der verdiente greise Verfasser in der Vorrede dieses 8. Bandes an, daß er die Fortsetzung und Vollendung des Werkes jüngeren Kräften überlassen müsse. Sicherlich werden sich in der Lavanter Diöcese, welcher es sichtlich nicht an trefflich geschulten Geistlichen fehlt, solche finden, damit auch die noch fehlenden Bände mit den bereits erschienenen harmoniren und der Diöcese Lavant zur Ehre und zum Ruhm gereichen werden.

Mörlenbach. **Bernhard Lesker.**

Albrecht Dürer. Sein Leben, Wirken und Glauben, dargestellt von **Anton Weber.** Mit 11 Abbildungen. Regensburg, Pustet 1894. IV u. 115 S. ℳ 1.

Prof. A. Weber, der durch sein „Leben und Wirken des fränkischen Bildhauers Dill Riemenschneider" sich als Kunstschriftsteller vortheilhaft eingeführt hat, bietet uns hier ein anziehendes Lebensbild des größten deutschen Künstlers. Das Büchlein ist fließend und in klarer Sprache geschrieben; es ist ein Volksbüchlein im eigentlichen Sinne und geeignet, die Kenntniß unseres großen Dürer in die weitesten Kreise zu tragen. Zuerst gibt uns der Verfasser in kurzen, gedrängten Zügen einen Abriß des Lebens, Schaffens und Wirkens von Albrecht Dürer und einen Ueberblick und eine kurze Kritik seiner hervorragendsten Werke. Neu ist (S. 18) die Beschreibung des von Dürer zu Venedig im Jahre 1506 gemalten Bildes Maria mit dem Zeisig, welches seit dem vorigen Jahre sich in der Gemäldegallerie des alten Museums zu Berlin befindet und bisher in keiner Kunstgeschichte erwähnt wurde. Die Verlagshandlung hat elf feine und gelungene Abbildungen beigegeben; jedoch hätten wir gewünscht, daß die Bilder bei dem betreffenden Texte eingefügt wären oder daß wenigstens im Texte auf das Bild durch Angabe der Seitenzahl hingewiesen würde, da auch das am Schlusse gedruckte Bilderverzeichniß die beigegebenen Abbildungen nicht sofort erkennen läßt.

Den größeren Theil seiner Darstellung hat der Verf. darauf verwendet, die Anmaßung neuerer protestantischer Schriftsteller

zurückzuweisen, welche Dürer als den Maler der „Reformation" in Anspruch nehmen wollen. Mag auch Dürer im Anfange der neuen Bewegung freundlich gegenüber gestanden sein, weil er von derselben für einzelne Schäden in der Kirche Heil erhoffte, so viel steht fest, daß er seine herrlichsten Bilder in katholischem Geiste und durchtränkt von den Ideen der katholischen Kirche gemalt hat, und daß es der Wahrheit Gewalt anthun heißt, ihm protestantische Tendenzen unterschieben zu wollen. Dürer selbst mußte für seine Kunst die verderblichen Folgen der Strömung, welche mit allem Katholischen auch die Liebe und Begeisterung für die Kunst hinwegräumte, bitter beklagen, und bald mag er durch die Thatsachen des Bauernkrieges und durch das Wüthen gegen alles Heilige und Tugendhafte von seiner frühern Hinneigung zur „Reformation" bekehrt worden sein.

Die Verlagshandlung hat das Büchlein trotz seiner Billigkeit vortrefflich ausgestattet, und wir können nur wünschen, daß es in recht viele Hände komme.

Regensburg. Phil. Schneider.

Antonin Lhoumeau, de la Compagnie de Marie, Exmaitre de Chapelle de St. André di Niort, *Rhythme, et exécution et accompagnement du Chant Grégorien.* Lille, Tournay. Desclée, Lefebvre et Comp. 1892. XX, 320 p. 8⁰. 4 fr.

— — *XII Mélodies Grégoriennes arrangées pour orgue avec ou sans pédales.* Chez l'auteur à St. Laurent-sur-Sèvre (Vendée) 1893. pag. 26. 8⁰. fr. 1.50.

Die Choralforschung, welche gegenwärtig namentlich von französischen Gelehrten systematisch und mit wissenschaftlicher Methode betrieben wird, hat die Aufmerksamkeit vor allem auf das bisher so arg vernachlässigte Gebiet des mittelalterlichen Rhythmus gelenkt. Mit Recht, denn in einer Kunst, welche auf der Basis absolut melodischer Musikauffassung aufgebaut ist, kommt dem Rhythmus noch eine weit größere Bedeutung zu, als dem andern der beiden, die Melodie constituirenden Elemente, dem rein melodischen. Die alte Kunst ist ohne ihren Rhythmus einer Leiche vergleichbar; es fehlt, was sie lebendig macht. Obschon nun durch des Benedictiners Pothier geistvolle Arbeiten die alte Rhythmik wieder gefunden ist, ist doch für weitere Studien in dieser Materie noch Raum genug vorhanden. Es liegen ja in der Choralwissenschaft die Probleme

man könnte sagen auf der Gasse. Lhoumeau's Arbeit fußt auf Pothier. Er erweitert seine Gedanken und sucht das Gebäude der alten Rhythmik von ihren primitivsten Bildungen aus aufzubauen. Seine Ausführungen sind klar und methodisch. Vor des Lesers Augen ersteht allmälig ein reizvolles Gebilde, voll Harmonie und Logik, wohl geeignet, die mittelalterliche Kunst in ihrer unübertroffenen Schönheit zum Bewußtsein zu bringen. Der Verfasser verfügt über eine nicht geringe allgemein musikalische Bildung, die ihm gestattet, den Bogen weit zu spannen und große Gesichtspunkte an den Gegenstand anzulegen. Ein feiner Gedanke, der ebenso interessant ausgesponnen wird, ist die Annahme einer Anakrusis im Choralrhythmus, die auch einer praktischen Seite nicht entbehrt und für den Vortrag mancher sonst schwierigen Formel von Bedeutung sein dürfte.

Der letzte Theil des Buches gibt eine neue Methode der Choralbegleitung, die wirklich vor allen bisherigen vieles voraus hat. Sie ist außerordentlich beweglich und sucht auch, entsprechend dem Werthe der einzelnen Töne innerhalb des melodischen Ganzen, Licht und Schatten zu vertheilen. In dieser Beziehung gefällt uns die Praxis des Verfassers, die in der an zweiter Stelle genannten Schrift vorliegt, noch besser als seine Theorie. Die Choralbegleitungen sind geradezu meisterhaft, in ihrer Art ein Kunstwerk. Nicht hängt sich an jeden Ton ein ganzer harmonischer Koloß, wie es heute fast überall der Brauch ist, sondern bald ist sie ein-, bald zwei-, bald mehrstimmig, analog dem Verlauf der Melodie. Wenn es dem Verfasser gefiele, in gleicher Weise Melodien der officiellen Choralausgabe zu behandeln, so glaube ich, würde damit der Choralübung, die sich bei uns ja meist an die officielle Ausgabe anlehnt, ein großer Gewinn entstehen.

Freiburg i. Schw. Peter Wagner.

Gottes Wege. Erinnerungen an die Trierer Wallfahrt. Von Dr. M. Höhler. F. W. Cordier. Heiligenstadt. S. 131. *M* 0,60.

Die Novelle ‚Gottes Wege' empfiehlt sich durch scharfe Charakteristik der Personen, klare Entwickelung und noble Sprache. Nur S. 11 haben sich einige unharmonisch klingende Worte und Sätze eingeschlichen. Der apologetische Zweck der Schrift, vor allem in Vertheidigung des Wunders, ist vollkommen erreicht.

Katechetische und pädagogische Schriften.

Zu den in dieser Zeitschrift früher (1892, II, 285 f.) erwähnten katechetischen Werken ist unterdessen eine „Sammlung praktischer Hilfsbüchlein für alle Seelsorger" gekommen, die unter dem Gesammttitel „Katechetische Handbibliothek" (Verlag von J. Kösel, Kempten) bereits bis zum vierzehnten Bändchen vorangeschritten ist. Herausgeber ist der verdiente Redacteur der „Katechetischen Blätter", Pfarrer F. Walk. Die einzelnen Bändchen stammen meist von bewährten Mitarbeitern der genannten Zeitschrift und geben zum Theil Arbeiten wieder, die in derselben früher erschienen waren. Es sind theils Abhandlungen zur Theorie und Praxis der Kinderseelsorge und des Religionsunterrichtes, theils ausgeführte Katechesen über einzelne besonders wichtige Punkte (Erste Beicht, Communion, Firmung, hl. Oelung) oder für besondere Altersklassen. Wir müssen uns an dieser Stelle begnügen, die Sammlung im Ganzen zu empfehlen. Sie bietet manches, was in den größeren Handbüchern und Commentaren nicht in so ausführlicher und praktischer Weise geboten werden kann. Ihre Abnehmer dürfte sie vorzugsweise unter den jüngeren Katecheten zu suchen haben, die sich mittelst solch' praktischer Hilfsbüchlein leichter in die Praxis des Religionsunterrichtes einarbeiten werden. Daß jedes Bändchen einzeln zu haben ist, ist ein Vorzug, den wir besonders erwähnen wollen.

Nicht dem katechetischen, wohl aber dem allgemeinen pädagogischen Gebiete gehört ein anderes Unternehmen des gleichen Verlages an, das um seiner Wichtigkeit willen hier Erwähnung und Empfehlung finden soll. Es ist eine Sammlung von „Pädagogischen Vorträgen und Abhandlungen" in zwanglosen Heften (herausg. von Jos. Pötsch, Lehrer), zunächst für Lehrer bestimmt, um sie über die Hauptströmungen auf dem Gebiete der Pädagogik zu unterrichten und sie von den zahlreichen Unternehmungen (Zeit- und Streitfragen, pädagogischen Vorträgen und Flugschriften) unabhängig zu machen, die der modernen Pädagogik dienen. Dabei ist ein Wettbewerb mit den bereits bestehenden katholischen pädagogischen Zeitschriften ausdrücklich ausgeschlossen, da nur Stoffe von allgemeiner Bedeutung in Form von in sich abgeschlossenen Abhandlungen geboten werden sollen. Entspricht

die Sammlung den Erwartungen, die wir von ihr hegen, so verdient sie, auch dem Clerus angelegentlich empfohlen zu werden, da ihm die Kenntniß der naturalistischen, materialistischen und rationalistischen Strömungen auf dem Gebiete der Pädagogik ebenso sehr noth thut, als die der politischen und socialen Fragen. Die beiden bis jetzt erschienenen Hefte behandeln: Papst Leo XIII. und Kaiser Wilhelm II. über die Aufgabe der Schule in der heutigen Zeit (vom Herausgeber) und „Die Schule im Paradiese der Socialdemokratie" (nach socialdemokratischen Schriften dargestellt von J. Vals, Lehrer). Das letztere ist auch für Geistliche sehr lehrreich. —

Neue Auflagen haben seit der letzten Uebersicht erlebt zunächst das an den Katechismus sich anschließende und für Lehrerseminarien vorzüglich geeignete „Lehrbuch der katholischen Religion" von Dr. A. Glattfelter (3 Theile von je 120—140 S. Düsseldorf, Schwann). Die Revision ist sehr sorgfältig, der Stoff theilweise erweitert, die Fassung mancher (namentlich apologetischer) Abschnitte klarer und präciser geworden. Eine weitere Vermehrung des Stoffes dürfte kaum zu empfehlen sein, da sie die Uebersichtlichkeit und Lernbarkeit beeinträchtigen würde. — Sodann der II. Band der wiederholt empfohlenen Katechismuserklärung von Subregens Möhler (von 292 auf 370 S. vermehrt. Rottenburg, W. Bader).

Die keiner Empfehlung mehr bedürftige „Anleitung zur Ertheilung des Erstcommunikanten-Unterrichtes" von Dr. J. Schmitt in neunter, neu durchgesehener Auflage (gegen die 6. von 1880 um 18 S. vermehrt; Freiburg, Herder) wird trotz einiger Concurrenz wohl noch lange Zeit die eigentliche Rüstkammer des Seelsorgclerus für diesen so wichtigen Theil der katechetischen und pastoralen Thätigkeit bleiben.

Mainz. Dr. Selbst.

Redigirt unter Verantwortlichkeit von Dr. Joh. Mich. Raich in Mainz.
Mainz, Druck von Florian Kupferberg.

XXII.

Das päpstliche Rundschreiben „Providentissimus Deus" über das Studium der hl. Schrift.

(Von Domcapitular Dr. Selbst.)

(Schluß.)

III.

Kurz, aber inhaltreich und bedeutungsvoll ist der Abschnitt des päpstlichen Rundschreibens, der sich mit der Stellung der biblischen Studien im Organismus der theologischen Wissenschaft beschäftigt. Sein Grundgedanke ist: Nisi studio usuque assiduo Librorum sacrorum theologia rite et pro dignitate tractari nequit. An der Spitze steht der entscheidende Satz: *Illud autem maxime optabile est et necessarium, ut eiusdem divinae Scripturae usus in universam theologiae influat disciplinam eiusque prope sit anima.* Wie der Papst dies verstanden wissen will, ergibt sich aus der beigefügten Begründung und Schlußfolgerung. Die Begründung stützt sich auf die in der Kirche von jeher geübte Praxis[1]), sowie auf die Natur der Sache. Denn da die hl. Schrift unter den Glaubensquellen an erster Stelle steht, so muß aus ihr vor allem der theologische Beweis für das Dogma geschöpft werden gemäß dem vom hl. Thomas ausgesprochenen Princip: Non enim accipit (theologia) sua principia ab aliis scientiis, sed immediate a Deo per revelationem (S. th. I. qu. 1. a. 5 ad 2). Darum ist es zwar recht und nothwendig,

1) Ita nimirum omni aetate Patres atque praeclarissimi quique theologi professi sunt et re praestiterunt. Nam quae obiectum sunt fidei vel ab eo consequuntur, ex divinis potissime Litteris studuerunt asserere et stabilire; atque ex ipsis, sicut pariter ex divina traditione, nova haereticorum commenta refutare, catholicorum dogmatum rationem, intelligentiam, vincula exquirere.

aber nicht genügend, wenn die Studirenden an den Akademien und Seminarien in die Kenntniß und das Verständniß der Dogmen durch die systematische und speculative Methode eingeführt werden, die auf den Regeln einer erprobten und gediegenen Philosophie beruht. Ein gewiegter und gelehrter Theologe darf den Beweis der Dogmen aus dem Ansehen der Bibel durchaus nicht vernachlässigen, und für die theologische Jugend muß in der Weise Sorge getragen werden, daß durch eine gute philosophische Vorbildung ein solider Grund gelegt wird und mit der systematischen die biblische Theologie — die reife Frucht der Exegese — Hand in Hand geht. Providendum igitur, ut ad studia biblica convenienter instructi munitique aggrediantur iuvenes; ne iustam frustrentur spem, neu, quod deterius est, erroris discrimen incaute subeant, Rationalistarum capti fallaciis apparataeque specie eruditionis. Erunt autem optime comparati, si, quâ Nosmetipsi monstravimus et praescripsimus via, philosophiae et theologiae institutionem, eodem S. Thoma duce, religiose coluerint penitusque perceperint. Ita recte incedent, quum in re biblica, tum in ea theologiae parte quam »positivam« nominant, in utraque laetissime progressuri.

Die Exegeten werden an dieser Darlegung ihre besondere Freude haben. Das Axiom: der Gebrauch der hl. Schrift soll die ganze Theologie beeinflussen und gewissermaßen deren Seele sein, ist für sie von unschätzbarem Werth. Zwar ist es nicht neu oder irgendwie bestritten — man denke an die Theologie der Väter[1]) und der Scholastiker, denen, wie wir von Diestel eingestehen hörten, die hl. Schrift an der Spitze der Autoritäten steht und die dieselbe in alle Beweisführungen nicht rein dialectischer Natur hereinziehen[2]), — auch ist an sich von Niemanden die Wichtigkeit des biblischen Beweises, namentlich für Dogmatik und Moral, verkannt worden. Die Exegeten werden aber wohl allerhand Zweifel darüber geltend machen, ob die Praxis obigem Axiom immer in wünschenswerther Weise gerecht geworden ist. Kann man in der That von einer centralen Stellung, von einem beherrschenden, maßgebenden Einflusse der biblischen Theologie reden? Stehen die

---

1) Vgl. Kihn, Encykl. und Methodologie der Theol. S. 284.
2) Vgl. unsern I. Artikel Februarheft S. 107.

biblischen Fächer in unseren theologischen Studienplänen nicht etwas mehr gegen die Peripherie, als gegen den Mittelpunkt hin? Findet in praxi ein Studienplan, wie ihn Kihn in seiner „Encyklopädie“ S. 101 entworfen (Exegese beider Test. zwei Jahre à 5 St. in der Woche, dazu noch ein Semester N. Test. à 5 St., ferner ein Jahr Einleitung, Hermeneutik, Archäologie, Geschichte des A. und N. Bundes à 2 St.), Anerkennung und Befolgung? Sind die Dogmatiker, Moralisten und Apologetiker auch immer gute Exegeten? Ist ein Conglomerat von Schrifttexten und Verweisungen auch schon ein biblischer Beweis? Kann die ausführliche Behandlung, die man zuweilen einzelnen hervorragenden biblischen Beweisstellen in dogmatischen und moralischen Vorlesungen angedeihen läßt, eingehende exegetische Studien ersetzen oder als biblische Theologie gelten? Wird der biblischen Theologie, die Kihn[1]) mit Recht als Resultat der Exegese, als Ergänzung und Innenseite der biblischen Geschichte, als Grundlage der Dogmatik und Moral bezeichnet, die gebührende Werthschätzung und Pflege zu Theil? Es wird noch manches geschehen müssen, bis die Praxis sich dem von Leo XIII. gezeichneten Ideal einigermaßen genähert haben wird. Erfreulicher Weise sind aber auch die Ansätze bereits vorhanden, die nach der nunmehr gegebenen Anregung einen neuen Aufschwung der „biblischen Theologie“ im katholischen Sinne erwarten lassen. —

Es erübrigt noch der letzte Abschnitt des päpstlichen Rundschreibens, der sich mit der apologetischen Aufgabe der biblischen Studien beschäftigt. Gegenüber den Angriffen der die Offenbarung leugnenden modernen Wissenschaft handelt es sich darum, die Autorität und Glaubwürdigkeit der hl. Schrift selbst kräftig zu vertheidigen. Dies ist im vollen Umfange nur auf Grund des Lehramtes der Kirche möglich, die „durch sich selbst, nämlich wegen ihrer wunderbaren Ausbreitung, ihrer ausnehmenden Heiligkeit und unerschöpften Fruchtbarkeit an allen Gütern, wegen der katholischen Einheit und unbesiegten Dauer ein gewisses großes und beständiges motivum credibilitatis und ein unwidersprechliches Zeugniß ihrer göttlichen Sendung ist“ (Vatic. sess. III, c. 3 de fide). Aber da das Ansehen der Kirche selbst auch auf der Autorität der hl. Schrift beruht, so muß vor allem deren menschliche

1) Encykl. und Method. der Theol. S. 282.

(historische) Glaubwürdigkeit bewiesen werden, damit durch die heiligen Bücher „als die erprobtesten Zeugen des Alterthums die Gottheit und Sendung Christi des Herrn, die Einsetzung der kirchlichen Hierarchie, der Petrus und seinen Nachfolgern verliehene Vorrang sicher und klar gestellt werde". Zur Lösung dieser überaus wichtigen und mühevollen Aufgabe bezeichnet der hl. Vater drei Mittel als besonders nothwendig und zweckdienlich: Studium der biblischen Sprachen, der Naturwissenschaften, Geschichte und Archäologie in ihren Beziehungen zur hl. Schrift, sowie Vereinigung der Theologen und fachwissenschaftlich gebildeten Laien zur Förderung einschlägiger Studien.

1. Was das päpstliche Rundschreiben über die Nothwendigkeit des Studiums der biblischen, besonders der alten orientalischen Sprachen besagt, spricht für sich selbst und bedarf hier keiner weiteren Erläuterung[1]). Est primum (praesidium ad defensionem S. Script.) in studio linguarum veterum orientalium simulque in arte quam vocant criticam. Utriusque rei scientia quum hodie in magno sit pretio et laude, eâ clerus, plus minusve pro locis et hominibus exquisita, ornatus, melius poterit decus et munus sustinere suum; nam ipse omnia omnibus (1 Cor. 9, 22) fieri debet, paratus semper »ad satisfactionem omni poscenti rationem de ea quae in ipso est spe« (1 Petr. 3, 15). Ergo *sacrae Scripturae magistris necesse est atque theologos addecet*, eas linguas cognitas habere, quibus libri canonici sunt primitus ab hagiographis exarati, easdemque optimum factu erit si colant alumni Ecclesiae, qui praesertim ad academicos theologiae gradus aspirant. *Atque etiam curandum, ut omnibus in Academiis, quod iam in multis receptum laudabiliter est, de ceteris item antiquis linguis, maxime semiticis, deque congruente cum illis eruditione, sint magisteria*, eorum in primis usui, qui ad sacras Litteras profitendas designantur.

Nachdem das päpstliche Rundschreiben früher, wie wir sahen, auf die destructiven Tendenzen, die Waffen und Künste der „höheren" Bibelkritik Bezug genommen, kann es nicht überraschen, daß nunmehr ein motivirtes Verwerfungsurtheil über dieselbe erfolgt. Die Schärfe

1) Vgl. Kihn, Encykl. und Method. der Theol. S. 108—119.

und Klarheit, mit der die falsche philosophische Grundlage, die innere Haltlosigkeit und methodische Willkür dieser anmaßlichen kritischen Wissenschaft, sowie die Unsicherheit ihrer vielgerühmten Ergebnisse gekennzeichnet wird, läßt nichts zu wünschen übrig. Diejenigen, die zu Professoren der hl. Schrift bestimmt sind, sagt Leo XIII., müssen wie in den Sprachen der hl. Schrift, so auch in der ächten Wissenschaft der Kritik[1]) um so geübter und gelehrter sein, je größer der Mißbrauch und die Gefahr der sog. höheren Kritik geworden ist: Perperam enim et cum religionis damno inductum est artificium, nomine honestatum criticae sublimioris, quo, ex solis internis, uti loquuntur, rationibus, cuiuspiam libri origo, integritas, auctoritas diiudicata emergant. Contra perspicuum est, in quaestionibus rei historicae, cuiusmodi origo et conservatio librorum, historiae testimonia valere prae ceteris, eaque esse quam studiosissime et conquirenda et excutienda: illas vero rationes internas plerumque non esse tanti, ut in causam, nisi ad quamdam confirmationem, possint advocari. Secus si fiat, magna profecto consequentur incommoda. Nam hostibus religionis plus confidentiae futurum est, ut sacrorum authenticitatem Librorum impetant et discerpant: illud ipsum, quod extollunt genus criticae sublimioris, eo demum recidet, ut *suum quisque studium praeiudicatamque opinionem interpretando sectentur:* inde neque Scripturis quaesitum lumen accedet, neque ulla doctrinae oritura utilitas est, sed certa illa patebit erroris nota, quae est *varietas et dissimilitudo sentiendi*, ut iam ipsi sunt documento huiusce novae principes disciplinae: inde etiam, quia *plerique infecti sunt vanae philosophiae et rationalismi placitis*, ideo prophetias, miracula, cetera quaecumque naturae ordinem superent, ex sacris Libris dimovere non verebuntur.

Im Hinblick auf die so charakterisirte neuere Bibelkritik hat einer der besten unter den protestantischen Exegeten — Franz Delitzsch — vor einem Jahrzehnt von einer Wissenschaft gesprochen, die in Sünden empfangen und in Sünden geboren sei. Der scharfe Ausdruck ist im Lager der Kritiker sehr übel vermerkt worden und sein Urheber selber ist ihm nicht recht treu geblieben, indem er

1) Vgl. Kihn a. a. O. S. 121 ff.

den Ergebnissen der Kritik schließlich allerlei Zugeständnisse machte; aber er ist vollkommen berechtigt. Eine Sünde gegen die gesunde Vernunft und gegen die Logik der Thatsachen ist das evolutionistische Princip, das die Grundlage des ganzen kritischen Systems bildet und auf das man insbesondere die Annahme einer rein natürlichen, durchaus gradlinigen Entwickelung der Religion Israels und consequent auch des Christenthums stützt. Eine Sünde gegen die Gesetze der Logik ist der große circulus vitiosus, in welchem sich die Methode der kritischen Schule bewegt, indem sie mittelst der kritischen Analyse die historische Forschung und mittelst der historischen Forschung die kritische Analyse zu Wege zu bringen und zu stützen sucht[1]). Eine Sünde gegen alle Regeln der historischen Kritik ist die einseitige, ja ausschließliche Beweisführung aus inneren Gründen, in der die Kritiker geradezu ihre Stärke zu suchen scheinen. Die Folge dieser Sünden ist denn auch eine Unfruchtbarkeit an positiven Ergebnissen, eine Unsicherheit und Zwiespältigkeit der Meinungen, wie sie vollendeter und — in Anbetracht der aufgewandten Mühe und Wissenschaftlichkeit — trostloser nicht gedacht werden kann. Man spricht zwar gern davon, daß die Kritik „der Hauptsache nach auf sicherem Boden" stehe, man rühmt ihre „gesicherten und anerkannten Ergebnisse", ja man weiß von „unanfechtbaren Meisterstücken" zu erzählen[2]) — aber schließlich sieht sich selbst ein Wellhausen genöthigt, zu gestehen, daß es die Kritik nur zu einer „historischen Wahrscheinlichkeit" (?) bringen könne[3]), und Altmeister E. Reuß legt das Bekenntniß ab: „In dem Chaos von Meinungen, in dem Gewirr von Hypothesen, die jeder bekämpft und vermehrt, aus der Menge verschiedener Verneinungen und nichts entscheidender Aufstellungen, wie sie in den gewöhnlichen ‚Einleitungen' zu finden sind, ist es überaus schwer, den reinen Gewinn der geschichtlichen Ergebnisse auch des gewiegtesten Kritikers zusammenzustellen[4])." Das Schlimmste bleibt endlich die Sünde wider den heiligen Geist, welche die Kritik dadurch

1) Vgl. Katholik 1887 I, 347 f.; Schöpfer, Geschichte des A. Test. S. 215 f.; 222.

2) Als solches bezeichnet z. B. Budde die Quellenscheidung des biblischen Sündfluthberichtes, obwohl auch da noch manche Einzelheiten „streitig" sind.

3) Vgl. Schöpfer a. a. O. S. 223.

4) Bei Schanz, Apologie II, 143.

begeht, daß sie die geoffenbarte Wahrheit überhaupt leugnet, vor deren Kriterien die Augen schließt, den geschichtlichen Boden des Christenthums und die Glaubwürdigkeit seiner heiligen Urkunden zu erschüttern sucht, so daß schließlich alle geschichtliche Wahrheit und alle Gewißheit in Frage gestellt wird[1]). Diese Kritik — bemerkt

1) Die Kritiker pflegen zwar zu versichern, daß ihnen die Würde der hl. Schrift und der christlichen Religion genau so wie ihren Gegnern am Herzen liege, so daß ihre historische Betrachtungsweise der Bibel deren theologische Bedeutung erst in's rechte Licht stelle, indem durch Klarlegung der menschlichen Seite die göttliche Seite gewinne (vgl. Katholik 1890. II, 141 f.). Zahn antwortet darauf in Betreff des A. Test. mit einem Beispiel: „Ein Christ erfährt (im Sinne der protestantischen Glaubenserfahrung), daß der Glaube Abrahams Wahrheit sei — und die wissenschaftliche Theologie beweist, daß Abraham nie gelebt hat; ein Christ erfährt, daß Davids Noth seine Noth sei und die Hilfe Davids seine Hilfe sei — und die Wissenschaft beweist, daß es nie eine Noth und Hilfe Davids gegeben hat, wie sie in den Psalmen geschildert werden —; ein Christ erfährt, daß das Gesetz Mosis Gottes Gesetz ist und vom Himmel gegeben — die Wissenschaft sagt: es ist von Menschen und von der Erde . . . Der ganze Pentateuch ist ein Nest von lauter Widersprüchen, Unglaublichkeiten, Albernheiten (Fälschungen) — um so mehr strahlt — die göttliche Seite! Worin besteht dieselbe? In der Heiligkeit der zehn Gebote? Die sind ja auch nicht von Moses. Das Göttliche schwindet zuletzt ganz und das wollte auch die Kritik. Das Menschliche verzehrt das Göttliche" (Ernste Blicke ꝛc. S. 137).

In Betreff des N. Test. fügen wir ein Citat bei, das die Deutsche Evang. Kirchenztg. von Stöcker (1893 Nr. 52) ohne Bemerkung der Zeitschrift „Die Nation" entnimmt: „In den drei ersten Theilen (seines Lebens Jesu) gibt Dr. Brandt Erzählungen vom Processe, vom Leiden und der Auferstehung Jesu, eine alle Einzelheiten mit der größten Gründlichkeit beleuchtende Kritik, deren Resultat für unsere sog. Bibelgläubigen äußerst unangenehm sein muß. Denn sie ist von ausgezeichnetem Scharfsinn geleitet, verfügt über einen sehr großen Reichthum mannigfaltigster Gelehrsamkeit und erscheint offenbar in den meisten Punkten unwiderleglich. Aber nicht bloß unter den kirchlich Gesinnten, sondern auch unter den unseren kirchlichen Kreisen Fernstehenden werden manche mit einigem Bedauern, ja mit einem schmerzlichen Gefühl zurücksehen auf die in unserer Kindheit schon uns liebgewordenen und jetzt durch das schonungslose Messer einer solchen Kritik zerstörten Bilder. Die Einsetzung des hl. Abendmahls, die Wunder der Macht und der Liebe, die Jesus bei seiner Gefangennahme gethan, der Herz durchbohrende Blick, den er beim Krähen des Hahnes auf seinen Petrus richtete, sein Verhör vor Hannas, der Dialog zwischen ihm, dem gebundenen Gefangenen und dem rohen Soldaten, der ihn beohrfeigte,

mit Recht A. Zahn, einer der Wenigen unter den protestantischen Gelehrten, die noch mit der hl. Schrift als dem wahren Worte

---

sein Verhör vor dem Hohen Rathe, seine ergreifenden Aussprüche vor dem Richterstuhle des Pilatus, namentlich das Wort: ‚Mein Reich ist nicht von dieser Welt‘, der etwas wehmüthige Skepticismus des an der Wahrheit verzweifelnden, vor dem Gottessohn sich scheuenden Pilatus, der Traum seiner Frau, sein Händewaschen, sein starker Wunsch, den offenbar Verleumdeten zu befreien, sein Angebot, ‚Jesus oder Barrabas‘ frei zu geben, das ‚Ecce homo!‘, auch die Mißhandlungen und die Dornenkrone und Verhöhnungen, die eine rohe Soldateska an dem Gefangenen verübte, die Rede, die Jesus auf dem Wege nach Golgatha an die weinenden Weiber richtete, die sieben Worte des Sterbenden; alle diese unvergeßlichen Bilder der Passionsgeschichte hat Dr. Brandt nach einer sehr sorgfältigen, offenbar von unbestechlicher Wahrheitsliebe zeugenden Untersuchung aus dem Gebiete der Geschichte ausgewiesen. Und daß die Erzählungen von Jesu Auferstehung und Himmelfahrt nicht als geschichtlich erhärtete Thatsachen gelten können, braucht hier nur der Vollständigkeit wegen erwähnt zu werden. Also gibt es am Grabe des Meisters keine frommen Frauen mehr und auch keine Engel, keine Maria Magdalena, kein Gespräch des zuerst unbekannten und dann sich offenbarenden Meisters mit den nach Emmaus wandernden Jüngern, keinen Abschied des Verklärten, gen Himmel sich Erhebenden, die Seinigen zu allen Völkern Sendenden. Und auch die bei der Taufe unserer Kinder gebräuchliche Formel, ja die Taufe selbst, hat er nicht angeordnet. So hat Dr. Brandt die in unseren Evangelien gegebenen Passions- und Auferstehungserzählungen aufgelöst. Und nicht bloß diese Erzählungen. ‚Die Geschichte Jesu vor seinem Leiden ebenso Zug für Zug zu erörtern, schien mir,‘ sagt Dr. Brandt, ‚nach allem, was schon Strauß darüber geschrieben, nicht mehr nöthig . . . Auch der sonst Unkundige wird am Ende des zweiten Theiles (also in der Mitte des Buches) bereits überzeugt sein, daß von der wirklichen Geschichte Jesu in den Evangelien nur wenig enthalten ist. In dieser Beziehung gleicht letztere einer üppigen Frucht mit winzigem Kern . . .‘ — Für Dr. Brandt ist gewiß weder das in den Evangelien gegebene Christusbild, noch das von ihm mühsam Erforschte Gegenstand des selig machenden Glaubens. Doch behauptet er, und wir haben nicht den geringsten Grund, sein Wort hier zu bezweifeln, daß er sich oder wenigstens seine ‚Phantasie‘ an dem evangelischen Christusbild erquickt und erbaut. Das thun wir ja alle und so gut wir können. Doch sollte man sich nicht verbergen, daß die Erbauung, die uns und anderen in der Anschauung dieses Bildes zu Theil wird, im Lichte kritischer Erkenntniß unvermeidlichen Gefahren ausgesetzt ist. Leicht wird sie gestört durch einen wahrlich nicht unedlen Zorn, wenn wir an die oft gar nicht harmlose Unzuverlässigkeit der Ueberlieferungen uns stoßen. Und die wirklichen, hinter ihren

Gottes Ernst machen und mit einer starken Dosis Lutherzorn gegen die Neuerer kämpfen — „ist nicht ein Erwachen des Wahrheitssinnes, oder das Resultat einer neu entdeckten Methode (als ob die Alten keine geschichtliche Forschung gekannt hätten) oder die Forderung einer neuen Weltanschauung (als ob wir Männer dieses Jahrhunderts eine besondere Weltanschauung hätten), sondern sie ist nur ein Mittel, um den großen Abfall von Gott und seinem Worte zu beschönigen und zu vertheidigen. Sie ist auf theologischem Gebiete nur dieselbe Erscheinung, die wir überall haben: es gibt keine Autorität, keine Pietät, kein Recht, keine Wahrheit mehr."

2. Der Vertheidigung bedarf weiter die hl. Schrift in der Gegenwart besonders gegenüber den Angriffen, die seitens der exacten Natur- und Geschichtsforschung gegen sie gerichtet werden [1]). Dem hierauf bezüglichen Abschnitt des päpstlichen Rundschreibens muß ganz hervorragende Bedeutung zuerkannt werden; einige brennende Fragen finden darin ihre principielle Lösung, einige falsche oder bedenkliche Theorien ihre verdiente Zurückweisung.

Zunächst wird dem Lehrer der hl. Schrift die Kenntniß der Naturwissenschaft sehr zu statten kommen, um den vielfältigen Trug, der durch Mißbrauch dieser Wissenschaft gegen die heiligen Bücher begangen wird, leichter zu entdecken und zu widerlegen. Zur Begründung dieses Satzes wird sehr treffend gesagt: Congrediendum secundo loco cum iis, qui suâ physicorum scientia abusi, sacros Libros omnibus vestigiis indagant, unde auctoribus inscitiam rerum talium opponant, scripta ipsa vituperent. Quae quidem insimulationes, quum res attingant sensibus obiectas, eo periculosiores accidunt, manantes in vulgus, maxime in deditam litteris iuventutem; quae, semel reverentiam divi-

ungeschichtlichen Berichten verborgenen Thatsachen, so groß, so wunderbar schön sie auch sein mögen, sie sind für uns doch fremdartig, vieldeutig, jedenfalls nur den Forschern verständlich. Auch haben sie nicht bloß gute, sondern auch beklagenswerthe Wirkungen hervorgebracht, so daß wir schließlich am sichersten gehen, wenn wir, zu unserem Troste und zu unserer Bekehrung, uns hier des kühnen, aber doch sehr einfachen Wortes erinnern, wonach Massillon seine Leichenrede auf den Roi soleil begann: ‚Dieu seul est grand, mes frères!'" Was bleibt denn da vom Evangelium noch übrig?

1) Vgl. Kihn a. a. O. S. 83 f.

nae revelationis in uno aliquo capite exuerit, facile in omnibus omnem eius fidem est dimissura. Nimium sane constat, de natura doctrinam, quantum ad percipiendam summi Artificis gloriam in procreatis rebus impressam aptissima est, modo sit convenienter proposita, tantum posse ad elementa sanae philosophiae evellenda corrumpendosque mores, teneris animis perverse infusam.

Daran schließt sich nun eine principiell wichtige Erörterung über das Verhältniß von Bibel und Naturforschung, die den Erklärern der hl. Schrift bedeutungsvolle praktische Winke gibt. Hier die ganze Auseinandersetzung, die den Vorzug hat, daß sie sich auf alte, schon von Augustinus und Thomas von Aquin ausgesprochene Gedanken stützt und keiner weiteren Erklärung bedarf: Nulla quidem theologum inter et physicum vera dissensio intercesserit, dum suis uterque finibus se contineant, id caventes, secundum S. Augustini monitum, »ne aliquid temere et incognitum pro cognito asserant«[1]). Sin tamen dissenserint, quemadmodum se gerat theologus, summatim est regula ab eodem oblata: »Quidquid, inquit, ipsi de natura rerum veracibus documentis demonstrare potuerint, ostendamus nostris Litteris non esse contrarium; quidquid autem de quibuslibet suis voluminibus his nostris Litteris, idest catholicae fidei, contrarium protulerint, aut aliqua etiam facultate ostendamus, aut nulla dubitatione credamus esse falsissimum[2]).« De cuius aequitate regulae in consideratione sit primum, scriptores sacros, seu verius »Spiritum Dei, qui per ipsos loquebatur, noluisse ista (videlicet intimam adspectabilium rerum constitutionem) docere homines, nulli saluti profutura«[3]); quare eos, potius quam explorationem naturae recta persequantur, res ipsas aliquando describere et tractare, aut quodam translationis modo, aut sicut communis sermo per ea ferebat tempora, hodieque de multis fert rebus in quotidiana vita, ipsos inter homines scientissimos. Vulgari autem sermone quum ea primo proprieque efferantur quae cadant sub sensus, non dis-

1) In Genes. op. imperf. IX, 30.
2) De Gen. ad litt. I, 21, 41.
3) S. Aug. ibid. II, 9, 20.

similiter scriptor sacer (monuitque et Doctor Angelicus) »ea secutus est, quae sensibiliter apparent«[1]), seu quae Deus ipse, homines alloquens, ad eorum captum significavit humano more.

Die Behandlung derartiger Gegenstände fordert von den Exegeten Vorsicht und weises Maßhalten nach zwei Seiten. Die Einen fehlen per defectum, wenn sie gewisse veraltete und unhaltbare Meinungen der Väter und früheren Ausleger in Betreff naturwissenschaftlicher Dinge glauben festhalten und vertheidigen zu müssen; die Anderen per excessum, wenn sie den häufig ganz unsicheren „Ergebnissen" und sich rasch ablösenden Hypothesen der neueren Naturforschung zu viel Vertrauen entgegenbringen und die Erklärung der hl. Schrift davon abhängig machen: Quod vero defensio Scripturae sanctae agenda strenue est, *non ex eo omnes aeque sententiae tuendae sunt*, quas singuli Patres aut qui deinceps interpretes in eadem declaranda ediderint; qui, prout *erant opiniones aetatis*, in locis edisserendis ubi physica aguntur, fortasse non ita semper iudicaverunt ex veritate, ut quaedam posuerint, *quae nunc minus probentur*. Quocirca studiose dignoscendum in illorum interpretationibus, quaenam reapse tradant tamquam spectantia ad fidem aut cum ea maxime copulata, quaenam unanimi tradant consensu; namque »in his, *quae de necessitate fidei non sunt, licuit Sanctis diversimode opinari, sicut et nobis*«, ut est S. Thomae sententia[2]). Qui et alio loco prudentissime habet: »Mihi videtur tutius esse, huiusmodi, quae philosophi communiter senserunt, et nostrae fidei non repugnant, nec sic esse asserenda ut dogmata fidei, etsi aliquando sub nomine philosophorum introducuntur, nec sic esse neganda tamquam fidei contraria, ne sapientibus huius mundi occasio contemnendi doctrinam fidei praebeatur[3]).« Sane, quamquam ea, quae speculatores naturae certis argumentis certa iam esse affirmarint, interpres ostendere debet nihil Scipturis recte explicatis obsistere, ipsum tamen ne fugiat, factum quandoque esse, ut certa quaedam ab illis tradita, postea in dubitationem adducta sint et repudiata. Quod si

---

1) Summa theol. p. I, qu. 70, art. 1 ad 3.
2) In Sent. II, dist. II, qu. 1, a. 3.
3) Opusc. X.

physicorum scriptores terminos disciplinae suae transgressi, in provinciam philosophorum perversitate opinionum invadant, eas interpres theologus philosophis mittat refutandas.

Auch die Geschichte und die archäologischen Forschungen müssen den Modernen oft Waffen liefern zur Bekämpfung der hl. Schrift. Leo XIII. kennzeichnet die Einseitigkeit, Willkür, ja Gehässigkeit ihrer Methode kurz und treffend mit den Worten: Dolendum enim, multos esse, qui antiquitatis monumenta, gentium mores et instituta, similiumque rerum testimonia magnis ii quidem laboribus perscrutentur et proferant, sed eo saepius consilio, ut erroris labes in sacris Libris deprehendant, ex quo illorum auctoritas usquequaque infirmetur et nutet. Idque nonnulli et nimis infesto animo faciunt nec satis aequo iudicio; qui sic fidunt profanis libris et documentis memoriae priscae, perinde ut nulla eis ne suspicio quidem erroris possit subesse, libris vero Scripturae sacrae, ex opinata tantum erroris specie, neque eâ probe discussa, vel parem abnuunt fidem.

Man vergleiche z. B., nach welchem Maßstabe Stade, der Geschichtschreiber Israels nach Wellhausen'schen Ideen, den Werth der archäologischen Forschungen für die Geschichte des A. Testamentes bemißt: „Die assyrisch-babylonischen Inschriften sind von ganz unschätzbarem Werth für die israelitische Geschichte . . ., sie ermöglichen uns häufig, einseitige Auffassungen der hebräischen Schriftsteller richtig zu stellen... Bisher ist die ägyptische Geschichte meist von solchen für die Israels verwerthet worden, welche vorher sich nicht im A. Test. recht umgesehen hatten und daher durchaus über dasjenige unorientirt waren, was sie etwa in den Inschriften von hebräischen Dingen erwähnt zu finden erwarten konnten . . . Der gleiche Umstand entwerthet die Arbeiten nicht nur der englischen und französischen, sondern auch vieler deutschen Assyriologen . . . Ebenso haben die in technisch-geographischen Untersuchungen zuverlässigen, sehr eifrigen englischen Palästinaforscher, sobald sie das Gebiet des Antiquarischen betreten, in Folge ihrer meist völligen Unkenntniß der biblischen Kritik nur zu oft recht fragwürdige Resultate an das Licht gefördert."

Natürlich, die guten Leute haben ja nicht gewußt, daß das, was wir z. B. jetzt im Exodus über den von Israel bei seiner Auswanderung eingeschlagenen Weg lesen, nichts ist, denn ein „als Geschichte ver-

kleideter und daher mit geschichtlichem und geographischem Detail ausstaffirter Mythus"; deßhalb konnten sie auch nicht wissen, daß das Bemühen, den von Israel eingeschlagenen Weg nachzurechnen, nur den Werth haben konnte wie etwa die Mühe, „den von den Burgundern bei der Reise zu König Etzel nach der Nibelungensage zurückgelegten Weg zu untersuchen"[1]). Die armen Assyriologen, Aegyptologen, Archäologen und Palästinaforscher — wie viel Mühe hätten sie sich ersparen können, wenn sie gleich Welzhofer und anderen „Geschichtschreibern" vorher bei Wellhausen-Stade hätten in die Schule gehen wollen, um den Werth innerer Kriterien schätzen zu lernen und sich überzeugen zu lassen, daß „die kritische Durchforschung der zum allgemeinen Erbauungsbuch gewordenen Bibel leider (!) die Unglaubwürdigkeit eines sehr großen Theiles ihres Inhaltes ergeben und an die Stelle des reichbelebten und phantasievollen Gemäldes, das die Schrift von der Geschichte des auserwählten Volkes entwirft, ein viel einfacheres, an manchen Punkten sogar häßliches Bild gesetzt hat"[2]).

Die Fortschritte der neueren Natur- und Geschichtsforschung und die Verwerthung ihrer Ergebnisse gegen die Glaubwürdigkeit der hl. Schrift haben eine Frage auf die Tagesordnung gebracht, die sich nachgerade zu einer brennenden zugespitzt hat. Kann die hl. Schrift in rein natürlichen, mit den *res fidei et morum* nicht zusammenhängenden Dingen irrige Angaben enthalten? Die Antwort hängt, wie leicht ersichtlich, eng mit der Fassung des Inspirationsbegriffes zusammen. Bis in die neueste Zeit wurde, wie weit auch vereinzelte freiere Auffassungen früherer Zeit in der Beschränkung dieses Begriffes auf eine mera assistentia oder inspiratio subsequens gegangen sein mögen, ein Moment stets mit größter Einmüthigkeit von der katholischen Tradition festgehalten: die durchgehende Irrthumslosigkeit der hl. Schrift[3]). Dies schien sich ändern zu sollen, indem das Princip einer neuen Beschränkungstheorie der Inspiration immer mehr Boden gewann. Um einen Ausgleich zwischen den Angaben der hl. Schrift und den neueren Ergebnissen der Erfahrungs-

1) Stade, Geschichte Israels I, 86; 88; 101.

2) Vgl. Katholik 1890. I, 496.

3) Dausch, Die Schriftinspiration S. 174.

wissenschaften herbeizuführen, hielten Männer, wie Lenormant, de Broglie u. a., aber auch Theologen, wie Cardinal Newman, Caussette, Clifford, Rohling, eine Unterscheidung zwischen religiösen und profan-wissenschaftlichen Lehren, zwischen res fidei et morum und obiter dicta der hl. Schrift in dem Sinne zulässig, daß die Inspiration auf erstere beschränkt und in letzteren Ungenauigkeiten, Irrthümer zugegeben wurden[1]). Während in Deutschland nur vereinzelt gewisse Schwankungen sich geltend machten und die alte Lehre von der Inspiration und Irrthumslosigkeit der hl. Schrift von den Theologen mit Entschiedenheit festgehalten und vertheidigt wurde[2]), drohte in Frankreich die neue Theorie in einer Weise um sich zu greifen, daß die Zeitschrift La Controverse im Jahre 1886 schreiben konnte: „Wir können die rapiden Fortschritte der neuen Meinung, welche die Inspiration und die Irrthumslosigkeit der hl. Schrift auf die Stellen der hl. Schrift beschränkt, die den Glauben und die Sitten betreffen, nicht verheimlichen. Selbst schon in manchen Seminarien Frankreichs lehrt man sie als probabele Ansicht, und man schließt daraus, daß vielleicht die historischen Bücher, wie die der Könige, Paralipomenon, Richter u. s. w., nur inspirirt und frei von Irrthum sind in den wenigen moralischen und dogmatischen Theilen. In diesem Falle muß man bald zwei Theile unserer Bibel unterdrücken[3])." Augenblicklich ist dieser Punkt Gegenstand lebhafter Erörterungen, die sich gegen die Begünstigung der neuen Theorie durch den verdienstvollen Msgr. d'Hulst, Rector des Institut catholique, und mehrere seiner Mitarbeiter (Loisy) richten[4]).

Es war darum an der Zeit, daß ein entscheidendes Wort gesprochen wurde. Leo XIII. hat es gesprochen. Mit aller Klarheit und Bestimmtheit erklärt er in seinem Rundschreiben, daß zwar hie und da in der hl. Schrift durch die Schuld der Abschreiber Ungenauigkeiten (namentlich in Zahlenangaben) verursacht sind und daß aus demselben Grunde der Sinn einzelner Stellen zweifel-

1) Dausch, Die Schriftinspiration S. 175 ff.

2) A. a. O. S. 187 f.; 200 ff.

3) Vgl. Schanz, Apologie II, 340.

4) Vgl. die im vorigen Hefte S. 209 angegebenen Schriften von Grandclaude und Magnier (Paris 1893).

haft sein möge, daß aber deßhalb von der Irrthumslosigkeit der hl. Schrift kein Jota preisgegeben werden dürfe, weil sie sonst nicht Gott zum Urheber haben könnte, wie dies die von der Kirche definirte Inspirationslehre verlangt. Die ganz höchst bedeutungsvolle Auseinandersetzung, die mit der Zurückweisung des Irrthums eine Declaration über die katholische Inspirationslehre verbindet, lautet:

Fieri quidem potest, ut quaedam librariis in codicibus describendis minus recte exciderint; quod considerate iudicandum est, nec facile admittendum, nisi quibus locis rite sit demonstratum; fieri etiam potest, ut germana alicuius loci sententia permaneat anceps; cui enodandae multum afferent optimae interpretandi regulae: at *nefas omnino fuerit, aut inspirationem ad aliquas tantum sacrae Scripturae partes coangustare, aut concedere sacrum ipsum errasse auctorem.* Nec enim toleranda est eorum ratio, qui ex istis difficultatibus sese expediunt, id nimirum dare non dubitantes, inspirationem divinam ad res fidei morumque, nihil praeterea, pertinere, eo quod falso arbitrentur, de veritate sententiarum quum agitur, non adeo exquirendum, quaenam dixerit Deus, ut non magis perpendatur, quam ob causam ea dixerit. Etenim libri omnes atque integri, quos Ecclesia tamquam sacros et canonicos recipit, cum omnibus suis partibus, Spiritu Sancto dictante, conscripti sunt; tantum vero abest, ut divinae inspirationi error ullus subesse possit, ut ea per se ipsa, non modo errorem excludat omnem, sed tam necessario excludat et respuat, quam necessarium est, Deum, summam Veritatem, nullius omnino erroris auctorem esse.

Haec est antiqua et constans fides Ecclesiae, sollemni etiam sententia in Conciliis definita Florentino et Tridentino; confirmata denique atque expressius declarata in Concilio Vaticano, a quo absolute edictum: »Veteris et novi Testamenti libri integri cum omnibus suis partibus, prout in eiusdem Concilii (Tridentini) decreto recensentur, et in veteri vulgata latina editione habentur, pro sacris et canonicis suscipiendi sunt. Eos vero Ecclesia pro sacris et canonicis habet, non ideo quod sola humana industria concinnati, sua deinde auctoritate sint approbati; nec ideo dumtaxat, quod revelationem sine errore contineant; sed propterea, quod Spiritu Sancto inspirante con-

scripti, Deum habent auctorem[1]).« Quare nihil admodum refert, Spiritum Sanctum assumpsisse homines tamquam instrumenta ad scribendum, quasi, non quidem primario auctori, sed scriptoribus inspiratis quidpiam falsi elabi potuerit. Nam supernaturali ipse virtute ita eos ad scribendum excitavit et movit, ita scribentibus adstitit, ut ea omnia eaque sola, quae ipse iuberet, et recte mente conciperent, et fideliter conscribere vellent, et apte infallibili veritate exprimerent: secus, non ipse esset auctor sacrae Scripturae universae. Hoc ratum semper habuere Ss. Patres: »Itaque, ait Augustinus, quum illi scripserunt, quae ille ostendit et dixit, nequaquam dicendum est, quod ipse non scripserit: quandoquidem membra eius id operata sunt, quod dictante capite cognoverunt«[2]): pronunciatque S. Gregorius M.: »Quis haec scripserit, valde supervacanee quaeritur, quum tamen auctor libri Spiritus Sanctus fideliter credatur. Ipse igitur haec scripsit, qui scribenda dictavit: ipse scripsit, qui et in illius opere inspirator extitit[3]).« Consequitur, ut, *qui in locis authenticis Librorum sacrorum quodpiam falsi contineri posse existiment, ii profecto aut catholicam divinae inspirationis notionem pervertant, aut Deum ipsum erroris faciant auctorem.* Atque adeo Patribus omnibus et Doctoribus persuasissimum fuit, divinas Litteras, quales ab hagiographis editae sunt, ab omni omnino errore esse immunes, ut propterea non pauca illa, quae contrarii aliquid vel dissimile viderentur afferre (eademque fere sunt, quae nomine novae scientiae nunc obiiciunt), non subtiliter minus quam religiose componere inter se et conciliare studuerint; professi unanimes, Libros eos et integros et per partes a divino aeque esse afflatu, Deumque ipsum per sacros auctores elocutum nihil admodum a veritate alienum ponere potuisse. Ea valeant universe, quae idem Augustinus ad Hieronymum scripsit: »Ego enim fateor caritati tuae, solis eis Scripturarum libris, qui iam canonici appellantur, didici hunc timorem honoremque deferre, ut nullum eorum auctorum scribendo aliquid errasse firmissime credam. Ac si

---

1) Sess. III, c. II, de revel.
2) De consensu Evangel. l. I, c. 35.
3) Praef. in Iob, n. 2.

aliquid in eis offendero litteris, quod videatur contrarium veritati, nihil aliud quam vel mendosum esse codicem, vel interpretem non assecutum esse, quod dictum est, vel me minime intellexisse non ambigam[1]).

3. Ueber das dritte Mittel, das zur Vertheidigung der hl. Schrift zweckdienlich erscheint, die Mitarbeit von Fachgelehrten in profan wissenschaftlichen Dingen und Vereinigungen zur Förderung der biblischen Studien, spricht sich das Rundschreiben in folgender Weise aus: At vero omni graviorum artium instrumento pro sanctitate Bibliorum plene perfecteque contendere, multo id maius est, quam ut a sola interpretum et theologorum sollertia aequum sit expectari. Eodem optandum est conspirent et connitantur illi *etiam ex catholicis viris, qui ab externis doctrinis aliquam sint nominis auctoritatem adepti.* Horum sane ingenioram ornatus, si nunquam antea, ne nunc quidem, Dei beneficio, Ecclesiae deest; atque utinam eo amplius in fidei subsidium augescat. Nihil enim magis oportere ducimus, quam ut plures validioresque nanciscatur veritas propugnatores, quam sentiat adversarios; neque res ulla est, quae magis persuadere vulgo possit obsequium veritatis, quam si eam liberrime profiteantur, qui in laudata aliqua praestent facultate. Quin facile etiam cessura est obtrectatorum invidia, aut certe non ita petulanter iam traducere illi audebunt inimicam scientiae, fidem, quum viderint a viris scientiae laude nobilibus summum fidei honorem reverentiamque adhiberi. — Quoniam igitur tantum ii possunt religioni importare commodi, quibus cum catholicae professionis gratia felicem indolem ingenii benignum Numen impertiit, ideo in hac acerrima agitatione studiorum, quae Scripturas quoquo modo attingunt, aptum sibi quisque eligant studii genus, in quo aliquando excellentes, obiecta in illas improbae scientiae tela, non sine gloria, repellant. — Quo loco gratum est illud pro merito comprobare nonnullorum catholicorum consilium, qui, ut viris doctioribus suppetere possit, unde huiusmodi studia omni adiumentorum copia pertractent et provehant, *coactis societatibus largiter*

1) Ep. LXXXII, 1 et crebrius alibi.

pecunias solent conferre. Optima sane et peropportuna temporibus pecuniae collocandae ratio. Quo enim catholicis minus praesidii in sua studia sperare licet publice, eo promptiorem effusioremque patere decet privatorum liberalitatem; ut quibus a Deo aucti sunt divitiis, eas ad tutandum revelatae ipsius doctrinae thesaurum velint convertere.

Da sich dieser Appell an die Laien richtet, erscheint es nicht überflüssig, daß die Grundsätze, nach denen die hl. Schrift behandelt und die ihrer Erklärung dienenden Hilfswissenschaften betrieben werden müssen, nochmals kurz in folgenden Worten zusammengefaßt werden: Tales autem labores, ut ad rem biblicam vere proficiant, insistant eruditi in iis tamquam principiis, quae supra a Nobis praefinita sunt, fideliterque teneant, Deum, conditorem rectoremque rerum omnium, eumdem esse Scripturarum auctorem: nihil propterea ex rerum natura, nihil ex historiae monumentis colligi posse, quod cum Scripturis revera pugnet. Si quid ergo tale videatur, id sedulo submovendum, tum adhibito prudenti theologorum et interpretum iudicio, quidnam verius verisimiliusve habeat Scripturae locus, de quo disceptetur, tum diligentius expensa argumentorum vi, quae contra adducantur. Neque ideo cessandum, si qua in contrarium species etiam tum resideat: nam, quoniam verum vero adversari haudquaquam potest, certum sit, aut in sacrorum interpretationem verborum, aut in alteram disputationis partem errorem incurrisse: neutrum vero si necdum satis appareat, cunctandum interea de sententia. Permulta enim ex omni doctrinarum genere sunt diu multumque contra Scripturam iactata, quae nunc, utpote inania, penitus obsolevere: item non pauca de quibusdam Scripturae locis (non proprie ad fidei morumque pertinentibus regulam) sunt quondam interpretando proposita, in quibus rectius postea vidit acrior quaedam investigatio. Nempe opinionum commenta delet dies; sed »veritas manet et invalescit in aeternum«[1]). Quare, sicut nemo sibi arrogaverit, ut omnem recte intelligat Scripturam, in qua se ipse plura nescire quam scire fassus est Augustinus[2]), ita si quid inciderit difficilius, quam explicari possit, quisque eam sumet

1) 3 Esdr. 4, 38. — 2) Ad Januar. ep. LV, 21.

cautionem temperationemque eiusdem Doctoris: »Melius est vel premi incognitis sed utilibus signis, quam inutiliter ea interpretando, a iugo servitutis eductam cervicem laqueis erroris inserere[1]).« — Consilia et iussa Nostra si probe verecundeque erunt secuti, qui subsidiaria haec studia profitentur, si et scribendo et docendo studiorum fructus dirigant ad hostes veritatis redarguendos, ad fidei damna in iuventute praecavenda, tum demum laetari poterunt dignâ se opera sacris Litteris inservire, eamque rei catholicae opem afferre, qualem de filiorum pietate et doctrinis iure sibi Ecclesia pollicetur.

Der Vollständigkeit halber wollen wir nicht unterlassen, die beiden schönen Schlußermahnungen des päpstlichen Rundschreibens hierherzusetzen. Die eine ist in der üblichen Weise an die Bischöfe gerichtet: Auctoritate nimirum et hortatione date alacres operam, ut in Seminariis, atque in Academiis, quae parent ditioni vestrae, haec studia iusto in honore consistant vigeantque. Integre feliciterque vigeant, moderatrice Ecclesia, secundum saluberrima documenta et exempla Ss. Patrum laudatamque maiorum consuetudinem: atque talia ex temporum cursu incrementa accipiant, quae vere sint in praesidium et gloriam catholicae veritatis, natae divinitus ad perennem populorum salutem.

Die andere gilt den Lehrenden wie den Studirenden: Omnes denique alumnos et administros Ecclesiae paterna caritate admonemus, ut ad sacras Litteras adeant summo semper affectu reverentiae et pietatis: nequaquam enim ipsarum intelligentia salutariter, ut opus est, patere potest, nisi remotâ scientiae terrenae arrogantia, studioque sancte excitato eius, quae desursum est sapientiae. Cuius in disciplinam semel admissa mens, atque inde illustrata et roborata, mire valebit, ut etiam humanae scientiae, quae sunt fraudes, dignoscat et videt, qui sunt solidi fructus percipiat et ad aeterna referat: inde potissime exardescens animus, ad emolumenta virtutis et divini amoris spiritu vehementiore contendet: »Beati, qui scrutantur testimonia eius, in toto corde exquirunt eum[2]).«

1) De doctr. chr. III, 9, 18.
2) Ps. XVIII, 2.

Der ausführlichen Darlegung des Inhaltes ein weiteres Wort über die Bedeutung des päpstlichen Rundschreibens beizufügen, wäre überflüssig. Aber eine oder die andere Nutzanwendung zu ziehen, möge uns gestattet sein.

Soll mit den Forderungen der Encyklika Ernst gemacht werden, so ist klar, daß eine Erweiterung der theologischen Studienzeit angestrebt werden muß. Von einer Beschränkung der übrigen theologischen oder der philosophischen Disciplinen zu Gunsten der biblischen Studien wird ja kaum die Rede sein können. Vielmehr verlangen die Zeitumstände gebieterisch entweder Erweiterung der Studienpläne oder wenigstens möglichst intensiven Betrieb der für die Vorbildung zum geistlichen Stande erforderlichen theoretischen und praktischen Studien. „An den meisten akademischen Anstalten werden der Theologie nurmehr drei Jahre gewidmet. Allein diese Zeit ist in Anbetracht des weiten Wissensgebietes und der hohen Anforderungen, welche in unseren Tagen an die geistige und sittliche Kraft, sowie an die praktische Schulung des Clerus gestellt werden, zu beschränkt und sollte trotz des vielbeklagten Mangels an Theologiestudirenden auf vier Jahre erweitert werden. An manchen Lehranstalten wird diesem Bedürfniß bereits dadurch Rechnung getragen, daß bei einem zweijährigen philosophischen Curs im zweiten Jahre mit den philosophischen auch theologische Vorlesungen verbunden werden.“ So Kihn[1]), dem wir vollkommen beipflichten. Man kann sich die Sache auch so denken — und dies war eine Lieblingsidee des sel. Moufang —, daß die philosophischen und theologischen Studien auf volle vier Jahre ausgedehnt und dazu ein fünftes Jahr den praktischen Fächern und Uebungen gewidmet werde. Jedenfalls kann dieser Frage auf die Dauer nicht aus dem Wege gegangen werden.

Noch vor dem Bekanntwerden des päpstlichen Rundschreibens vom 18. November 1893 brachte die Innsbrucker „Zeitschrift für katholische Theologie“ (I. Heft für 1894, S. 182) interessante Mittheilungen über den Aufschwung, den die biblischen Studien in der neuesten Zeit in Frankreich genommen haben. Abgesehen von zahlreichen Monographien und größeren Werken, worunter die von Vigouroux hervorragen, abgesehen von zahlreichen Abhandlungen

1) Encyklop. und Method. S. 100.

in Zeitschriften, von denen einzelne (z. B. Université catholique, Science catholique) eine eigene Rubrik für biblische Artikel eröffnet haben, sind es eine Reihe von größeren Unternehmungen, die von dem Eifer und der Energie zeugen, womit die katholischen Gelehrten Frankreichs das auf diesem Gebiete Versäumte nachzuholen und die frivolen Angriffe der aus Deutschland importirten destructiven Bibelkritik abzuwehren suchen. Darunter ist vor allem die École pratique des études bibliques zu nennen, welche die französischen Dominikaner seit zwei Jahren im St. Stephanskloster zu Jerusalem eingerichtet haben und über die wir demnächst in dieser Zeitschrift Näheres zu berichten gedenken. Als Organ eben dieser Schule erscheint seit 1892 die Quartalschrift Revue biblique (Paris, Lethielleux) mit Beiträgen namhafter Gelehrten, während die für 1893 angekündigte, von Professoren des Institut catholique herausgegebene Zeitschrift »L'enseignement biblique« wieder eingegangen ist. Dazu kommt das unter der Redaction von Vigouroux erscheinende, groß angelegte Dictionaire de la Bible (bis jetzt fünf Hefte in 4° à 5 fr., im Ganzen etwa zwanzig Hefte, Paris, Letouzey et Ané) mit recht guten Illustrationen und anerkennenswerther Kenntniß und Verwerthung der einschlägigen deutschen Literatur. Wir möchten diesen Angaben noch einen Hinweis auf das große Bibelwerk beifügen, das unter dem Titel »La sainte Bible etc. avec commentaires theologiques, morales, philologiques, historiques etc.« von Le Hire, Drach, Bayle, Fillion, Crellier, Trochon, Gillet, Lesetre u. a. seit etwa zehn Jahren in etlichen zwanzig Bänden herausgegeben wird, sowie auf den im Erscheinen begriffenen, speciell für den Gebrauch an Seminarien bestimmten Handcommentar, den der Sulpizianer Fillion veröffentlicht[1]).

Ein Blick auf das päpstliche Rundschreiben und auf die Rührigkeit unserer französischen Nachbarn kann uns zeigen, wie manches der deutschen katholischen Bibelwissenschaft zur Zeit noch fehlt.

Sieht man den Mangel eines biblischen Reallexikons durch die gediegenen Artikel des Kirchenlexikons als einigermaßen ersetzt

1) La sainte Bible commentée d'après la Vulgate et les textes originaux, auf acht Bände zum Subscriptionspreis von 6 Frcs. berechnet, mit circa 1000 Illustrationen.

an, so bleibt zunächst die Thatsache bestehen, daß die neueste katholische Exegese in Deutschland „einen Commentar über das ganze Alte Testament nicht aufzuweisen" hat[1]). Und selbst wenn der große, von den deutschen Jesuiten herausgegebene Cursus S. Scripturae vollendet vorläge, so fehlte noch ein wissenschaftlicher Handcommentar zum Alten Testament für Studirende und für den praktischen Clerus. Durch eine Reihe trefflicher Einzelcommentare, die wir besitzen, wird ein solcher einheitlich angelegter Führer durch alle Bücher des A. Testamentes nicht ersetzt. Im Augenblick, wo wir dies niederschreiben, kommt uns der Literarische Handweiser (Nr. 587 u. 588, Sp. 668) zu, in welchem wir lesen: „Wer will sich an die zwar recht schwierige, aber dafür doch auch überaus dankbare Aufgabe machen, den uns (deutschen) Katholiken schon so ungebührlich lang fehlenden wissenschaftlichen Commentar zum Pentateuch zu schreiben? Denn der Schande, daß unsere Theologen zu akatholischen und dann zumeist auch antikatholischen Commentaren greifen müssen, wenn sie sich über die Bücher Mosis wissenschaftlich genügend unterrichten wollen, muß nachgerade doch endlich einmal ein Ende gemacht werden." Diese scharfen Worte treffen den wundesten Punkt, lassen sich aber mutatis mutandis auch auf die übrigen Theile des A. Testamentes anwenden, etwa die Psalmen ausgenommen.

Es fehlt uns weiter an der rechten Vertretung der biblischen Fächer in den theologischen Zeitschriften. Zwar nicht soweit es sich um biblische Abhandlungen von allgemeinem Interesse handelt, wohl aber wenn fachwissenschaftliche, kritisch-polemische u. dgl. Gegenstände in Frage kommen, die nach der Encyklika wohl intensiver als bisher in Behandlung genommen werden müssen. Die meisten unserer Zeitschriften haben — und das ist auch ein beachtenswerther Zug der Zeit — eine mehr praktische Tendenz angenommen, und es wird wohl die Frage entstehen, wo in Zukunft Arbeiten der zuletzt bezeichneten Art untergebracht werden können. Auch das ist schon ein Mißstand, wenn Abhandlungen, die demselben Gebiete angehören, zu sehr in Zeitschriften verschiedenen Charakters zerstreut erscheinen. Zu einer eigenen Zeitschrift für biblische Gegenstände fehlt uns ja wohl der Raum,

1) Kirchenlexikon IV, 1116.

und auch aus mancherlei anderen Gründen möchte das Project einer solchen kaum zu befürworten sein. Aber das muß angestrebt werden, daß die biblischen Fächer in dem ganzen, von der Encyklika bezeichneten Umfang eine angemessene Vertretung in der periodischen Literatur finden.

Damit hängt auf's Engste zusammen der Mangel einer Verständigung und Vereinigung der wissenschaftlichen Kräfte auf dem hier in Frage stehenden Gebiete. Das päpstliche Rundschreiben redet einer solchen ausdrücklich das Wort, und sie erscheint doppelt nothwendig, wenn es sich um die Abwehr vielgestaltiger Irrthümer und Angriffe und in manchen Punkten um das Zusammenarbeiten von Theologen und Laien handelt. Sollte — salvo meliore — die Einrichtung einer Section für biblische Fragen, biblisch-historische, archäologische, naturwissenschaftliche Gegenstände im Anschluß an die Görres-Gesellschaft zu den Unmöglichkeiten gehören?

Einen schöneren und Leo XIII. erwünschteren Dank kann das katholische Deutschland für den Erlaß des Rundschreibens vom 18. November 1893 nicht abstatten, als dadurch, daß es sich zur Bethätigung der darin gegebenen Lehren und praktischen Anregungen energisch aufrafft! Quod bene vertat — providentissimus Deus!

XXIII.

Interessante Rundfrage der „Deutschen Gesellschaft für ethische Cultur".

(Von Dr. Jos. Bl. Becker.)

(Fortsetzung.)

Um die Frage, ob es eine von der Religion unabhängige Sittlichkeit geben kann, richtig zu lösen, ist nach der Fixirung des Begriffes der Religion der Begriff der Sittlichkeit festzustellen. Sittlich und das Abstractum Sittlichkeit wird im Sprachgebrauche in mannigfacher Bedeutung gebraucht. Bald bezeichnet es den

allgemeinen (generischen) Begriff der Sittlichkeit, bald wird es gleichbedeutend genommen mit sittlich gut, bald heißt es soviel als sittlich verpflichtend. Wenn man behauptet, Sittlichkeit sei ohne Religion möglich, so nimmt man sittlich in den beiden letzten Bedeutungen, man will damit sagen, man könne sittlich gut handeln ohne Religion, die Religion falle nicht unter den Bereich der sittlichen Pflichten. Doch wollen wir größerer Präcision halber die drei Begriffe kurz entwickeln im Anschlusse an die Etymologie und den allgemeinen Sprachgebrauch und mit Berücksichtigung der Thatsachen, in welchen die erwähnten Begriffe concret uns entgegentreten.

1. Sittlichkeit, sittlich weist uns auf das Stammwort Sitte. Dasselbe ist gleichbedeutend mit dem mittelhochdeutschen site (althochd. situ), das wahrscheinlich auch sprachlich verwandt ist mit dem griechischen ἔθος (die indogermanische Grundform ist sédhos)[1]). Sitte wird in doppelter Bedeutung gebraucht, einmal für Gewohnheit (wie auch das griech. ἔθος und das latein. mos) und bezeichnet die häufige Wiederholung einer Handlung, die von der freien Selbstbestimmung abhängt; ferner für Wiederholung einer Handlung, die aus einer schon erworbenen dauernden Willensrichtung hervorgeht[2]). Der Nachdruck ist bei beiden Auffassungen der Sitte auf die freie Selbstbestimmung zu legen. Bei naturnothwendigen Handlungen, welche dem Einflusse des freien Willens entzogen sind, reden wir nicht von Sitte, wie Aristoteles (2 Ethic. Nicom. c. 1) und der hl. Thomas (1. 2. q. 58. a. 1; 3 Dist. 23, q. 1. a. 4. solut. 2) mit Recht bemerken. Damit stimmt auch der Sprachgebrauch überein. Niemand sagt, der Stein habe die Sitte, zu fallen, das Feuer gewöhne sich an's Verbrennen, bei den Deutschen sei es Sitte, zu schlafen. Wohl aber sagt man, in einer Familie sei es Sitte, daß man früh aufstehe, mäßig und einfach speise, weil hier freie Willensbethätigung mit in Betracht kommt. Freie Selbstbestimmung gehört also zum allgemeinen Begriff der Sittlichkeit. Sittlichkeit ist nichts anders als die Abhängigkeit der Handlung von Vernunft und freiem Willen. Sittliche Hand-

1) Vgl. Kluge, Etymolog. Wörterbuch der deutschen Sprache.

2) Vgl. Cathrein, Moralphilosophie I. S. 118.

lungen sind Handlungen, welche aus Erkenntniß und freiem Willen hervorgehen. **Ibi incipit genus morum, ubi primo dominium voluntatis invenitur (2 Dist. 24, q. 3, a. 2). Actus sunt morales, secundum quod procedunt a ratione (1. 2. q. 18, a. 5)**, sagt kurz und treffend der englische Lehrer. Sittliche Handlungen sind der eigentliche Gegenstand der Ethik oder Moralphilosophie. — Sie heißen auch im prägnanten Sinne menschliche Handlungen (**actus humani**), weil sich in ihnen der Mensch in seiner eigenthümlichen Würde, in seinem Vorzuge vor der animalischen Welt zeigt. Dieser Vorzug liegt aber in der Vernunft des Menschen und der Freiheit seines Willens: »**illae solae actiones vocantur proprie humanae, quarum homo est dominus . . .** *quae ex voluntate deliberata procedunt*« (**1. 2. q. 1, a. 1**). Damit stimmt auch das allgemeine sittliche Bewußtsein überein. Handlungen, die im Schlafe, im Wahnsinn oder in irgend einem Zustande geschehen, wo der Gebrauch der Vernunft und der Freiheit nicht vorhanden oder unterbrochen ist, werden nicht als sittliche betrachtet, während vernünftige Ueberlegung und Freiheit sich in den Begriffen der Tugend, des Lasters, des Erlaubten und Unerlaubten, der Schuld, des Verdienstes, welche allgemein als „sittliche" Begriffe gelten, nachweisen lassen.

2. Sittlich wird im Deutschen oft auch im prägnanten Sinne gebraucht als gleichbedeutend mit sittlich gut, wie wenn wir den Heldentod für eine edle Ueberzeugung eine sittliche That nennen. Oft wird der Begriff des sittlich Guten mit dem Begriffe der Sittlichkeit überhaupt verwechselt, indem man als sittlich gut bezeichnet, was der Sitte, den Gewohnheiten einer Zeit, eines Landes entspricht. Besonders sucht die moderne evolutionistische Ethik, welche keinen allgemein giltigen, inneren wesentlichen Unterschied zwischen Gut und Bös anerkennen will, diese beiden Begriffe zu confundiren. Aber durchaus im Widerspruch mit dem allgemeinen sittlichen Bewußtsein der Menschheit, das immer und überall zwischen guten und schlechten Sitten unterschieden, Sitte und sittlich Gutes wohl auseinander gehalten hat.

Was ist aber sittlich gut? Gut im Allgemeinen ist etwas, was der Natur des Begehrenden angemessen ist; physisch gut, was der physischen Natur angemessen ist, dieselbe in ihrem physischen

Zustande vervollkommnet; sittlich gut, was der sittlichen Natur des Menschen angemessen ist, was dem vernünftigen überlegten Handeln des Menschen entspricht, was sich für den Menschen als vernünftiges Wesen geziemt[1]). Damit stehen wir bei der Frage über die Norm der Sittlichkeit, welche bei der Untersuchung des Verhältnisses von Religion und Sittlichkeit von grundlegender Bedeutung ist. Gibt es aber überhaupt eine feste Regel, eine sichere Norm zur Unterscheidung des sittlich Guten und Bösen? Dies leugnen wollen hieße die Unterscheidung zwischen Gut und Bös, welche auch die rohesten Völker vornehmen, unmöglich machen. Auch ist klar, daß diese Norm nicht dem bloßen Zufall überlassen sein kann, ebenso daß sie von den Menschen erkannt werden muß, da sie uns ja in unseren moralischen Handlungen leiten soll. Es heißt die menschliche Natur herabwürdigen, wenn man sie in jenen Handlungen, welche ihren Ehrenvorzug bilden, einem blinden Triebe oder einem undefinirbaren moralischen Gefühle oder moralischen Sinne (Sittlichkeitsorgan, wie einige Philosophen träumen) überantwortet. Die Unterscheidungsnorm der sittlichen Handlungen kann aber ebenso wenig wie dem Zufall, der freien Willkür des Einzelnen überlassen werden, soll nicht die moralische Ordnung im Grunde zerstört werden. Darin sind wohl alle vernünftigen Philosophen einig. Wenn wir aber einen Schritt weiter gehen und sagen, die Norm der Sittlichkeit kann auch nicht auf freier Uebereinkunft der Menschen, auf Sitte und Herkommen, auf positiven, veränderlichen Gesetzen beruhen, so haben wir schon eine bedeutende Anzahl moderner Ethiker als Gegner. Und doch ist unsere Forderung klar und dem allgemeinen sittlichen Bewußtsein durchaus entsprechend. Kurz und treffend begründet dies Balmes, wenn er sagt: „Die Regel der Moralität hängt nicht vom freien Willen der Menschen ab; die Handlungen sind nicht moralisch oder unmoralisch, weil es so durch eine Uebereinkunft festgesetzt worden, sondern sie sind es durch ihre innere Natur. Hätten die Menschen etwa machen können, daß die Kindesliebe ein Laster und der Vatermord eine Tugend, daß die Dankbarkeit bös und die Undankbarkeit gut, daß die Treue zu tadeln und die Falschheit

1) Vgl. Cathrein a. a. O. I. S. 128.

lobenswerth, daß die Mäßigkeit Strafe und die Trunkenheit Lob verdiene? Offenbar nicht; die Ideen von Gut und Bös kommen gewissen Handlungen ihrer Natur nach zu; nichts vermag dagegen der Wille des Menschen. Wer behauptet, daß der Unterschied zwischen Gut und Bös willkürlich sei, widerspricht der Vernunft, dem Schrei des Bewußtseins, dem gesunden Sinne, den tiefen Gefühlen des Herzens, der Stimme der Menschheit, die in der Erfahrung jeden Tag und in der Geschichte zu allen Zeiten und an allen Orten sich offenbart [1])."

Damit ist jeder Moralpositivismus, d. h. jedes System, welches die Norm der Sittlichkeit von der positiven freien Willensbestimmung der Einzelnen oder der Gesammtheit abhängig macht, gerichtet. Alle Bestrebungen der modernen Ethik, welche den wesentlichen Unterschied zwischen sittlich Gutem und Bösen zu verwischen sucht, alle Systeme, welche Sittennormen aufstellen, die der Willkür und freien Bestimmung unterworfen sind, verdienen keine andere Bezeichnung, als die — welche ihnen bereits Cicero [2]) gegeben — sie sind Wahnsinn! Vor Cicero hatten bereits Aristoteles und Plato gegen ähnliche destructive Tendenzen den wesentlichen, inneren Unterschied von Gut und Bös festgestellt.

Den entgegengesetzten Irrthum vertritt u. a. auch einer der Adressaten der D. G. E. C., Paul Heyse, in seinen Romanen. Ihm ist die Moral nichts anderes als die Quintessenz dessen, was in einem Zeitalter für recht und anständig gehalten wird. Heldennaturen springen über die Schranken der Moral hinweg, wie machiavellistische Staatsmänner über „die Zwirnsfäden des Rechtes". Nicht minder widerspricht auch dem sittlichen Bewußtsein die Theorie von Paulsen, welcher nicht eine allgemein giltige, unveränderliche Sittennorm zugeben will, überhaupt die Moralphilosophie nicht auf „bestimmte metaphysische Voraussetzungen aufbaut, ja eine Ableitung oder Begründung der Moralphilosophie aus metaphysischen

---

1) Ethik S. 12, Nr. 14 (Uebers. von Lorinser).

2) Communis intelligentia notas nobis res efficit easque in animis nostris inchoavit, ut honesta in virtute ponantur, in vitiis turpia. *Haec autem in opinione existimare, non in natura posita, dementis est.* De leg. I, 16.

Principien weder für möglich noch nothwendig hält" [1]), sondern der historischen Entwickelung und Umgestaltung der Moral das Wort redet, für „die verschiedenen Ausprägungen des allgemeinen Menschentypus" je eine besondere Moral verlangt. Es ist aber schlechterdings unbegreiflich, wie man von einer Wissenschaft reden kann ohne metaphysische Voraussetzungen. Die Wissenschaft hat doch das Allgemeine, Nothwendige, Wesentliche zum Gegenstand, das ohne metaphysische Voraussetzungen gar nicht festgestellt werden kann. Das Grundprincip jeder Wissenschaft, der Satz vom hinreichenden Grund, was ist er denn anders als eine metaphysische Voraussetzung? Uebrigens muß Paulsen in Widerspruch mit sich selbst gerathen, da nach ihm sittlich gut ist, was das eigene oder gemeinsame Wohl befördert, und viele Handlungen ihrer Natur nach unabhängig von Gesetz oder Herkunft oder geschichtlicher Entwickelung dieses Wohl fördern und zwar bei allen Ausprägungen des Menschentypus. Sodann steht seine ganze Theorie im Gegensatze zum sittlichen Bewußtsein der Menschheit. Unter all den verschiedenartigsten „Lebensbedingungen des Menschen" bleibt wahr, was Balmes oben sagte, daß der Wille des Menschen nichts vermag gegen die Natur der Dinge. Die Theorien sind nicht wahr, sagen wir mit demselben trefflichen Philosophen, wenn sie mit den Thatsachen nicht übereinstimmen. Die Philosophie hat diese zu erklären, nicht zu alteriren; denn sie beschäftigt sich hier nicht mit einem Object, das sie erfunden hat und modificiren kann, sondern mit einer Thatsache, die ihr gegeben wird, um sie zu untersuchen [2]).

Da die Analyse der Thatsachen des sittlichen Bewußtseins eine unwandelbare, allgemein giltige, über den Wechsel der Zeiten und Lebensbedingungen der Menschen erhabene Sittennorm verlangt, wo ist dieselbe zu suchen? Jedenfalls in der Ordnung der Wesenheiten, nicht in derjenigen der zufälligen, wandelbaren Existenzen, sei es der Einzelmenschen, sei es der Gesellschaften. Das verlangt die unerbittliche Logik, will man nicht das Causalitätsgesetz und damit jegliche Möglichkeit einer wissenschaftlichen Erklärung preisgeben. „Die Moralprincipien," sagt Balmes sehr

---

1) Vgl. Eth. Cultur 1. Jahrg. Nr. 49.

2) Ethik S. 7, Nr. 4.

richtig, „sind nothwendig, unveränderlich, und deßhalb können sie sich auf kein zufälliges und veränderliches Wesen gründen[1]).“ Was liegt nun näher, als in der menschlichen Natur, ihrem Wesen nach betrachtet, diese Norm zu suchen? Gut ist doch dasjenige, was der Natur eines Wesens entspricht, was der Natur angemessen ist; das sittlich Gute daher, was der sittlichen Natur des Menschen, d. h. seiner vernünftigen Natur angemessen ist, was dem Menschen in Bezug auf sein freies Handeln diejenige Vollkommenheit verleiht, die sich für ihn als vernünftiges Wesen geziemt[2]). Darum nehmen wir ja auch gut handeln, vernunftgemäß handeln, naturgemäß handeln als synonym. Unsittliche Handlungen, wie Verachtung der Eltern, Menschenhaß, Grausamkeit bezeichnen wir als unnatürlich. Auch der hl. Thomas nimmt vernünftig, naturgemäß, tugendhaft handeln als gleichbedeutend. Damit haben wir uns an die aristotelische Auffassung des Moralprincips der vernünftigen Natur, welche von der Scholastik adoptirt und vertieft wurde, angeschlossen[3]). Es sagt diese Ansicht im Wesen dasselbe, wie diejenige, welche die sittliche Ordnung als Norm des Guten aufstellt, denn die sittliche Ordnung ist ja nur der Inbegriff der Beziehungen, welche aus dem Wesen der menschlichen Natur sich ergeben. Die sittliche Ordnung ist der Inbegriff der Beziehungen des Menschen zu Gott, zu sich selbst und zu seinen Mitmenschen; das ist aber nichts anders, als der Ausdruck aller wesentlichen Beziehungen der menschlichen Natur, insofern dieselbe adäquat betrachtet wird. Die vernünftige Natur als Norm der Sittlichkeit, d. h. des Inhaltes der Sittlichkeit, entspricht auch allen Anforderungen einer Sittennorm. Die abstracte menschliche Natur nach ihren constanten, wesentlichen Beziehungen betrachtet, nach ihrer Stellung im Weltganzen berücksichtigt, ist eine allgemeine, unveränderliche Norm, aus der sich leicht die einzelnen moralischen Handlungen ihrem sittlichen Charakter nach beurtheilen lassen. So ist sittlich gut die

---

1) Ethik S. 35.

2) Vgl. Cathrein, Moralphilosophie I. S. 226 (2. Aufl.).

3) Auch Pfleiderer ist dieser Ansicht, denn er definirt (vgl. Eth. Cultur Nr. 41): „Sittlichkeit ist das durch die Idee des Menschen normirte Handeln in der Gesellschaft.“

Beherrschung sinnlicher Triebe, denn das entspricht der vernünftigen Menschennatur, in welcher Leib und Seele zur Einheit des Wesens vereinigt sind, in dem das Höhere, die Vernunft, den Scepter führen soll; sittlich gut ist Wahrheitsliebe, denn der vernünftigen Natur des Menschen entspricht Harmonie des Aeußeren und Inneren; diese findet sich beim Wahrheitsliebenden, sie wird zerstört durch die Lüge. So erklärt sich auch der Vorzug der sittlichen Handlungen vor allen übrigen menschlichen Thätigkeiten. „Die ethische Güte," sagt treffend Jungmann, „behauptet unter allen Arten der inneren Güte unbedingt den ersten Rang; der Grund liegt nahe. So wie die Vernünftigkeit unter den Vorzügen geschaffener Wesen die erste Stelle einnimmt, so bildet vernunftgemäßes Handeln aus eigener Wahl und mehr noch die habituelle durch beharrliche Uebung gefestigte Richtung des Strebens auf solches Handeln, d. h. die Tugend — die eigentliche Vollendung, das Ziel, die schönste Frucht der Vernünftigkeit. In dem Tugendhaften und in den ihm als solchem eigenen Acten, in ethisch guten Handlungen, zeigt sich uns mithin unsere vernünftige Natur in der vollsten Entfaltung ihres Seins[1])." Darum stimmen wir dem Ausspruche: „Sittlich handeln heißt so viel, als das Ideal der menschlichen Natur verwirklichen," vollständig bei. Schon Cicero hat diesen Gedanken ausgesprochen: »Est autem virtus nihil aliud quam in *se perfecta et ad summum perducta natura*[2]).« Damit treten wir durchaus nicht in einen Gegensatz zur übernatürlichen Sittlichkeit, welche die Ausgestaltung und Vervollkommnung der natürlichen Sittlichkeit ist. Es ist einer der verhängnißvollsten Irrthümer der Neuzeit, welcher im Protestantismus seine Wurzel hat, daß Natur und Uebernatur wie zwei feindliche Heerlager sich gegenüberstehen. Die widernatürliche Scheidung der Vernunft und des Glaubens, der natürlichen Sittlichkeit und der „Gerechtigkeit des Evangelii" im älteren Protestantismus hat die in's andere Extrem überschlagende Reaction der rationalistischen, autonomen Moral veranlaßt, welche ebenso widernatürlich eine Sittlichkeit ohne Religion construirt, wie die lutherische Orthodoxie eine Religion ohne Sittlichkeit, Glauben ohne

1) Jungmann, Das Gemüth S. 54 (1. Aufl.).
2) De leg. l. 1, c. 8.

gute Werke. Auch die D. G. E. C. setzt die auf Religion aufgebaute Sittlichkeit constant in Gegensatz zur natürlichen Sittlichkeit, redet von einer allgemein menschlichen Moral, die geleugnet würde von der orthodoxen Theologie, will die sittliche Bildung und Erziehung unabhängig von allen „theologischen Begriffen" gestalten, wirft der christlichen Sittenlehre vor, daß sie die „sittliche Pädagogik ausschließlich auf religiöse Dogmen gründe"[1]). Das mag von der altlutherischen Orthodoxie gelten, die katholische Auffassung trifft das nicht im mindesten. Nach dieser baut die Gnade auf die Natur, dieselbe erkennt eine allgemein menschliche Moral an, hat noch in neuerer Zeit gegen die Anschauungen des Traditionalismus energisch hervorgehoben, daß die Vernunft und ihr Gebrauch dem Glauben vorangeht, hat mit dem Apostel immer das natürliche Sittengesetz in seiner ethischen Bedeutung anerkannt. Kein katholischer Moralphilosoph fürchtet eine Verurtheilung von Seiten der Kirche, wenn er die menschliche Natur als Moralprincip der Sittlichkeit, als Sittennorm annimmt und begründet, wenn er für eine „allgemein menschliche" Moral eintritt. Gerade dieses Moralprincip aber weist auch auf die Verbindung der Sittlichkeit mit der Religion — unmittelbar der natürlichen, mittelbar der übernatürlichen — hin, wie wir sehen werden. Es ist unbegreiflich, wie man das fortwährend mißkennen kann und dabei vorurtheilsfrei, unbefangen, wissenschaftlich urtheilen will. Man lese doch unter anderm das verdienstliche Werk von P. Weiß, die Apologie des Christenthums vom Standpunkte der Sittlichkeit, die das bezeichnende Motto führt: „Erst Mensch, dann Christ und so ein ganzer Mensch[2])."

Ist jedoch die vernünftige Menschennatur die naheliegende, unmittelbare Norm der Sittlichkeit, so kann sie doch nicht die höchste und letzte Norm derselben sein. Die menschliche Natur mit ihren constanten wesentlichen Beziehungen hat den Charakter der Nothwendigkeit, Allgemeinheit und Unveränderlichkeit. Wollen wir nicht das Gesetz vom hinreichenden Grunde, die Basis jeder wissenschaftlichen Erklärung, verwerfen, so muß der Grund für diese Nothwendigkeit und Unveränderlichkeit gesucht

1) Vgl. Die ethische Bewegung in Deutschland S. 8.

2) Vgl. bes. l. 10. Vortrag: Die Religion der Humanität.

werden. Derselbe findet sich aber weder in der individuellen menschlichen Natur, die contingent und wandelbar ist, ebenso wenig in der Gesammtheit aller menschlichen Individuen, deren Contingenz und Wandelbarkeit durch die Vereinigung nicht aufgehoben wird. Die Nothwendigkeit, Allgemeinheit und Unveränderlichkeit, welche uns in den moralischen Ideen entgegentritt, ist auch nicht eine bloße Fiction des menschlichen Geistes; damit würde deren objective Giltigkeit, welche aller menschlichen Willkür entzogen ist, nimmermehr erklärt. Wir werden also logisch zur Annahme eines Wesens gedrängt, in dem der letzte Grund und das Fundament dieser Nothwendigkeit und Unveränderlichkeit zu suchen ist. Dieses muß ebenso nothwendig, ewig, unveränderlich wie das Reich der Wahrheit sein; dieses Wesen aber ist Gott, das Urwahre, das Urbild aller Wesenheiten, der letzte Grund wie ihres Daseins, so auch ihrer Wahrheit[1]). In markigen Zügen zeichnet Balmes den letzten Beweisgang, wie folgt: „Die menschliche Natur im Allgemeinen ist ein abstractes Wesen, in welchem eine so reale und unzerstörbare Thatsache, wie die Moralität, ihren Grund nicht haben kann; individuell genommen ist die menschliche Natur nichts anderes als der Mensch selbst, und auch in diesem kann nicht der Ursprung der Moral liegen. Das menschliche Individuum ist ein zufälliges (contingentes) Wesen, das moralische Gebiet ist nothwendig; ehe wir existirten, existirte die moralische Ordnung, und sie würde bleiben, auch wenn wir vernichtet würden. In keinem menschlichen Individuum findet sich der Ursprung einer nothwendigen Sache, also kann er auch in ihrer Verbindung sich nicht finden. Wir erfassen die moralischen Ideen als unabhängig nicht bloß von diesem oder jenem Individuum, sondern auch von der ganzen Menschheit; wenn auch gar kein Mensch existirte, wäre eine moralische Ordnung vorhanden, sofern vernünftige Geschöpfe vorhanden wären. Da wir genöthigt sind, über den Menschen hinauszugehen, um den Ursprung der moralischen Ordnung zu suchen, und da es klar ist, daß wir dieselbe Unzulänglichkeit bei den übrigen Creaturen finden, so müssen wir ihn nothwendig an der Quelle alles Seins, aller Wahrheit und alles Guten, bei Gott

---

1) Vgl. die ausführliche Entwickelung bei Gutberlet: Apologie I. S. 134.

suchen[1])." Damit ist auch allein der alles Irdische weit übersteigende Werth der sittlichen Ordnung, wovon das sittliche Bewußtsein der Menschheit Zeugniß ablegt, erklärt. Doch tritt dies noch klarer zu Tage bei der Untersuchung der Sittlichkeit als sittlicher Verpflichtung.

3. Was ist sittlich verpflichtend? Dies führt uns zur Analyse des so wichtigen Begriffes der Verpflichtung, wobei am deutlichsten die Verbindung von Sittlichkeit und Religion zu Tage tritt. Wie das deutsche Wort Verpflichtung (von Flechten) und das lateinische Obligatio (von ligare binden) andeutet, enthält dasselbe zunächst den Begriff eines Bandes und zwar eines geistigen Bandes, wodurch ein vernunftbegabtes, freies Wesen gebunden wird. In der Pflicht tritt uns eine Nöthigung des Willens entgegen. Dieselbe kann nicht eine physische sein, das würde mit der Natur des freien Willens im Widerspruch stehen; es bleibt also nur die moralische Nöthigung, d. h. eine Nöthigung, welche den Willen mittelst der Verstandeserkenntniß bindet. Eine moralische Nöthigung des Willens ist aber nur dadurch zu erklären, daß der Verstand dem Willen ein Gut vorstellt, das nothwendig zu erreichen ist, sei es als Mittel, sei es als Zweck. Doch nicht jede moralische Nöthigung bedingt Verpflichtung, nicht jedes Gut kann jene eigenartige moralische Nöthigung hervorbringen, welche wir in der Verpflichtung wahrnehmen. So liegt z. B. eine moralische Nöthigung vor zur Uebung in der Kunst, wenn man darin ein Meister werden will, aber keine moralische Verpflichtung zu dieser Uebung. Warum? Weil der Zweck, Meister in einer Kunst zu werden, in das freie Belieben des Einzelnen gestellt ist. Die moralische Nöthigung zur Uebung der Kunst ist daher nur eine hypothetische. In der Idee der Verpflichtung aber liegt, wie unser sittliches Bewußtsein uns klar bezeugt, eine absolute, unbedingte moralische Nöthigung vor, der sich der Wille auf keine Weise zu entziehen vermag. Der Mensch kann sich der Verpflichtung widersetzen, dieselbe übertreten, denn er ist physisch frei; er kann sich aber niemals überreden, daß sein Wille nicht gebunden sei. Die sittlichen Imperative sind kategorische: du sollst nicht lügen, du

1) Ethik S. 34.

mußt die Eltern ehren u. s. w. Diese absolute moralische Nöthigung kann nur erklärt werden durch ein absolut zu erreichendes Gut, durch einen absolut nothwendigen Endzweck, zu dem die sittliche Handlung als nothwendiges Mittel führt. „Die moralische Pflicht," sagt treffend Taparelli, „muß aus einem nothwendigen Endzweck entspringen, wenn sie eine absolute und nicht bloß bedingte sein soll; sie muß durch einen allgemein nothwendigen Endzweck begründet sein. Dieser aber fällt mit der wahren, ewigen, dem vernünftigen Menschen eigenen Glückseligkeit zusammen. Dies ist nun das nothwendige Ziel des Menschen, nothwendig sowohl metaphysisch, als physisch und moralisch. Metaphysisch, weil der Wille (das Trachten nach Wohl), welcher nicht nach Seligkeit trachtet, nur Widerspruch ist; physisch, weil die Erfahrung zeigt, daß der Endzweck den ersten Beweggrund zum Handeln bildet, moralisch, weil dieser Endzweck Basis aller moralischen Ordnung ist. Der Mensch kann also demselben nicht entsagen und daher auch nicht die Mittel zur Erreichung desselben außer Acht lassen. Diese Unmöglichkeit entsteht aus der Nothwendigkeit des Endzweckes und aus der nothwendigen Verbindung zwischen Mittel und Zweck. Diese durch den Endzweck begründete Nothwendigkeit fesselt die Freiheit vermittelst der Vernunft, ohne ihr jedoch die natürliche Kraft zu nehmen; der Mensch bleibt im concreten Falle frei, abzuweichen, aber er muß den eigenen Fehltritt mißbilligen, weil ihn die Vernunft als Hinderniß zur Glückseligkeit klar darstellt und im Gegensatz zum wahren Wohl, zur wahren Ordnung. Moralisches Sollen oder Pflicht kann also definirt werden: Ein vernunftgemäßes Sollen als Resultat einer durch den Endzweck bedingten Nothwendigkeit, d. h. einer nothwendigen Verbindung der Mittel mit einem nothwendigen Zweck[1])."

Wie wir oben nach der Frage über den Begriff des sittlich Guten dessen Norm festgestellt haben, so sei auch hier kurz auf die Norm der Verpflichtung hingewiesen. Dieselbe ist zu suchen objectiv im Sittengesetz, welches den Inhalt der sittlichen Verpflichtung, die sittliche Ordnung, insofern dieselbe den Willen bindet, darlegt. Die nächste Norm ist das natürliche Sittengesetz, wie es durch die Stimme des Gewissens proclamirt oder promul-

1) Taparelli, Naturrecht I. S. 37, Nr. 95—99.

girt ist. Letzteres (das Gewissen) ist die subjective Norm der Verpflichtung. Die Existenz des natürlichen Sittengesetzes und dessen Promulgation durch die praktische Vernunft oder das Gewissen wird von keinem vernünftigen Philosophen geleugnet; es hieße auch der offenen, vor Augen liegenden Wahrheit in's Angesicht schlagen. Auch die D. G. E. C. erkennt dies ausdrücklich an und appellirt an das Sittengesetz und Gewissen als an die allen gemeinsame Ueberzeugung. Sie will „eine Gemeinschaft des Innenlebens schaffen für alle ernst nach dem Guten Strebenden, eine große geistige Vereinigung, auf dem Sichersten gegründet, was wir gemeinsam besitzen, auf dem Sittengesetz in unserer Brust"[1]). „Unter allen Meinungsverschiedenheiten, die aus Begabung, Erziehung, zeitlichen und räumlichen Ursachen entspringen, liegt für alle, denen das Leben mehr ist, als bloßer Stoffwechsel, die in ernster Selbstbestimmung seinen idealen Gehalt zu erfassen suchen, dieselbe feste Grundlage: die Thatsache des Gewissens. Sie ist die Basis, auf der wir stehen, der feste Punkt, von dem aus wir die Welt der Materie aus den Angeln heben können. Sie stellt uns alle, die wir Menschen sind, auf gemeinsamen Boden; sie stellt uns als ein Andersgeartetes der ganzen übrigen organischen und anorganischen Welt gegenüber. Sie bildet den tiefsten Grund aller philosophischen und socialen Wissenschaft, wie aller Religionen; denn sie empfand das naive, durch keine Speculation verwirrte Volksgefühl als das göttliche Moment im Menschen, als die Stimme Gottes[2])."

Wir nehmen Act von dem letzten Geständniß, es berührt nämlich die Frage über die letzte und höchste Norm des Sittengesetzes. Nicht nur „das naive, durch keine Speculation verwirrte Volksgefühl" hat im Sittengesetz die Stimme Gottes oder die Promulgation des ewigen Gesetzes anerkannt, sondern auch bedeutende Philosophen, die freilich andere Wege eingeschlagen haben, als die moderne Speculation, die im Koth des Materialismus, als der letzten logischen Consequenz einer Speculation ohne Gott, angelangt ist. Wir haben hier nicht einmal die tiefen Speculationen eines Thomas von Aquin über das Gesetz, denen auch

1) Die ethische Bewegung in Deutschland S. 19.

2) Ebend. S. 16.

vorurtheilsfreie Akatholiken, wie Ihering, ihre hohe Anerkennung nicht versagen können, im Auge, wir brauchen auch nicht auf die philosophischen Arbeiten der mittelalterlichen Denker zu verweisen. Der Heide Cicero sagt in seinem berühmten Werke von den Gesetzen (De leg. II, 4): „Ueber das Gesetz finde ich bei den weisesten Männern die übereinstimmende Ansicht, dasselbe sei weder von Menschen erdacht, noch das Resultat eines Volksbeschlusses, sondern etwas Ewiges, bestimmt, die Welt zu regieren als die Weisheitsnorm selbst im Gebieten und Verbieten (imperandi prohibendique sapientia). Sonach sei, sagten sie, dieses erste und oberste Gesetz der Vernunftwille (mens) des alles vernünftig gebietenden oder verbietenden Gottes, von welchem mit Recht das Gesetz abgeleitet wird, welches die Götter dem Menschengeschlechte gegeben haben... Das wahre und höchste Gesetz also und die Norm zum Gebieten und Verbieten ist der heilige Vernunftwille des höchsten Jupiter." Damit übereinstimmend, sagt derselbe (Philippic. 2, n. 12): „Das Gesetz ist nichts anderes, als die richtige und von den Göttern abgeleitete Vernunftform." Was heutzutage als die große Errungenschaft moderner Speculation gefeiert wird, die Autonomie des Menschen auf sittlichem Gebiete, die Loslösung der Moral von Gott und Gottes Gesetz, wagten nur wenige der verwegensten Geister in den traurigsten Zeiten des sinkenden Heidenthums vorzutragen. Weit entfernt, allgemeine Anerkennung dieser Lehre zu finden, verfolgte der allgemeine Abscheu solche Lehre und ihre Vertreter[1]). So klar weist die vorurtheilsfreie, von Leidenschaften unbeeinflußte Vernunft auf die Verbindung des natürlichen Sittengesetzes mit Gott, auf das ewige Gesetz Gottes als höchste Norm des natürlichen Sittengesetzes. Dies bedarf keiner „theologischen" Begründung, wie die Vertreter der autonomen Moral in constantem Mißverständniß behaupten, sondern nur einer wissenschaftlichen Untersuchung der Thatsachen des sittlichen Bewußtseins, Thatsachen, welche sie selbst anerkennen. In Wahrheit: Es ist Thatsache, daß sich bei allen normal disponirten Menschen gewisse allgemeine, bei allen im Wesentlichen gleiche Grundsätze über das sittliche Verhalten bilden. Es ist Thatsache,

1) Vgl. Weiß, Apologie I. S. 101.

daß die Menschen diese Grundsätze als von der Willkür unabhängige, unbedingt verpflichtende auffassen. Es ist Thatsache, daß die Stimme des Gewissens den Guten tröstet bei Erfüllung der Vorschriften des Sittengesetzes, dem Bösen nicht Ruhe läßt im Falle der Uebertretung, selbst dann, wenn das Verbrechen völlig verborgen und der Uebelthäter der Strafe menschlicher Gerechtigkeit völlig entrückt ist. All dies sind nicht etwa specifisch christliche, sondern allgemein menschliche Erscheinungen[1]). Es ist endlich Thatsache, daß nach allgemeiner Anschauung die sittlichen Güter alle anderen irdischen Güter an Werth weit überragen, daß man lieber alles drangeben müsse, als eine Forderung des Sittengesetzes übertreten dürfe. Potius mori quam foedari entspricht der allgemein menschlichen, nicht bloß der christlichen Ueberzeugung. Die Moralphilosophie hat diese Thatsachen anzuerkennen, zumal jene Philosophie, die immer auf die Erfahrung als Ausgangspunkt jeder wissenschaftlichen Erklärung pocht. Sie hat aber sodann diese Thatsachen zu erklären, einen hinreichenden Grund für dieselben anzugeben, sonst muß sie auf den Charakter einer Wissenschaft verzichten. Jedenfalls wird damit nichts geleistet, daß man diese Thatsachen einfachhin als indiscutabel hinstellt oder sie als absolute Thatsachen des menschlichen Geistes bezeichnet, das hieße nichts erklären, sondern nur die Behauptung der Thatsache aufstellen, wozu wir der Moralphilosophie nicht bedürfen. Auch mit dem vornehm kalten »Ignoramus et ignorabimus«, das man sofort bei der Hand hat, wo das Dasein Gottes als Resultat einer wissenschaftlichen Untersuchung zu befürchten ist, kommt man hier nicht durch; Unwissenheit ist keine Wissenschaft. Auch die pathetische Berufung auf das „Pflichtgefühl" bringt uns nicht über den Graben. Wahrhaftig eine merkwürdige wissenschaftliche Erklärung, welche die Pflicht durch das Pflichtgefühl erklärt, nebenbei ein *ὕστερον πρότερον* schönster Art, da das Pflichtgefühl die Pflicht als ihren Gegenstand voraussetzt. Was bleibt also übrig zur Erklärung dieser Thatsachen? Entweder Autonomie oder Heteronomie, es gibt kein Mittelding. Entweder gibt sich der Mensch selbst das Gesetz oder es kommt ihm von Außen, von einer realen Macht, die über ihm steht, die seinen Willen bindet, ihm eine un-

1) Vgl. Cathrein a. a. O. I. S. 295.

abweisbare Nothwendigkeit auflegt und durch die Stimme des Gewissens das Gesetz und dessen Verpflichtung ihm in's Herz schreibt. Erstere Annahme ist widersinnig, denn sie macht den Untergebenen zu seinem eigenen Vorgesetzten; sie ist ferner Pantheismus oder Fatalismus. Entweder macht sie den Menschen absolut, und das widerspricht offenbar der Endlichkeit, Contingenz und Vergänglichkeit des Menschen. Oder aber sie unterstellt ihn dem unbegreiflichen kategorischen Imperativ, einem Idol, von dem wir nicht wissen, woher es ist, woher es die Legitimation nimmt, uns zu verpflichten, warum wir uns ihm unbedingt unterwerfen sollen, und das ist blinder Fatalismus, ein Hohn auf die Würde der menschlichen Vernunft. Ferner: was heißt die Sittlichkeit autonom gestalten anders, als das Grab der Sittlichkeit graben? Ist die Sittlichkeit autonom, so besteht sie wesentlich darin, daß der Mensch nur seinen eigenen Willen thut; das ist aber der reinste Egoismus, die Vernichtung jeder Sittlichkeit, deren Hauptaufgabe ja gerade darin besteht, die Selbstsucht zu bekämpfen[1]).

Der letzte Grund der Verpflichtung kann also unmöglich im Menschen zu suchen sein, sondern in einer realen höheren Macht außerhalb des Menschen. Wo finden wir nun einen absoluten Gesetzgeber, der den Willen des Menschen unabweisbar bindet, einen Zeugen auch der verborgensten Thaten, einen Richter auch des höchstgestellten, jeglicher menschlichen Gerechtigkeit entrückten Verbrechers, eine Strafe, welcher kein Verbrecher sich zu entziehen vermag; andererseits ein Gut, das als absolut nothwendiges Ziel den sittlichen Handlungen, welche Mittel zur Erreichung dieses Zieles sind, eine absolute moralische Nothwendigkeit und einen alles Irdische weit überragenden Werth verleiht? Das alles finden wir in Gott, dem unendlichen Wesen, dem absoluten Wesen, der ersten Ursache und dem letzten Ziele aller Dinge, der höchsten Macht, dem allmächtigen Gebieter, dem allwissenden Zeugen aller auch der verborgensten Thaten. Mit der Annahme des Daseins Gottes sind alle oben erwähnten Erscheinungen des sittlichen Bewußtseins erklärt. Es ist erklärt die Allgemeinheit und Unzerstörbarkeit der sittlichen Verpflichtung, da sie ausgeht von dem einen universalen Urheber der menschlichen Natur, es ist erklärt die Thatsache des

---

1) Vgl. Stöckl, Grundzüge der Philosophie S. 418, § 286, 2 a.

Gewissens, die unbedingte Geltung und der hohe Werth der sittlichen Ordnung. Ohne diese Annahme ist nichts erklärt. Man muß die gewundenen und geschraubten Erörterungen eines Wundt, Hartmann, Spencer u. a., mit denen sie das Gewissen, die Pflicht, das natürliche Sittengesetz atheistisch zu erklären suchen, gelesen haben, man muß sie vergleichen mit den einfachen, ungekünstelten, allgemein verständlichen Erklärungen der theistischen Ethik, man muß mit dem Maßstab beider Erklärungen die Thatsachen des sittlichen Bewußtseins prüfen, und für den vorurtheilsfreien, leidenschaftslosen Beurtheiler wird kein Zweifel bleiben, auf welcher Seite die Wahrheit ist. Das naive, durch keine Speculation verwirrte „Volksgefühl" hat, wie so oft, das Richtige getroffen, und die rechte Speculation reicht dem gesunden Menschenverstand, wie es nicht anders zu erwarten ist, die Hand. Die Speculation Wundt's, Hartmann's, Spencer's oder gar des Materialisten Büchner führt mit unerbittlicher Consequenz zur vollständigen Leugnung der Verpflichtung [1]). Man mag sich winden und drehen, wie man will, das Dasein Gottes läßt sich mit aller Wissenschaft nicht escamotiren. Wie auf dem Gebiete der physischen Ordnung des Universums die Wissenschaft an Gott als erster Ursache und letztem Ziele der Welt nicht vorbeikommt, so noch weniger auf dem Gebiete der moralischen Ordnung, in welcher die Spuren des unendlichen Gottes noch tiefer eingeprägt sind, als in dem Reiche der unvernünftigen Wesen. Aber wie man in der Kosmologie auch den evidentesten Vernunftschlüssen aus der Contingenz der physischen Dinge, aus der Anfänglichkeit und Endlichkeit des Weltprocesses, aus der wesentlichen Verschiedenheit der lebenden von den leblosen Wesen auf einen nothwendigen, unendlichen, intellectuellen Urheber des Universums hartnäckig ausweicht, so auch der evidenten Folgerung auf Gottes Dasein in der moralischen Ordnung. Wie man lieber festhält an Hypothesen, die nach dem Zeugnisse Virchow's nicht von Theologen, sondern von Naturforschern in ihrer Nichtigkeit nachgewiesen sind (Generatio aequivoca), so klammert man sich auf ethischem Gebiete eher krampfhaft an die abstrusesten Hypothesen, mögen sie auch den evidenten Thatsachen des sittlichen Bewußtseins widerstreiten, als daß man die naheliegende

1) Ausführlich bei Gutberlet, Ethik und Religion.

theistische Erklärung annimmt. An allen Beweisen der theistischen Ethik schleicht man mit Phrasen, wie „Moral auf Theologie gegründet", „übernatürliche Erklärung", „christlich mittelalterlicher Gedankenkreis" u. dgl., vorüber, ohne diese Beweise auch nur einer wissenschaftlichen Prüfung zu unterziehen. Und das nennt man voraussetzungslose, unbefangene, vorurtheilslose Beurtheilung! Keine Wissenschaft ist weniger unbefangen, als die atheistische, keine verlangt mehr das Opfer des Verstandes (vgl. den kategorischen Imperativ, von dem Kant gesteht: „Wie diese Voraussetzung möglich sei, läßt sich durch keine menschliche Vernunft jemals einsehen"), nirgends ist mehr Köhlerglaube, als beim Unglauben. Der bekannte Verfasser von „Kraft und Stoff" spricht in seinem Werke: „Aus dem geistigen (?) Leben der Gegenwart" (S. 179), mit Begeisterung von der Pflicht der Wahrheit. „Unter den moralischen Ideen der Neuzeit, welche beinahe instinctiv geworden sind (!), ist diejenige der Verpflichtung, die Wahrheit um ihrer selbst willen zu suchen . . . Diese Anhänglichkeit an die Wahrheit hat die Tugend der Aufrichtigkeit im Gefolge. Ein ehrlich denkender Mann darf nicht mit seinen Ueberzeugungen krumme Wege gehen und sich zu einer Art von Meinungen bekennen, weil sie vortheilhaft oder schicklich sind, während er andere festhält, weil sie wahr sind . . . Seine Pflicht schreibt ihm vor, sich zu dem zu bekennen, was ihm seine Vernunft als wahr berichtet, und nicht ein armseliger, unentschlossener geistiger Zwitter zu bleiben." Während Büchner dies geltend macht, um darzuthun, daß man den religiösen Glauben über Bord werfen müsse, weil die Wissenschaft dem Glauben widerstreite, folgt gerade das Gegentheil daraus. Bis auf den heutigen Tag ist keine einzige Thatsache wissenschaftlich erwiesen, die mit der geoffenbarten Religion und ihren Lehren (freilich nicht den Carricaturen, welche die atheistische Wissenschaft von den Glaubenslehren entwirft) im Widerspruch steht. Am allerwenigsten ist es die „Thatsache", von der Büchner spricht, „daß sich das Menschengeschlecht aus langen Zeiten paläolithischer Wildheit allmälig entwickelt hat". Wer die Pflicht, die Wahrheit um ihrer selbst willen zu suchen, ohne Rücksicht darauf, ob sie vortheilhaft oder unbequem erscheint, nicht mit Worten preist, sondern in der That ernst nimmt, besonders in der Frage des Daseins Gottes und der sittlichen Ver-

pflichtung, wird zu ganz anderen Resultaten gelangen, als zum Atheismus oder zum bequemeren Agnosticismus, welcher „die Gottesfrage als eine offene und menschlicher Untersuchung nicht zugängliche" betrachtet, der sich „allen, sowohl philosophischen wie theologischen Erörterungen dieser Art gegenüber indifferent verhält, und behauptet, daß man weder die Existenz, noch die Nichtexistenz Gottes beweisen könne, der bezüglich der Ordnung des praktischen Lebens von jeder Beeinflussung durch jene Vorstellung [des Daseins Gottes] vollständig absieht". Wenn eine Unentschlossenheit in den wichtigsten aller Fragen, von denen Zeit und Ewigkeit, Glück und Unglück der ganzen Menschheit abhängt, nicht das Urtheil Büchner's verdient, „ein armseliger, unentschlossener geistiger Zwitter zu bleiben", so wissen wir nicht, von welchem praktischen Standpunkt dies mit mehr Recht gelten soll. Die Vermuthung, daß andere als objective Gründe zur Vertretung eines so widersinnigen Standpunktes vorliegen, ist nur zu berechtigt. Die ewige Wahrheit hat gesagt: „Wer Böses thut, der hasset das Licht und kommt nicht hin zum Licht, auf daß seine Werke nicht aufgedeckt werden. Wer aber die Wahrheit thut, der kommt zum Lichte" (Joh. 3, 20 f.). „Wenn Jemand den Willen meines Vaters thut, der wird erkennen, ob meine Lehre von Gott ist" (Joh. 7, 17).

(Schluß folgt.)

XXIV.

Der Ehrwürdige Cardinal Bellarmin in katholischer Beleuchtung.

(Von Kanonikus Dr. A. Bellesheim.)

Zweiter (Schluß-) Artikel.

Nur drei Jahre sollte Bellarmin das Erzbisthum Capua leiten. Die Gabe der Weissagung, welcher wir zu wiederholten Malen im Leben des Cardinals begegnen, hat sich auch bezüglich der Zeit seiner Wirksamkeit in Capua bewährt. Das Ordenscollegium in Löwen betrat er 1569 mit den Worten: „Der General der Gesellschaft hat mich für ein Jahr hierhingesandt, ich werde

aber sechs Jahre hier verweilen[1])." Als sich bei Clemens VIII. im fünften Jahre seines Pontificates (1597) die Vorboten der Auflösung einstellten, bemerkte Bellarmin zu Sylvius Antonianus: „Der Papst wird zwölf Jahre und zwölf Monate leben." Thatsächlich hat die Regierung des Aldobrandini von 1592 bis 1605 gedauert. Nach der Selbstbiographie äußerte Bellarmin im Jahre 1605 mehr als einmal zu seiner Umgebung: „Im laufenden Jahre wird der Papst verscheiden. Indeß ist er (Bellarmin) weder Astrolog, noch Prophet. Durch Zufall redete er so[2])." Ist das nicht lediglich die Sprache der Bescheidenheit? Indem wir den Leser auf eine lange Reihe von Thatsachen aus den Acten des Processes der Seligsprechung, welche Bellarmin's außerordentliche Gnadengaben unwiderleglich bekunden, hiermit verweisen, gedenken wir an dieser Stelle eines hervorragenden Umstandes, welcher auf die Zeit seiner Regierung in Capua Bezug hat. In der uralten Bischofsstadt angekommen, befaßte er sich mit der Anfertigung der Liste seiner Amtsvorgänger. Nachdem er den Namen Cesare Costa mit dem Bemerken eingefügt: „Dreizehn Jahre regierte er die Kirche von Capua," fuhr er fort: „Robert Cardinal Bellarmin hatte den Stuhl drei Jahre inne." Der Gang der Ereignisse hat Bellarmin Recht gegeben[3]).

Am 3. März 1605 entschlief Clemens VIII. dem Herrn. Durch seine Würde als Cardinal zur Betheiligung am Conclave berufen und verpflichtet, nahm der Erzbischof in einer tief erschütternden Predigt Abschied von seiner Heerde und trat den Weg nach Rom an, um Capua nicht mehr wiederzusehen. In treffender Weise erinnert Couderc an das Wort einer geistvollen Französin. Am 26. Juli 1691 hat Madame de Sévigné kurz, aber treffend geschrieben: „Trotz allen Umtrieben im Conclave ist es der heilige Geist, welcher den Papst beruft[4])." Auch in den Conclaven, aus denen Leo XI. und nach dessen kurzer Amtsführung der Cardinal Borghese als Paul V. 1605 hervorging, haben die menschlichen Leidenschaften ihr unrühmliches Spiel getrieben[5]). Aus dem Hinter-

1) Couderc I, 76. — 2) Couderc II, 8.

3) Couderc II, 5. — 4) Couderc II, 15.

5) J. B. Saegmüller, Die Papstwahlbullen und das staatliche Recht der Exclusive. Tübingen 1892. S. 233—244. Vgl. meine Besprechung dieses Werkes im Literar. Handweiser Nr. 565.

grunde dieser Bestrebungen tritt uns glänzend die ideale Gestalt des Cardinals Bellarmin entgegen. Was ihn selbst anlangt, so wissen wir längst aus seiner Selbstbiographie, daß er den innigsten Wunsch hegte und denselben auch kräftig zum Ausdruck brachte, seine Collegen möchten bei der Vornahme der Papstwahl von seiner Person Abstand nehmen. »Mitte quem missurus es, a Papatu libera me Domine!« das waren die Gebete, denen Bellarmin sich hingab, um den Kelch des Leidens von sich abzuwenden. Um seinen Mitbrüdern einen noch handgreiflicheren Beweis seiner Abneigung wider die Uebernahme der hohen Würde und drückenden Bürde zu geben, drohte er mit einem strengen Kirchenregiment als Papst.

Neu sind im zweiten Bande die Mittheilungen Couderc's über die Aeußerungen der Diplomatie, insonderheit der spanischen, bezüglich der Stellung Bellarmin's im Conclave und seiner in Aussicht genommenen Berufung zur Tiara. Mit einem tiefen Schrecken faßte der spanische Hof die letztere in's Auge. Zwar hat er dem Cardinal nicht die Exclusive gegeben, aber gewünscht oder gar befördert hat er dessen Wahl nicht. „Seine Wahl," heißt es in einer Simancas-Berichterstattung über die Verhandlungen mit dem einflußreichen Cardinal-Nepoten Aldobrandini, „steht in Aussicht im Augenblick der Gefahr und der Verwirrung[1])." Unter dem 24. April 1605 reichte der Botschafter Philipp III. einen Bericht über die Cardinäle ein, worin es heißt: „Den Cardinal Bellarmin erachtet man für einen Mann von erprobter Tugend und großem Talente, doch ist er wenig erfahren, denn sein Leben hat er dem Betriebe der Studien und der Bekämpfung der Irrlehrer gewidmet. Er ist ein gelehrter Mann und guter Christ, aus diesem Grunde wünschen Einige seine Berufung." „Den Bellarmin," bemerkt der Botschafter in Rom, Herzog von Sessa, in einem Bericht über die Cardinäle, dem Se. Majestät Pensionen zuweisen könnte, „hat Se. Heiligkeit aus der Gesellschaft (Jesu) gewählt. Ein guter Mann und gelehrter Theologe, aber in praktischen Dingen wenig erfahren, er gilt lediglich als Creatur[2]) des

---

1) Couderc II, 19.

2) Nach römischem Sprachgebrauche heißen die vom betreffenden Papste ernannten Cardinäle Creaturen.

Papstes, weßhalb seine Wahl auf Schwierigkeiten stoßen wird[1]." Offenbar ist das Urtheil des Botschafters getrübt. Bellarmin, welcher zu den angesehensten Kanzelrednern diesseits, wie jenseits der Alpen gehörte, der als Beichtvater großes Ansehen genoß, der in den römischen Congregationen eine höchst segensvolle Thätigkeit entfaltete, der als Rector des römischen Collegs, als Ordensprovincial von Neapel und als Erzbischof von Capua unzählige Mal seine Menschenkenntniß und Regierungsgabe bekundet hatte, erscheint dem spanischen Botschafter als »de poca sustancia in agibilibus«. Mit anderen Worten: Diesen offenkundigen Thatsachen sein Auge muthwillig verschließen heißt doch kaum etwas anderes, als den spanischen Monarchen zu Ungunsten des Cardinals beeinflussen.

Noch tiefer eingeweiht in die Gründe, welche in den Augen des Boschafters gegen Bellarmin's Erhebung auf den heiligen Stuhl sprachen, werden wir durch einen andern Simancas-Bericht.

„Dem Cardinal Bellarmin," so heißt es darin, „wird entgegenstehen der Umstand, daß er Mitglied der Gesellschaft Jesu ist und in höherem Grade dem Studium, als Fragen der Regierung der Kirche sich widmet. Seine große Güte, Gelehrsamkeit und Tugend machen ihn der Tiara würdig. Aber seine Rechtschaffenheit und Festigkeit sind in dem Maße entwickelt, daß er kein Bedenken tragen würde, sich jedwedem Fürsten entgegenzustellen, wenn das Wohl der Kirche nach seiner Auffassung das zu fordern schiene[2]." „Bellarmin, der Jesuit," meldet ein Simancas-Bericht des Cardinals Borgia, „ist der höchsten Auszeichnung würdig, indeß ist er sehr gerecht und fest[3]." Die Moral und Logik dieses Cardinals erscheint uns unverständlich. Denn der Tiara würdig sein und Gerechtigkeit und Festigkeit des Charakters besitzen, das sind Dinge, welche sich nicht ausschließen, sondern sich gegenseitig bedingen und im schönsten Verein mit einander harmoniren.

Nicht nur gerecht und unabhängig, sondern auch im Lichte eines selbstlosen und uneigennützigen Mannes erscheint Bellarmin nach Berichten, welche aus Rom beim spanischen Hofe eintrafen. „Bellarmin," so wurde gemeldet, „ist seit vielen Jahren Jesuit. Ein musterhaftes Leben führend, würde er einen heiligen Papst darstellen. Er ist ein Engel, und ich bin überzeugt, er würde die

1) Couderc II, 19. — 2) Couderc II, 20. — 3) Couderc II, 20.

Jesuiten ebenso wenig wie die anderen Orden begünstigen. Doch könnte die Gesellschaft (Jesu) sich der Wahl bemächtigen, weßhalb ich der Ansicht bin, man sollte ihr dazu keine Gelegenheit darbieten und ihren Cardinal seinem Schicksal überlassen, ohne ihn zu unterstützen oder zu bekämpfen. Uebrigens weiß Euere Majestät, daß er sich ein Gewissen daraus gemacht, keine Geschenke anzunehmen[1])." Auf den letztern Vorschlag eingehend, schrieb der König mit dicken Lettern an den Rand: „Den Bellarmin soll man seinem Schicksal überlassen[2])."

Diese etwas kurze Antwort bot dann weiter dem Staatsrath Veranlassung, den Sinn der königlichen Worte des Näheren zu erläutern. „Wenn das heilige Colleg," heißt es in diesem Actenstücke, „sich für ihn (Bellarmin) erklärt, darf man diesem Schritt keinen Widerstand entgegensetzen, weil er im Rufe eines sehr tugendhaften und sehr gelehrten Mannes steht. Doch würde ihn seine Tugend zu einem Gegenstande der Furcht für die Fürsten machen, wie auch seine Bemerkung, das in die That umzusetzen, was er gelernt hat. Seine Eigenschaft als Jesuit könnte ihm ebenso wenig schaden, wie etwa seine Zugehörigkeit zu einem andern kirchlichen Orden. Doch wäre die Abhängigkeit, in welcher die Jesuiten und die ehemaligen Mitglieder zur Gesellschaft (Jesu) stehen, ein Hinderniß, welchem man Rechnung tragen muß[3])."

Bellarmin sollte mithin seitens der Krone Spanien keinen Widerstand erfahren. Wohl aber sein Freund Baronius. Den letztern schildern die Gesandten als Bücherwurm, welchen man zur Regierung der Kirche nicht brauchen könne. Der tiefere Grund der Abneigung der Spanier lag aber in der Bekämpfung der Berechtigung der Monarchia Sicula, welche aufzugeben der über Neapel gebietende spanische König keine Miene machte. Länger als dritthalb Jahrhunderte sollte es dauern, bis Pius IX. diese zuletzt an Cäsaropapismus grenzende Einrichtung beseitigte. Dennoch erscheinen Bellarmin und Baronius wiederholt im Verein unter der gemeinsamen geheimnißvollen Rubrik: „Gewissenhafte Cardinäle", eine Bezeichnung, die sich kaum anders als in dem Sinne deuten läßt, daß sie die Annahme von Pensionen ablehnten. In demselben Schriftstücke heißt es von Cardinal Borghese: „Alle lieben ihn, nur sein Alter kann ihm

---

1) Couderc II, 20. — 2) Couderc II, 20. — 3) Couderc II, 21.

schaden[1])." Der nachmalige Paul V. stand damals im fünfundfünfzigsten Lebensjahre.

Im Conclave Leo's XI. (1605) erhielt Bellarmin beim ersten Scrutinium elf Stimmen, während im Conclave Pauls V. im nämlichen Jahre seine Aussichten sich günstiger gestalteten, jedoch an dem Widerstande Aldobrandini's scheiterten. Wäre Bellarmin in die Ansichten und Wünsche des letzteren eingegangen, dann schien ihm die Tiara gesichert. Eine vom englischen Jesuitenpater Goldie dem Verfasser geliehene handschriftliche Berichterstattung über das Conclave bemerkt darüber: „Am Sonntag wollte der Cardinal Aldobrandini Rache nehmen für die Niederlage, welche er am Tage zuvor erlitten. Seine sämmtlichen Anhänger ließ er in der Sala regia zusammentreten, um dem Cardinal Sauli öffentlich die Exclusive zu geben. Baronius und Bellarmin bemerkten ihm, sie seien nicht im Conclave, um Rache zu nehmen, und er müsse sich damit begnügen, ihm einmal die Exclusive ertheilt zu haben. Maßnahmen dieser Art geziemen ernsten Männern nicht[2])." Dennoch schien es einen Augenblick, als winke Bellarmin die Tiara. Aus einer vom spanischen Cardinal d'Avila über das Conclave verfaßten und am 8. Mai an Philipp III. gesandten Berichterstattung erhellt, daß die Aussichten für Bellarmin äußerst günstig standen. Dann aber ermannte d'Avila sich zu einem förmlichen Gewaltstreich, indem er auf Anrathen namentlich des Uditore di Rota, Msgr. Peña, Bellarmin die Exclusive gab. Dieses willkürliche Vorgehen erbitterte Philipp III. derart, daß er an den Rand des Briefes mit der Meldung über diese Maßnahme schrieb: „Bellarmin muß man eine Ehrenrettung ertheilen, denn Avila hat die Exclusive ohne jedweden Auftrag von meiner Seite ausgesprochen[3])." Bellarmin war viel zu ideal angelegt, als daß Vorgänge solcher Art, welche den Cardinal d'Avila vor dem Richterstuhl der Geschichte brandmarken, auch nur den Saum seines Gewandes hätten berühren können. Ruhigen Gemüthes sah er dem Ausgange all dieser Verhandlungen entgegen, die mit der Erhebung des Cardinals Borghese als Paul V. endeten.

Kirchengeschichtlich, aber nicht minder psychologisch merkwürdig erscheinen die dem Simancas-Archiv entlehnte Charakteristiken

---

1) Couderc II, 23. — 2) Couderc II, 35. — 3) Couderc II, 37.

der im Conclave befindlichen achtundsechzig Cardinäle, welche der Botschafter Herzog von Escalona am 24. April 1605 aus Rom an Philipp III. sandte. Nur einige der wichtigsten können hier angeführt werden. Aus diesem Actenstücke lernen wir die spanischen Diplomaten aus bester Quelle kennen. Die Mitglieder des heiligen Collegiums werden von ihnen genau taxirt nach dem Nutzen, welchen sie der Krone Spaniens voraussichtlich bringen dürften; dabei dient den Diplomaten als Unterlage das bisherige Verhalten der Cardinäle nebst der Thatsache, ob und inwiefern sie der Gunst der Krone sich zu erfreuen hatten. Vom alten Cardinal di Como (Tommaso Galli), welcher unter Gregor XIII. als Staatssecretär eine bedeutende Rolle spielte und dessen Name schier unzählige Male, namentlich in Documenten der englischen und irischen Kirchengeschichte, auftritt, heißt es an erster Stelle: „Er ist wohlbekannt. Er ist die zuverlässigste Persönlichkeit, auch für die Kirche, welcher er am besten dienen kann, und zwar auf Grund seiner Erfahrung, seiner großen Klugheit und seines Eifers[1])." Ein zweifelhaftes Zeugniß erhält Cardinal Pinelli: „Er scheint vom Wunsche beseelt, Euerer Majestät zu dienen. Ich glaube, er wird eher diese Partei ergreifen, als eine andere. Indeß wird er schließlich Montalto folgen. Uebrigens ist er zu Wechsel und Unbestand geneigt[2])." Vom Dominikaner d'Ascoli, einem Gegner Bellarmin's, heißt es: „Er ist sehr fromm, hat im Aeußern etwas von Sixtus (V.). Sfondrati würde ihn allen anderen vorziehen. Er geht mit Montalto[3])." Der bereits genannte Cardinal Sauli, welchen Aldobrandini von der Tiara fern zu halten wünschte, wird geschildert als „Mann von großem Talente. Er scheint an den Angelegenheiten Spaniens Interesse zu nehmen und würde ihm dienen, wenngleich er gute Beziehungen zu Frankreich unterhält und durch Hinneigung zu demselben seine Ziele zu erreichen strebt. Im Grunde genommen ist er Eurer Majestät sehr ergeben und von den unserigen derjenige, welcher am meisten Aussicht hat, Papst zu werden"[4]). Cardinal Acquaviva ist in den Augen des Botschafters „ein mächtiger Kopf, ergeben Euerer Majestät wenigstens dann, wenn dieser Dienst ihm selber zum Vortheil gereicht. Er ist der

1) Couderc II, 38. — 2) Couderc II, 38.
3) Couderc II, 39. — 4) Couderc II, 39.

gescheidteste Mann des Conclaves, erzeigt man ihm ein wenig Aufmerksamkeit, so könnte man sich desselben leicht bedienen. Er war es, welcher die Wahl Leo's XI. veranlaßte und als Belohnung dafür das Erzbisthum Neapel empfing, wie ich bereits gemeldet habe"[1]. Kurz und treffend ist die Charakteristik Borghese's, welcher als Paul V. aus der Wahl hervorging: „Euere Majestät kennen sein Verdienst. Er ist so sicher, als wenn er Spanier wäre[2]."

Unser lebendigstes Interesse erregen die Charakteristiken von Baronius, Bellarmin und Aldobrandini, weil die beiden ersten als Vertreter streng kirchlicher Grundsätze auftraten, während der Neffe Clemens' VIII. in das Getriebe der weltlichen Diplomatie verflochten ist. „Baronius, aus dem Königreiche Neapel stammend, ist sehr tugendhaft und befaßt sich ausschließlich mit Geschichtschreibung. Von Kirchenregierung hat er keine Idee, ist sehr eingenommen für die kirchliche Freiheit und liebt Frankreich. Aus diesen Gründen hat er große Aussicht und viele würden seine Wahl gerne sehen. Man muß ihn fürchten[3]." Weit kürzer, nur zu kurz für den Biographen, ist der Charakter Bellarmin's gezeichnet. „Bellarmin aus Montepulciano, Jesuit, gelehrt und guter Christ, eine Eigenschaft, welche vielen seine Wahl erwünscht macht[4]." Das Gegenbild dieser beiden ernsten, selbstlosen, von den höchsten Idealen erfüllten Männer tritt uns in Aldobrandini entgegen. „Aldobrandini," bemerkt der Botschafter, „ist Euerer Majestät wohl bekannt. Er hört nicht auf, zu bemerken, daß er derselben bei jeder Gelegenheit dienen werde. Er weiß, daß sein Interesse es so erheischt. Dennoch darf man nicht allzu fest auf ihn rechnen, wenn er inne wird, daß sein Interesse etwas anderes verlangt. Leicht könnte man ihn gewinnen, denn von allen Seiten umgeben ihn Schwierigkeiten. Gerade diesen Umstand sollte man benützen, um ihn zu einer festern Haltung in unserm Dienst zu bestimmen. Keine Gelegenheit werde ich vorübergehen lassen, um ihn an uns zu fesseln. Gegenwärtig leidet er am Fieber[5]."

Der neue Papst Paul V. zog den Cardinal Bellarmin alsbald in's Vertrauen, entband ihn vom Erzbisthum Capua, um seine

1) Couderc II, 40. — 2) Couderc II, 41.
3) Couderc II, 41. — 4) Couderc II, 43. — 5) Couderc II, 45.

reichen Kenntnisse bei der allgemeinen Regierung der Kirche zu benützen, und ernannte ihn zum Mitglied der bedeutendsten römischen Congregationen. In einem tiefempfundenen Schreiben nahm Bellarmin von der Erzdiöcese, dem Domkapitel und den Ordensgenossenschaften alsbald Abschied. Anerbietungen, die ihm bei dieser Gelegenheit gemacht wurden und hart an Simonie streiften, lehnte er ab. Dagegen unterbreitete er, um allem und jedem unerlaubten Streben das Thor zu schließen, Paul V. eine Candidatenliste zum Zwecke der Wiederbesetzung des Stuhles von Capua, aus welcher der Papst den Msgr. Gaetani, Neffen des Legaten, welchem Bellarmin 1590 beigegeben war, als Oberhirten auserwählte, ihn aber vorläufig zum Nuntius in Spanien ernannte[1]).

Kaum war Paul V. auf den apostolischen Stuhl erhoben, als die Fragen, welche die Congregatio de auxiliis beschäftigten, wieder in den Vordergrund traten. Bekanntes braucht hierorts nicht wiederholt zu werden. Das vom verstorbenen rheinischen Landsmanne P. Gerhard Schneemann aus der ehemaligen[2]) Bibliothek des Palazzo Borghese in Lichtdruck mitgetheilte, von Paul V. eigenhändig geschriebene Schlußprotokoll der Sitzungen der genannten Congregation gibt beide Systeme, des Bañez wie des Molina, frei[3]). Keine Partei solle die andere mit dem Vorwurfe der Unkirchlichkeit belasten dürfen. Selbstverständlich betont Couderc die für Molina auftretenden Zeugen, unter denen wir uns nicht enthalten können, wenigstens einen namhaft zu machen. Es ist der hl. Franz von Sales, welcher, von Paul V. in's Vertrauen gezogen, dem Papst den Rath ertheilte, keine Entscheidung zu treffen — ein überaus maßvolles, vom Geiste der Milde und Sanftmuth

1) Ueber die Bemühungen Gaetani's am spanischen Hofe zu Gunsten der katholischen Iren vgl. A. Bellesheim, Geschichte der katholischen Kirche in Irland. Mainz 1890. II, 301. 728.

2) Ich sage ehemalige — denn das Herz möchte einem im Leibe vor Schmerz über die Thatsache zerspringen, daß dieser herrliche Palast mit seiner kostbaren Gemäldesammlung und dem reichen Archiv unter den Hammer gekommen und heute Hauptsitz der italienischen Freimaurerei geworden. Bekanntlich hat Leo XIII. die Archivschätze erworben und dem Vatikanischen Archiv einverleibt.

3) G. Schneemann, Weitere Entwickelung der thomistisch-molinistischen Controverse. Freiburg 1880.

eingegebenes Verfahren, wegen dessen Pius IX. dem berühmten Fürstbischof von Genf bei Gelegenheit seiner Erhebung zur Würde eines Kirchenlehrers besonderes Lob spendete.

In geradem Widerspruche zu diesem Rath bewegte sich das Verhalten der spanischen Diplomatie. Ganz neue Aufschlüsse aus dem Simancas-Archiv verdanken wir auch in diesem Betreff dem emsigen Biographen Bellarmin's. Die Parole des spanischen Hofes lautete: Entscheidung, und zwar sofortige, damit Dominikaner und Jesuiten zur Ruhe kommen und die Christenheit wisse, woran sie sich zu halten habe. „Sire," meldet der Botschafter d'Escalona dem König Philipp III. aus Rom am 3. Juni 1605, „in der Audienz vom 28. Mai habe ich den neuen Papst im Namen Eurer Majestät dringend ersucht, den Streit de Auxiliis zum Austrag zu bringen. Offenbar befand der Papst sich in Verlegenheit. Er beklagte sich, daß Clemens (VIII.) die Sache auf eine Bahn gebracht, die kein Ende hat, und keine Entscheidung gegeben. ‚Ich weiß nicht,' bemerkte Se. Heiligkeit, ‚ob ich mich zur Behandlung der Angelegenheit entschließen werde. Ich erachte mich nicht genugsam vertraut mit der Sache. Zwar habe ich den Besprechungen beigewohnt. Indeß etwas anderes ist es, als Mitglied der Congregation thätig sein, etwas anderes als Papst den Vorsitz in den Berathungen führen zum Zweck der Beschließung und Entscheidung.'" Zum Schluß bittet der Gesandte den König, persönlich an den Papst zu schreiben[1]).

Zwei Jahre später, nach Aufhebung der Congregatio de Auxiliis, sehen wir den neuen spanischen Gesandten, Marquis d'Aytona, in dieser heiklen theologischen Frage thätig. In der Depesche vom 14. Dezember 1607 meldet er zuerst, daß der Papst den hadernden Parteien Stillschweigen auferlegt und verboten habe, sich gegenseitig anzuklagen. „Auch," fährt er dann fort, „hat Se. Heiligkeit gesagt, zur gegebenen Zeit werde sie ihre Entscheidung kundgeben. Unterdessen will der Papst das Gutachten angesehener Lehrer einholen. Euerer Majestät sende ich Abschrift der Briefe der beiden Ordensgenerale. Die Jesuiten haben kein Wort gesagt. Die Dominikaner wären des Dafürhaltens, man hätte eine Entscheidung geben sollen. Euere Majestät bitte ich um Befehl, was

1) Couderc II, 58.

ich weiter zu thun habe[1])." Hier muß übrigens bemerkt werden, daß auch Bellarmin zu denjenigen Männern gehörte, welche auf eine Entscheidung drangen. Gewisse Sätze wünschte er censurirt zu sehen[2]).

Um dem Verlangen des Königs in etwa zu genügen, erließ Paul V. am 11. Dezember 1608 ein Breve an Philipp III., in welchem aber lediglich bemerkt wird, der Gesandte Marquis d'Aytona werde die Antwort des Papstes in dieser Angelegenheit mittheilen, und ebenso wolle der letztere auch künftig die Sache im Auge behalten. Spanien beruhigte sich nicht und kam auch in den nächsten Jahren auf den Wunsch, eine Entscheidung zu erhalten, zurück. Weil Paul V. dem König nicht zu Willen war, mußte er von dem Botschafter de Castro den Vorwurf der Unentschiedenheit hinnehmen. Im Jahre 1614 betrieb die spanische Sache in Rom der gelehrte Primas von Irland und Erzbischof von Armagh, Peter Lombard, einer der glänzendsten Schüler und Lehrer der Universität Löwen, seit 1598 in Rom ansäßig, seit 1601 Erzbischof von Armagh und Mitglied der Congregation de Auxiliis[3]).

In den spanischen Königen besaßen die irischen Katholiken einen bedeutenden Rückhalt. Durch Unterhalt der irischen Collegien in Spanien, durch Unterstützung der mit dem Hungertode und der Verfolgung ringenden Bischöfe und Priester, endlich durch diplomatische Dazwischenkunft der Botschafter in London hat die Krone Spaniens sich unsterbliche Verdienste um das katholische Irland erworben. Kein Wunder, wenn auch Lombard in die Gesinnungen Philipps III. einging und in seinem Interesse in Rom seine Thätigkeit entfaltete. Couderc gedenkt eines Briefes, den Lombard 1614 an den Monarchen richtete mit der Bitte, die Sache weiter zu verfolgen. Anstatt uns aber nur ein Facsimile der Unterschrift des Prälaten zu geben, hätte er uns den vollen Wortlaut seiner Bittschrift spenden sollen[4]).

„Bellarmin und die Gesellschaft Jesu" zeichnet uns den Cardinal in seinem Verhältniß zu den Jesuiten. Es ist der dankbare Sohn,

1) Couderc II, 65. — 2) Couderc II, 63.

3) Ueber Peter Lombard vgl. meinen Artikel im Kirchenlexikon. 2. Aufl. VIII, 134—136, sowie meine irische Kirchengeschichte II, 232. 283. 312—330. 723.

4) Couderc II, 69.

welcher troß den umfassenden Talenten, welche der Schöpfer ihm verliehen, doch keinen Augenblick außer Acht läßt, daß die Entwickelung seines Geistes, insbesondere aber die Gestaltung seines Charakters und der ideale Schwung, welchen er angenommen, auf die Erziehung durch seine geistige Mutter zurückzuführen ist. Vermochte auch sein Herzenswunsch, wieder auf die Stufe des einfachen „Pater Robert" herabzusteigen, keine Erfüllung zu gewinnen, dann wußte Bellarmin sich doch mit seinen ehemaligen Ordensbrüdern in innigster Verbindung und suchte deren Interessen kräftig zu fördern. Zu diesen rechnen wir namentlich die Selig- und Heiligsprechung des berühmten Ordensstifters. Diese Ehrung des heiligen Ignatius ist nicht, wie man jüngst behauptet, durch List und Schlauheit dem päpstlichen Stuhle erpreßt worden, sie wurde von der Gerechtigkeit und Wahrheit gefordert und wäre auch ohne Betheiligung Bellarmin's eingetreten. Unter den verschiedenen Jesuitenvätern, mit welchen Bellarmin Briefwechsel unterhielt, hat Couderc einen übersehen. Es ist der als Verfasser exegetischer und staatsrechtlicher Schriften, sowie als Lehrer der Theologie in Würzburg und Mainz weitberühmte und verdiente Jesuitenpater Adam Contzen aus Montjoie bei Aachen[1]).

Die seltenen Talente, welche Bellarmin in seinen Disputationes auf dem Gebiete der Controversen an den Tag gelegt, ließen ihn auch als Cardinal mehrfach bei Angriffen wider den hl. Stuhl die Vertheidigung des letzteren übernehmen. In Venedig war es Fra Paolo Sarpi, welcher die gehässigsten Maßregeln der Republik gegen die Kirche vertheidigte. Ihm gegenüber stellte Bellarmin die Lehre von den kirchlichen Immunitäten in das richtige Licht. Manche neue Züge enthält das Kapitel „Gewalt des Papstes in weltlichen Dingen". Die althergebrachte katholische Lehre in diesem Punkte, mit gleichzeitigen scharfen Angriffen wider Bellarmin, glaubte der Schotte William Barclay bestreiten zu sollen. Noch besser würde der Leser den Charakter dieser Leistung zu würdigen in der Lage sein, wenn Couderc das neueste Werk über die Universität zu Pont-à-Mousson, wo Barclay Jurisprudenz lehrte, hätte

1) K. Brischar, P. Adam Contzen. Würzburg 1879. — Janssen-Pastor, Geschichte des deutschen Volkes. Freiburg 1893. VII, 509.

verwerthen und uns Barclay's Geistesrichtung schildern wollen[1]). Durch eine Wolke von Zeugen, auch aus den Reihen der französischen Theologen, that Bellarmin dar, daß der Papst unmittelbar und direct nur eine Gewalt in geistlichen Dingen besitze. Nur mittelbar und indirect, insofern die Interessen der katholischen Wahrheit und der Leitung der Kirche es erfordern, kann er in weltlichen Dingen entscheiden. Weit entfernt, die Selbstständigkeit der weltlichen Macht damit anzutasten, setzt Bellarmin dieselbe voraus und stützt sie. „Die Wahrheit ist, daß Bellarmin nur an die bis auf seine Zeit vorherrschenden Ansichten aller theologischen Schulen sich angeschlossen und dieselben gerade in sehr maßvoller und vorsichtiger Weise vertheidigt hat[2])." Wie von der Tarantel gestochen, erhoben sich die Vertreter des Gallicanismus im »Le Tocsin au Roi« gegen Bellarmin und erreichten, daß das Pariser Parlament Vernichtung der Widerlegung Barclay's durch das Feuer aussprach. Gegen dieses Urtheil, wie gegen die darin enthaltenen Verleumdungen und Beleidigungen Bellarmin's wandte sich der päpstliche Nuntius zu Paris in einem Briefe an die Königin-Regentin, erreichte aber nur, daß der Staatsrath Aufschub in der Ausführung, nicht aber gänzliche Aufhebung des Spruches anordnete. Der Beschluß wird nach einer Handschrift in der burgundischen Bibliothek in Brüssel abgedruckt[3]). Sehr passend hat Couderc auch den Hauptinhalt des denkwürdigen Briefes mitgetheilt, in welchem Bellarmin der Königin-Mutter von Frankreich eine Erklärung seiner Doctrin übersendet, wodurch er den Beweis für seine Uebereinstimmung mit den namhaftesten Theologen der französischen Schule erbringt[4]).

Von großer literarhistorischer Bedeutung ist das Kapitel mit der Ueberschrift: „Verlust eines schönen Buches". Couderc wünscht

1) Als Barclay-Literatur, welche Couderc entgangen ist, erlaube ich mir zu verzeichnen: 1) L'Université de Pont-à-Mousson (1572—1768) par l'abbé Eugène Martin. Paris 1891. Vgl. darüber meine Besprechung im Katholik 1893. I, 377. 2) Dictionary of National Biography (heute bis Band 27 gediehen) II, 173, wo aber die Lehre Bellarmin's über die Gewalt des Papstes in weltlichen Dingen mangelhaft dargestellt ist.

2) J. Scheeben im Staatslexikon der Görres-Gesellschaft I, 923.

3) Couderc II, 129. — 4) Couderc II, 130.

die Frage zu beantworten: Hat Bellarmin gegen den Anglikaner Roger Widrington eine polemische Schrift verfaßt?

Roger Widrington, welcher sich den Beinamen »Catholicus Anglus« beilegt, suchte Bellarmin's Theorie über die indirecte Gewalt des Papstes in weltlichen Dingen durch drei Schriften aus den Jahren 1611, 1614 und 1616 zu widerlegen. Noch jüngst hat die Bonner Ausgabe der Selbstbiographie die Behauptung aufgestellt, Bellarmin selbst habe denselben keine Erwiderung entgegengesetzt. Er habe sich lediglich des Kölner Theologen Adolf Schulken als seines Anwaltes bedient, denn thatsächlich hat dieser Gelehrte „gegen Widrington eine Widerlegung an's Licht gestellt, die mit den Anschauungen Bellarmin's sich derart vollkommen deckt, daß mehr als ein Gelehrter sie auf Bellarmin selbst zurückführte"[1]). Auf Grund seiner Forschungen erbringt Couderc den Beweis, daß der Cardinal 1612 in einer zu Rom veröffentlichten Schrift Widrington widerlegte. Heute spurlos verschwunden, war sie dem ausgezeichneten italienischen Gelehrten Zaccaria am Ausgange des vorigen Jahrhunderts bekannt und wurde eingehend von ihm besprochen. Die Seltenheit des Buches dürfte in der Thatsache ihre Erklärung finden, daß Paul V., um dem Pariser Parlament nicht zu neuen feindlichen Maßregeln Veranlassung zu bieten, die Verbreitung desselben untersagte.

Als einfacher Pater trug Bellarmin sich mit dem weitreichenden Plane eines Commentars zur gesammten heiligen Schrift. In den ersten Jahren des Cardinalats empfing er vom hl. Franz von Sales die Aufforderung, eine Erklärung der paulinischen Briefe zu verfassen. Dieser Gedanke scheint ihn gerade in der in Rede stehenden Periode lebhaft beschäftigt zu haben, insofern er diesen Theil der Bibel 1614 zum vornehmsten Gegenstande seiner Betrachtungen machte. Daß gerade die paulinischen Briefe, welche in der Theologie Luther's eine so große Rolle spielen, dem Cardinal besonders am Herzen lagen, dafür erbringt Couderc einen neuen Beweis. Er liefert eine kurze Beschreibung eines im Archiv der Jesuiten zu Rom beruhenden Manuscriptes von 232 engbeschriebenen Seiten mit den Predigten, welche der Cardinal als Erzbischof von Capua über ausgewählte Theile der Bibel in dieser Stadt gehalten[2]).

1) Couderc II, 138. — 2) Couderc II, 143.

Indem wir für die Darstellungen der Beziehungen Bellarmin's zu König Jakob I., zum Erzpriester Blackwell und zum Proceß Galilei auf Couderc selbst verweisen, wünschen wir das erhebende Charakterbild des Heiligen besonders hervorzuheben. In anziehender Sprache schildert Couderc die innigen Beziehungen des Cardinals zu so vielen Heiligen seiner Zeit, ferner seine vollendete Uneigennützigkeit gegenüber seinen Verwandten, seine Unschuld, Frömmigkeit, Güte und Kraft, sowie die außerordentlichen Gnadengaben, mit welchen Gott ihn ausgezeichnet. Die Nachrichten der letztern Art sind den authentischen Zeugnissen, welche im Proceß der Seligsprechung abgegeben wurden, entlehnt. Zwangen auch die Beschwerden des Alters Bellarmin, das Gebiet der Controverse jüngeren Kräften zu überlassen, dann sank er doch keineswegs in geistige Unthätigkeit herab. Zum Beweise dessen berufen wir uns auf seine der Periode des Greisenalters entstammenden Opuscula. Hier tritt der Scholastiker in den Hintergrund, während der Duft und die Süßigkeit der Mystik uns anweht, die Intuition beginnt und die Ewigkeit heraufdämmert. Mit Recht stellt daher der Cardinal Guido Bentivoglio Bellarmin den angesehensten Mystikern als würdig zur Seite[1]).

Als Greis von achtzig Jahren mußte Bellarmin nochmals die Beschwerden und Aufregungen eines Conclaves mitmachen. Am 16. Januar 1621 ging Paul V. nach sechzehnjährigem Pontificat in die Ewigkeit. Höchst lehrreich sind die Beweisstücke aus dem Simancas-Archiv, welche Couderc für die Ungeduld vorbringt, mit welcher die spanische Diplomatie den Tod des nämlichen Papstes erwartete, den man wegen seiner angeblichen Ergebenheit gegen die Krone Spaniens als durchaus papabel bezeichnet hatte. Bereits im Monat April 1608 hatte der Botschafter d'Aytona in Rom das Ableben Pauls V. in's Auge gefaßt. „Was Bellarmin anlangt," meldet er an seinen Monarchen, „so glauben manche, daß er eine gewisse Zahl von Stimmen auf sich vereinigen wird. Er ist ein würdiger Mann und ein Heiliger . . . Ich würde mir ein Gewissen daraus machen, ihn auszuschließen. Denn er ist sehr eifrig, von lebendigstem Glauben, großer Gegner der Irrgläubigen, die ihn sehr fürchten[2])." Das nämliche Thema behandelt der Herzog

1) Couderc II, 299. — 2) Couderc II, 301.

von Albuquerque in seiner Depesche vom 28. Februar 1621. „Der Cardinal Bellarmin ist alt, seine Gesundheit erschüttert, er ragt hervor durch Heiligkeit des Lebens und große Gelehrsamkeit . . . Er ist etwas taub. Die verschiedenen Parteien könnten sich wohl vereinigen, um ihn zu wählen. Der Cardinal Borghese und die von ihm abhängigen Cardinäle werden nur einen hochbetagten Papst wünschen, aus Furcht, ein langes Pontificat könnte sie vernichten[1]).“ Der Candidat des Cardinal-Nepoten Borghese war der Cardinal Campora. Nach einem Simancas-Document erlangte derselbe sehr viele Stimmen. Bellarmin stimmte gegen ihn. Nunmehr wurde der Cardinal Alessandro Ludovisi gewählt, welcher den Namen Gregor XV. annahm. Die Thatsachen, deren Zeuge Bellarmin in diesem Conclave geworden, veranlaßten ihn, dem neuen Papst, dessen volles Vertrauen er genoß, den Rath zu ertheilen, strengere Bestimmungen über das Conclave zu erlassen. Am 15. November 1621, etwa einen Monat nach dem Heimgange des Cardinals, erschien die einschneidende Bulle[2]).

Endlich dämmerte dem berühmten Cardinal der Abend des Lebens herauf. Mit Erlaubniß Gregors XV. bezog er am 25. August 1621 das Novizial der Jesuiten zu St. Andrea auf dem Quirinal, um sich auf den Tod vorzubereiten. Als Beistand erhielt er zugewiesen den Frater Finali, welcher den glücklichen Gedanken faßte, ein genaues Tagebuch über die letzten Tage Bellarmin's abzufassen. Es führt den Titel: Esame fatto da me Giuseppe Finali, wurde vom englischen P. Goldie dem Verfasser geliehen und von diesem dem letzten Abschnitt zu Grunde gelegt. Am fünften Tage der Krankheit (1. Septbr. 1621) ließ der Papst sich zum Besuche bei Bellarmin anmelden. Finali erzählt darüber: „Sobald Se. Heiligkeit in das Gemach eingetreten, wo ich mich am Bette des Kranken befand, umarmte sie zärtlich den Kranken und erkundigte sich nach seinem Befinden. Erst nachdem der Papst Platz genommen, erwiederte Bellarmin: ‚Ich danke Euer Heiligkeit, den tiefsten Dank spreche ich Ihnen aus für die Mühe, welcher Sie sich unterzogen, denn ich bin ein Armer (poverino), der nichts verdient. Meine Gesundheit anlangend, so bin ich etwas ermüdet, erwäge ich aber, daß ich so bin, wie Gott es will, dann befinde ich mich wohl.‘

1) Couderc II, 303. — 2) Saegmüller 261—264.

Nachdem der hl. Vater Bellarmin versprochen, im Gebete seiner zu gedenken, bemerkte der Kranke: ‚Als eine besondere Gunst nehme ich dieses Versprechen an. Doch bitte ich Euere Heiligkeit, nur um die Erfüllung des göttlichen Willens flehen zu wollen. Denn lange genug habe ich gelebt. Das Leben darf man nur wünschen, um Gott zu dienen und im Dienste der Kirche zu wirken. Heiliger Vater, ich kann ihr nichts mehr nützen, auch werde ich gern in meine Wohnung einziehen.‘ Als der Papst diese Sprache als Eingebung der Tugend bezeichnete, sagte Bellarmin: ‚Ich wünsche, daß Euere Heiligkeit in einer glücklichen Regierung ebenso lange leben wie ich. Und jetzt denke ich an die Mühe, welche Euere Heiligkeit haben, um wieder hinunterzusteigen.‘ Mit den treffenden Worten: ‚Wir wünschten eher Ihre Tugenden, als Ihre Jahre zu besitzen,‘ empfahl sich der Papst[1])." Auch die Cardinäle, unter ihnen namentlich Maffeo Barberini, der nach zwei Jahren den hl. Stuhl besteigen sollte, und die Prälatur erschienen, um sich den Segen von dem Kranken ertheilen zu lassen.

Der Bericht über die letzten Lebenstage Bellarmin's zeichnet uns das Bild eines geduldigen, in der Betrachtung der himmlischen Dinge aufgehenden Kranken. Es wäre zu verwundern gewesen, wenn der nämliche Mann, welcher zeitlebens für den Sieg der Wahrheit gekämpft, nicht in der Todesstunde vom alten Gegner der Wahrheit wäre versucht worden. In seiner Schrift Ars bene moriendi hatte er die Kunst, christlich zu sterben, niedergelegt. Nach Finali's Bericht hatte er zuerst während drei und dann noch einmal während zwei Stunden die heftigsten Kämpfe mit dem Satan zu bestehen, aus denen er nach unausgesetztem Gebet siegreich hervorging[2]). Nach andächtigem Empfange der heiligen Sacramente entschlief der Cardinal am Freitag den 17. September 1621, dem Feste der Wundmale des hl. Franziskus, an dessen Einführung in die kirchliche Liturgie er erheblichen Antheil gehabt.

Für den Hagiologen gewähren ein hervorragendes Interesse die beiden Kapitel: „Geschichte des Cultus des ehrwürdigen Bellarmin" und „Die Gegner der Beatification Bellarmin's". Die Acten der Rituscongregation bilden die Quelle, aus welcher geschöpft wird. Bereits 1677 erklärten achtundzwanzig Mitglieder der Con-

1) Couderc II, 319. — 2) Couderc II, 362.

gregation die Tugenden Bellarmin's als heldenmüthig. Wenn Innocenz XI. die Seligsprechung nicht vollzog, dann lag der Grund daran ausschließlich in Formfehlern, mit denen die Proceßacten von Montepulciano, Neapel und Capua behaftet waren[1]). Unter Clemens XI. nahm die Sache einen neuen Aufschwung. Aus dem Simancas-Archiv erbringt Couderc einen in den wärmsten Ausdrücken abgefaßten Entwurf zu einer Bittschrift des spanischen Königs um Erlangung der Beatification Bellarmin's beim heiligen Stuhl[2]). Aus der 1723 zu Rom erschienenen Sammlung der allerseits in dieser Angelegenheit eingelaufenen Briefe theilt Couderc denjenigen des Generals der Dominikaner, P. Cloche, mit. Er ist nicht minder ehrenvoll für die vorzüglichen Gesinnungen dieses ächten Sohnes des hl. Dominikus, wie für denjenigen, welchem die Ehre der Altäre zugedacht wird. Unter Benedikt XIV. kam die Sache wieder in Behandlung. Von 27 Mitgliedern der Ritus-congregation traten 25 für Bellarmin ein. Zu den beiden Opponenten gehörte der als heftiger Widersacher der Jesuiten bekannte Cardinal Passionei. Als nun auch aus Frankreich Stimmen zum Papste drangen, welche die Opportunität der Seligsprechung bekämpften, ließ derselbe die Sache wieder fallen[3]).

Die neue deutsche Ausgabe der Selbstbiographie zwang Couderc, die Beweisgründe der Gegner der Seligsprechung Bellarmin's genauer zu prüfen. In Betracht kommen die vier Cardinäle: Barbarigo, Casanate, Azzolini und Passionei. Barbarigo ist aus der Zahl der Gegner des Cardinals vorab auszuscheiden. Denn kurz und einfach gibt er seine Anschauung dahin kund: „Der Heldenmuth der Tugend des ehrwürdigen Dieners Gottes scheint mir nicht bewiesen. Aber gewiß ist, daß er ein unschuldiges Leben geführt und die Pflichten seines Standes erfüllt hat.“ Dagegen beobachten die drei anderen Cardinäle ein ganz anderes Verfahren gegenüber Bellarmin. Sie schreiben ab irato und haben ein Arsenal gebildet, aus welchem die neue deutsche Selbstbiographie sich ihre Waffen hervorholt.

Befriedigt unser Werk auch nicht alle berechtigten Forderungen, welche man an eine Biographie Bellarmin's erheben darf, dann muß dasselbe doch bezeichnet werden als eine mit großer Hin-

1) Couderc II, 388. — 2) Couderc II, 389. — 3) Couderc II, 393.

gebung, seinem psychologischen Verständniß und ausgebreiteter Gelehrsamkeit auf Grund des genauesten Studiums der Schriften Bellarmin's verfaßte Lebensbeschreibung, sowie als eine Quelle zuverlässiger, zum Theil neuer und höchst interessanter Nachrichten über einen der größten Theologen, welche die Kirche nach dem Ausbruche der Glaubensspaltung hervorgebracht hat.

XXV.

Beiträge zur Rechtfertigung des Aequiprobabilismus.

(Von Prof. Jos. Aertnys C. SS. R.)

In den fünf letzten Heften des vorigen Jahrganges dieser Zeitschrift hat Herr Dr. Huppert eine Reihe Artikel über den Probabilismus veröffentlicht. Zur Vertheidigung desselben mußte der Verf. nicht nur irenisch, sondern auch polemisch gegen diejenigen auftreten, die sich zum Probabilismus nicht bekennen. Unter den Angegriffenen nehme ich, als Anhänger des Aequiprobabilismus, eine nicht unbedeutende Stelle ein. Gegen Schluß (S. 302) wird geradezu erklärt: „Der Aequiprobabilismus, streng durchgeführt, ist praktisch ebenso unhaltbar, wie er wissenschaftlich unhaltbar ist.“ Dr. Huppert bemerkt zwar, es sei seine Meinung nicht, „Moralisten von großem Ansehen“ diesen Vorwurf zu machen; die Entschuldigung aber stellt die Angegriffenen in ein nicht viel günstigeres Licht, wenn er fortfährt: „Wir glauben, daß sie dem Probabilismus huldigen, wie wir ihn eben erklärt und bewiesen haben.“ Darnach scheint in letzter Analyse ignoratio elenchi insinuirt zu werden. — Dazu kommt, daß sich — der Verf. der Artikel hat sich dies nicht verheimlicht — von der Frage des Probabilismus die Autorität des hl. Alphons nicht trennen läßt. Nun sprechen aber die Zeugnisse immer zahlreicher und entschiedener dafür, daß der hl. Kirchenlehrer wirklich dem Aequiprobabilismus als dem Endresultate — und darauf kommt es an — seines jahrelangen Studiums, seines anhaltenden Gebetes um Erleuchtung gehuldigt habe. Die Ausgabe der Briefe des Heiligen hat nicht wenig dazu beigetragen. In dieser Zeitschrift selbst (1891. II. Bd. S. 245) hat Dr. A. Bellesheim erklärt: „[Es] erhellt aus den

Briefen des dritten Bandes, welche Entwickelung das Moralsystem des Heiligen genommen hat. Eine Zeit lang mag er Probabilist gewesen sein. Aber das Endergebniß seiner durch Jahrzehnte fortgesetzten Untersuchungen läßt auch nicht den mindesten Zweifel darüber, daß er am Ende seines Lebens Aequiprobabilist war, und die bekannten beiden Sätze dieses Systems zu Cardinalpunkten seiner Lehre erhoben hat. Die Texte sind derart zahllos und geradezu überwältigend, daß jeder Widerspruch verstummen muß. Schärfer, als es im dritten Bande S. 333, 343, 422 und 429 geschieht, läßt sich der Aequiprobabilismus nicht darstellen" u. s. w.

Für Dr. Huppert dagegen ist es ausgemachte Sache, daß weder aus den nach 1760 erschienenen Dissertationen des Heiligen, noch aus seinen Briefen der Beweis geschöpft werden könne, daß er sich nicht sein Leben lang zum Probabilismus bekannt habe. Diesen Angriffen gegenüber war es mir nicht gestattet, zu schweigen. Da es sich hier nach der Auffassung des hl. Alphons um eine „große Frage" handelt[1]), so finde ich es begründet, daß die Leser meiner Moraltheologie von mir eine Rechtfertigung erwarten.

Ich werde daher erstens untersuchen, inwiefern die Begriffe und die Begründungen meines geehrten Gegners den Anforderungen der Wissenschaft und der Kritik entsprechen, und zweitens die geschichtliche Seite der Frage in's Auge fassen, besonders die Meinung des hl. Alphons.

I.

Der Begriff, der die Entscheidung unserer Frage in sich birgt, ist wohl der Begriff des Zweifels. An erster Stelle drängt sich also die Frage auf, wie Dr. Huppert diesem Begriffe Recht hat widerfahren lassen, und inwiefern es ihm gelungen ist, unsere Ansicht in dieser Beziehung zu widerlegen. Das Princip: Lex dubia non obligat wird damit zugleich seine wahre Erklärung finden. Hören wir den gelehrten Verfasser selbst: „Als ganz verfehlt muß der Versuch bezeichnet werden, das Princip des hl. Alphons: Lex *dubia* non obligat nach obigen Worten des hl. Thomas[2]) zu er-

1) Questa gran controversia, dalla quale dipende la buona o mala direzione delle coscienze di tutti i fideli. Widmung der Dissertation von 1765 an Clemens XIII.

2) Intellectus noster . . . quandoque non inclinatur magis ad unum quam ad aliud, vel propter defectum moventium, sicut in illis problema-

klären, und diese Auffassung der lex dubia dem hl. Alphons zuzuschreiben. Aertnys (Theol. mor. t. 1, l. 1, tr. II, c. 3, n. 80) argumentirt also falsch, wenn er, sein System, den Aequiprobabilismus, vertheidigend, sich auf obige Worte des hl. Thomas beruft. Der hl. Alphons versteht unter dubium etwas ganz anderes, als der hl. Thomas" (S. 106).

Dagegen behaupte ich und werde ich beweisen: 1. Das Princip der Lex dubia wird von mir richtig nach den angeführten Worten des hl. Thomas erklärt; 2. diese Erklärung ist auch ganz im Sinne des hl. Alphons; 3. der hl. Alphons versteht unter dubium dasselbe wie der hl. Thomas.

Was erstens die Erklärung des Princips betrifft, so muß diese naturgemäß aus dem Begriffe des Zweifels geschöpft werden. Was ist Zweifel? Richtig antwortet Dr. H. mit der Definition der Logiker: Dubium est suspensio judicii inter utramque partem contradictionis (S. 105), und diese suspensio besteht nach dem hl. Thomas darin, daß der Verstand weder zur Annahme, noch zur Nichtannahme hinneigt, entweder *propter defectum moventium*, weil nämlich auf beiden Seiten keine triftigen Gründe vorliegen (denn unwichtige kommen nicht in Betracht), und diesen Zweifel nennen die Theologen *dubium negativum*; oder weil die Gründe auf der einen Seite gleiches Gewicht mit denen auf der anderen Seite haben: *propter apparentem aequalitatem (dubium positivum)*. Werden diese Begriffe auf die Erklärung des Princips: Lex dubia non obligat angewandt, so muß nach dem hl. Thomas das Gesetz dann zweifelhaft genannt werden, wenn der Verstand zwischen der Anerkennung des verpflichtenden Gesetzes und des Rechtes der moralischen Freiheit unentschieden hin und her schwankt, sei es aus beiderseitigem Mangel an Gründen oder kraft ihres Gleichgewichtes. — So habe ich das genannte Princip richtig nach den Worten des hl. Thomas erklärt.

Was lehrt nun diesbezüglich Dr. Huppert? Er sagt (S. 105): „Der Verstand kann seine Zustimmung versagen, entweder weil

tibus, de quibus rationem non habemus, vel propter apparentem aequalitatem eorum, quae movent ad utramque partem; et ista est dubitantis dispositio, qui fluctuat inter duas partes contradictionis. De Verit. qu. 14, art. 1.

für beide Behauptungen keine Gründe vorliegen oder weil die Gründe für und wider zwar erwogen werden, aber so schwach sind, daß der Verstand durch keinen derselben bewogen wird, der einen von beiden zuzustimmen. [Dabei verweist der Verfasser auf obige Worte des hl. Thomas, *de Verit.*] Im ersten Falle besteht der positive, im zweiten der negative Zweifel."

Wir wollen kein besonderes Gewicht darauf legen, daß die Worte „positiver und negativer Zweifel" von unserm Gegner gerade in entgegengesetztem Sinne, als bei den Theologen[1]) und Philosophen[2]) herkömmlich ist, gebraucht werden, da wahrscheinlich nur ein Versehen vorliegt; dagegen können wir die gegebene Uebersetzung und Erklärung der Worte des hl. Thomas nicht unwidersprochen lassen. Der hl. Thomas redet auf der einen Seite von Mangel an Gründen, auf der andern Seite aber nicht von „schwachen", wie Dr. H. erklärt, sondern von gleichwerthigen Gründen. Dasselbe wiederholt der hl. Thomas an folgender, bisher fast nicht beobachteten Stelle: Quando homo *non habet* rationem ad alteram partem magis quam ad alteram, vel *quia ad neutram* habet, quod *nescientis* est, vel *quod ad utramque* habet, sed *aequalem*, quod *dubitantis* est, tunc nullo modo assentit, cum nullo modo determinetur ejus judicium, sed aequaliter se habet ad diversa[3]). Der englische Lehrer nennt also nur jenen Zweifel ein wahres dubium, der aus dem Gleichgewichte der Gründe entsteht; wenn Gründe fehlen (quia ad neutram habet) oder, was das Nämliche ist, nur schwach sind, muß der Zweifel eher nescientia genannt werden. So der hl. Thomas. Nach der Auffassung meines Kritikers aber gäbe es keinen wirklichen Unterschied zwischen dubium positivum und negativum; denn da schwache Gründe (vgl. S. 105) nicht als moventes in Betracht kommen, so läge in beiden Fällen defectus moventium vor; ein Vergleich mit den Worten des hl. Thomas macht dieses evident.

Ich argumentire also nicht falsch, wenn ich mich zur Vertheidigung des Aequiprobabilismus auf die Worte des hl. Thomas berufe.

---

1) Vgl. Lehmkuhl I, n. 47; Müller II, § 72 u. a.

2) Card. Zigliara, Philos. Logica I, 40, X; Sanseverino, Elementa, Dynamilogia n. 633.

3) In 3 Sent. dist. 23, qu. 2, art. 2, qu. 3, sol. 1.

Ist aber meine Erklärung des Princips de lege dubia nach dem Sinne des hl. Alphons? Diese Frage muß ich entschieden bejahen; denn

1. wo immer der hl. Alphons lehrt, ein zweifelhaftes Gesetz verpflichte nicht, faßt er den Zweifel sensu stricto auf, wie der hl. Thomas. In seinen Dissertationen[1]) und Apologien, die das Systema morale betreffen, wiederholt er stets, das Gesetz sei nur dann wahrhaft und *stricte* zweifelhaft, wenn Meinungen von gleicher oder fast gleicher Probabilität sich gegenüber stehen. In seiner *Dichiarazione del Sistema* (1774) n. 4 erklärt er: „Wenn die Meinung zu Gunsten der Freiheit ein gleiches Gewicht von Gründen hat wie die entgegengesetzte, welche dem Gesetze günstig ist, dann liegt dubium strictum et rigorosum vor, welches das Urtheil des Verstandes völlig in der Schwebe hält. Ich sage: gleiches Gewicht; denn, wenn sie minus probabilis ist (der Heilige meint certo et notabiliter minus probabilis), dann muß man, wie oben gesagt, der Meinung, welche dem Gesetze günstig ist, folgen, welches (Gesetz) zwar noch einigermaßen zweifelhaft ist, aber doch nur im weiteren Sinne[2])." Am Ende dieser Dissertation führt er den klassischen Text des hl. Thomas *de Verit. qu. 14, a. 1* an und commentirt ihn folgender Weise: „Der hl. Thomas sagt also, daß wenn die Gründe gleich sind, der Verstand in der Schwebe

1) Lib. I, n. 67 schreibt er: Cum opinio tutior est certe probabilior... nequit dici tunc omnino dubia dubio stricto, remanet tantum eo casu quoddam dubium latum... Cum autem opinio, quae stat pro libertate, est aequalis momenti, tunc adest dubium strictum de existentia legis. — Lib. I, n. 88: Ubi adest probabilior opinio pro lege, tunc lex est moraliter promulgata, ideoque obligat, non obstante illo dubio lato pro opinione benigniori; ubi enim veritatem certam non invenimus, illam sequi debemus opinionem, quae magis veritati appropinquat; contra vero ubi opiniones sunt aeque probabiles, lex est vere dubia dubio stricto, ita ut nullo modo tunc lex dici possit sufficienter promulgata.

2) Quando l'opinione, che sta per la libertà è di egual peso di ragioni che l'opposta, che sta per la legge (ho detto di egual peso; perche quando fosse meno probabile, già si è detto di sovra, che allora dee seguirsi l'opinione che sta per la legge, la quale benche in qualche modo anche sia dubbia, il dubbio nondimeno è largo) allora entra il dubbio stretto e rigoroso che fa sospendere affatto il giudizio della mente (n. 4).

verharrt, ohne zur einen oder anderen Seite hinzuneigen; denn wenn Meinungen gleiches Gewicht haben, obwohl jede von beiden, abgesehen von ihrer Gegenüberstellung, die Kraft hätte, den Verstand zur Beistimmung zu bewegen, so besitzt in Folge dieser Gegenüberstellung keine von beiden diese Kraft; denn durch das Gleichgewicht wird die eine von der anderen elidirt; zusammen also bringen sie nichts als ein merum dubium hervor[1])." Man vergleiche noch die *Vindiciae Alphonsianae*, wo zahllose Texte angeführt werden, in denen der Heilige ausdrücklich sagt, 1) das Princip lex dubia etc. habe nur Kraft in dubio *stricto*, 2) ein dubium *strictum* bestehe nur dann, wenn die Meinungen *aeque aut fere aeque probabiles* sind[2]).

2. Wenn der heilige Lehrer in seiner Moraltheologie *lib. 1, n. 20* auch die opinio unice probabilis ein dubium positivum nennt, so versteht er dubium nicht im strengen, sondern im weitern Sinne, wie aus dem Contexte und der daselbst angeführten Definition des dubium erhellt: Conscientia dubia est ea, quae suspendit assensum pro utraque parte dubii, remanetque anceps et haesitans. Wenn aber ein wichtiger Grund auf der einen

1) Dunque dice S. Tomaso che quando le ragioni sono eguali, l'intelletto resta fluttuante senza inclinare nè all' una nè all' altra parte; perchè quando le opinioni sono di peso eguale, benche ciascuna di loro avrebbe forza di muover l'intelletto all' assenso, se l'una non si opponesse all' altra, nondimeno, essendo elle direttamente opposte, niuna di loro ha piu forza di tirare a sè l'assenso; giacche, essendo le forze eguali, l'una elide l'altra; onde ambedue altro non partoriscono che un mero dubbio. (Append. n. 21).

2) Edit. 2. pag. 54, 56, 58, 61, 66, 67, 72, 75, 78, 82. Wenn Dr. H. bei Abfassung seiner Artikel dieses Werk nicht ohne Berücksichtigung gelassen hätte, wäre er wohl nicht in seinen Irrthum verfallen. Vgl. *Theolog. moral.* lib. 6, n. 473, wo die Frage erörtert wird: An teneamur confiteri mortalia positive dubia, nempe si utrimque adsint rationes probabiles, quod peccatum mortale fuerit vel non fuerit commissum. Und *Homo apost. tr. 16, n. 30:* An confitenda sint peccata positive dubia, nempe cum probabile est ea commissa fuisse, et probabile non fuisse. Endlich *Istruz. cap. 16, n. 30,* wo auf diese Frage die Antwort erfolgt: Comunemente lo negano altri molti per la ragione generale, che lecitamente possono seguirsi le opinioni egualmente probabili. — Man bemerke, daß der heilige Lehrer unter egualmente probabili auch die fere aeque probabiles versteht.

Seite und auf der entgegengesetzten gar kein Grund vorhanden ist, versagt der Verstand seine Zustimmung nicht, sondern stimmt der Seite bei, welche einzig ein grave motivum hat und darum auch unice probabilis ist. Hierin stimmt der hl. Alphons mit dem hl. Thomas überein, der gleichfalls in statu opinionis einige formido und dubitatio in lato sensu annimmt[1]).

Durch das Gesagte ist zugleich der dritte Punkt erledigt, dessen Beweis ich übernommen, daß nämlich der hl. Alphons unter *dubium* dasselbe versteht wie der hl. Thomas.

So viel über den Zweifel. Es folgt nun die Frage, wie die opinio solide probabilis zu constatiren ist. Dr. H. schreibt S. 108: „Wir verlangen stets eine Vergleichung beider Meinungen und deren Gründe . . . An ein Abwägen der Gründe gegen einander denken wir dabei freilich nicht; wir halten dasselbe vielmehr für unmöglich." — Aber, dürfte ich fragen, wie ist es denn möglich, eine Vergleichung der Meinungen und ihrer Gründe anzustellen ohne Abwägen der Gründe? Ist ja doch „abwägen" nur ein figürliches Wort für „vergleichen"; die Unmöglichkeit, jenes von diesem zu trennen, drängt sich so auf, daß der Verf. selbst S. 109 gesteht: Um „eine opinio wissenschaftlich aufzustellen . . ., müssen die inneren Gründe untersucht und dann das Gewicht der Moralisten, welche diese Ansicht gelehrt haben, zu Rath gezogen werden. Ferner ist die contradictorische Ansicht zu beachten, deren innere und äußere Probabilität zu erwägen und endlich das Urtheil . . . zu fällen". Nun, darin besteht eben das Abwägen, das wir verlangen. Bei diesem Verfahren werden die Meinungen von selbst entweder fere aeque probabiles erscheinen oder es wird die eine die andere an Probabilität bedeutend übertreffen, da ein excessus non manifestus außer Acht bleibt. Der ganze Proceß ist aber im Aequiprobabilismus nicht schwieriger, als im Probabilismus[2]).

1) De Verit. qu. 14, a. 1. — II, II, qu. 1, a. 4.

2) Dr. H. handelt über das „Abwägen" noch auf S. 301, wo er sagt: „Am besten hat der hl. Alphons selbst das Abwägen der Gründe verworfen." Vorläufig ist zu bemerken, daß der heilige Lehrer das Abwägen nur verwirft, insofern er es nicht als sicheres Mittel anerkennt, um zur Erkenntniß der von den Probabilioristen erforderten *opinio probabilior* zu gelangen.

Die Grenze der *opinio solide probabilis* stellt Dr. H. also fest: eine opinio bleibt probabel, so lange die Gründe der entgegengesetzten Meinung sie nicht improbabel gemacht haben. Dieser Lehre, wie sie da liegt, stimmen auch die Aequiprobabilisten bei. Eine Meinung kann nämlich in doppeltem Sinne improbabel sein: 1) positive, sofern sie sich auf ein motivum stützt, das certo leve ist, was der Fall ist, wenn die entgegengesetzte moraliter certa stricto sensu erscheint; oder 2) negative (oder einfach nicht probabel), wenn für sie ein Grund spricht, der an und für sich zwar gravis ist, aber in Folge der Gegenüberstellung die Kraft verliert, den Verstand zu bestimmen, so daß die opinio nur dubie probabilis wird; und dies ist der Fall, wenn die entgegengesetzte nur *sensu lato* moralische Gewißheit hat, d. h. wenn sie notabiliter probabilior oder probabilissima ist. Um also einer Meinung die erforderte Probabilität abzusprechen, genügt es, die contradictorische mit so soliden Gründen zu beweisen, daß die andere, obwohl ihr an sich wichtige Gründe zur Seite stehen, doch kraft der Gegenüberstellung einer notabiliter probabilior oder probabilissima nur dubie probabilis erscheint.

Hierin aber ist Dr. H. ganz anderer Ansicht. Zur Aufhebung der Probabilität ist ihm eine notabiliter probabilior oder probabilissima nicht genügend; er fordert eine moraliter certa in sensu stricto, welche alle *formido erroris* ausschließt. Denn er erklärt S. 110 f.: „Wäre die Furcht vor Irrthum überhaupt nicht mehr vorhanden, so bewegten wir uns nicht mehr innerhalb der Grenzen einer opinio, sondern der Verstand wäre zu einem judicium certum determinirt. Sobald der Verstand das contradictorische Gegentheil nicht mehr als probabel anerkennt, ist die Furcht vor Irrthum verschwunden, und das erste Urtheil ist gewiß, wenigstens moralisch gewiß ... Fällt also für die sententia *probabilior* ein solches Gewicht von Gründen in die Wagschale, daß sie moralisch gewiß ist, so verschwindet die Probabilität der entgegengesetzten Meinung und wir können diese nicht mehr *solide probabilis* nennen. In jedem andern Falle aber behält auch die sententia minus probabilis ihre Probabilität, wie sich aus der Definition von opinio von selbst ergibt." — Und S. 108: „Im nämlichen Sinne verlangt Reiffenstuel, daß die probabele Meinung nullam contra se habeat *rationem convincentem*. Eine ratio convincens

wäre ein Ausspruch der hl. Schrift, eine Erklärung der hl. Kirche, die Lehre der hl. Väter oder die gemeinsame Ansicht der Theologen." Man bemerke, daß diese Beispiele alle rationes *stricte* convincentes sind.

Mit dieser Behauptung gelangt man aber in's Fahrwasser des Laxismus. Ich will Dr. H. nicht des Laxismus zeihen, wohl aber werde ich beweisen, daß der Satz zum Laxismus führt.

Ich sage demnach: Auch die opinio *probabilissima* ist nicht moraliter certa in sensu stricto; sie ist, wenngleich im höchsten Grade, doch nur probabel, wie auch aus der verurtheilten Proposition erhellt: Non licet sequi vel inter probabiles probabilissimam[1]). Nach der obigen Lehre Dr. Huppert's darf man also einer opinio folgen, deren Gegentheil eine op. *probabilissima* ist. Das Gegentheil einer *probabilissima* ist aber die *dubie probabilis;* das lehrt der hl. Alphons wiederholt und ausdrücklich[2]) und ebenso Ballerini[3]). Darnach dürfte man auch die dubie probabilis als practice solide probabilis befolgen. Gerne gestehe ich, daß Dr. H. eine solide probabilis verlangt; ich behaupte nur, daß seine Beweisführung nicht consequent ist (vgl. S. 110). Hatte ich also nicht Recht, in meiner Moraltheologie (lib. I, tr. 2, n. 111) zu schreiben: Admisso objectionis ratiocinio non apparet, quomodo caveri possit damnatus laxismus?

Wo ist aber der Grund des Irrthums? — Dr. Huppert scheint nur eine Art moralischer Gewißheit zu kennen, nämlich die certitudo moralis *stricta,* quae *omnem prudentem formidinem* excludit. Es gibt aber auch noch eine andere, nämlich die certitudo moralis *late dicta,* quae *non* omnem *prudentem formidinem,* sed tamen omnem prudentem *dubitationem* excludit[4]).

1) Vgl. St. Alphons lib. I, n. 82.

2) Z. B. lib. I, n. 82. Homo ap. I, n. 65.

3) Opus theol. tr. II de consc. cap. II, n. 118.

4) Dr. Huppert wirft mir S. 205, n. 2 die in meiner Moral gemachte Eintheilung der certitudo als einen „logischen Schnitzer" vor. Ich gestehe, daß sie nicht vollkommen ist; befinde mich aber diesbezüglich in ziemlich guter Gesellschaft; kommen ja solche Eintheilungen auch bei angesehenen Philosophen und Theologen vor, meistens wohl aus der schwankenden Bedeutung der Worte (vgl. z. B. Sanseverino, Elementa, Logica n. 126, die Eintheilung des ratiocinium; auch den hl. Alphons l. III, n. 466). Uebrigens bin ich Dr. H. für seine Bemerkung dankbar; ich werde die Eintheilung ändern.

Diese moralische Gewißheit ist also nicht integra, nicht alle redliche Furcht vor Irrthum ausschließend, aber doch sufficiens ad agendum. So lehrt der hl. Thomas: In actibus humanis »super quibus constituuntur judicia, non potest haberi certitudo demonstrativa eo quod sunt circa contingentia et variabilia. Et ideo sufficit *probabilis certitudo*, quae in *pluribus* veritatem attingat, etsi in paucioribus a veritate deficiat«[1]). Ferner: »Quia materia prudentiae sunt singularia contingentia circa quae sunt operationes humanae, *non potest certitudo* prudentiae *tanta esse, quod omnino sollicitudo tollatur*[2]).« Folglich hat nach dem hl. Thomas die formido falsitatis nicht immer, wie Dr. H. irriger Weise unterstellt (S. 206 Note), ihre Quelle im probabelen Urtheile de opposito; es genügen ja, um formido zu verursachen, Gründe, die, obwohl an sich wichtig, relativ nicht probabel sind, keinen prudens assensus bewirken können. Daher ist es richtig, zu sagen: es könne einer von formido falsitatis beängstigt werden, ohne ein vere probabile judicium de opposito. Ich halte also genau an den Begriffen fest, und durch meine Auffassung wird „die Rede in so heikler Sache nicht verworrener"! — Daß aber Dr. H. keinen klaren Begriff von certitudo moralis in unserer Frage hat, erhellt noch hieraus, daß er die moralische Gewißheit, welche ad agendum genügt, verwechselt mit der moralischen Gewißheit, welche ein Glied ist der bekannten Eintheilung der certitudo: in metaphysische, physische und moralische. Denn all diese drei Glieder kommen darin überein, quod *omnem* formidinem erroris ab anima expellunt[3]), also auch die moralische Gewißheit, von der Dr. Huppert S. 205 spricht. Diese moralische Gewißheit ist certitudo in sensu proprio. Es gibt aber noch eine andere moralische Gewißheit, certitudo in sensu improprio, welche nicht zur oben angeführten Eintheilung gehört, nämlich, wie Sanseverino sagt, aliqua gravis probabilitas, quae ad rectam prudentemque operationem *loco certitudinis* haberi potest[4]).

Wir können jetzt untersuchen, inwiefern Dr. Huppert's Klage (S. 111) berechtigt sei: Ich verwirre die Begriffe, weil ich schreibe:

1) II, II. qu. 70, a. 2. — 2) L. c. qu. 47, a. 9 ad 2.

3) Sanseverino, Elementa, Dynam. n. 642.

4) L. c. not. 3.

Opinio non est vere probabilis, quando opposita *notabiliter probabilior* est. Dieser Begriffsverwirrung soll ich mich schuldig machen, weil ich nicht, wie Dr. H., annehme, daß die der notabiliter probabilior entgegengesetzte Meinung ihre Probabilität behält. Und Dr. H. will mich dieser Begriffsverwirrung überführen mit der Definition des hl. Alphons: Probabilior est ea, quae nititur fundamento graviori, sed etiam cum prudenti formidine oppositi, ita ut contraria sit etiam vere probabilis seu graviter verisimilis, licet minus [1]). Ich möchte aber meinen gelehrten Kritiker darauf aufmerksam machen, daß der Heilige a. a. O. von der opinio paulo probabilior redet, welche er gewöhnlich einfachhin probabilior nennt; spricht er aber von der opinio notabiliter probabilior und certo probabilior (Theol. mor. lib. I, n. 54 u. 56), so lehrt er, sie sei moraliter aut quasi moraliter certa, die entgegengesetzte aber nur tenuiter aut dubie probabilis, respectu oppositae. Dieses wiederholt er oft. Die Begriffsverwirrung träfe dann auch den hl. Kirchenlehrer, ja alle Aequiprobabilisten.

Einen zweiten Grund gegen meine Auffassung meint Dr. H. (S. 112) in der Logik gefunden zu haben. „Nach Aertnys," folgert er, „ist dann jede opinio, die mehr als *paulo* probabilior ist, notabiliter probabilior. Er kennt wenigstens nur opinio *paulo probabilior* und notabiliter probabilior. Wie er diesen salto mortale machen kann, wissen wir nicht; sicher aber geräth seine Argumentation dabei zu Fall. Von *paulo probabilior* bis notabiliter probabilior wird es doch Mittelglieder geben! Was hat in solchen Fällen zu geschehen, in denen die opinio pro lege zwar nicht paulo probabilior, aber auch nicht notabiliter probabilior ist? Und wenn sie auch *notabiliter* probabilior ist, muß sie dann so probabilior sein, daß sie moralisch gewiß und deßhalb die contradictorische improbabilis ist? So lange aber die erste nur noch probabilis und nicht moraliter certa ist, bleibt die zweite probabilis."

Mit Erlaubniß meines Gegners behaupte ich, daß er hier zwischen paulo und notabiliter probabilior ein Mittelglied gratis fingirt. Denn das Wort *notabile* sagt kraft seiner Etymologie

1) De usu moderato opinionis probabilis, anno 1755, n. 1.

id quod notari *potest* oder notari *meretur*. In der Moral kann aber nur das grave motivum oder magnum pondus mit Gewißheit erkannt werden und verdient daher allein in Betracht gezogen zu werden. Jeder excessus probabilitatis, der nicht gravis ist, ist auch nicht *notabilis*, ist der Beachtung nicht werth. Damit fällt der salto mortale hinweg und meine Argumentation bleibt bestehen. — Ich füge noch hinzu, daß, wenn eine Meinung *notabiliter* probabilior ist, sie *eo ipso* so weit die andere an Probabilität überragt, daß diese *dubie* probabilis wird und deßhalb negative improbabilis; daraus folgt, daß eine *notabiliter* besser begründete Meinung eo ipso moraliter aut quasi moraliter certa ist, mit einer certitudo moralis *late dicta*. Es gibt denn auch keinen Probabilisten, der ein Mittelglied annimmt[1]). Bei den alten, wie bei den neuen Theologen, die über unsere paulo und notabiliter probabilior reden, wird man vergebens die Erwähnung eines Mittelgliedes suchen. Mein Gegner nehme es daher nicht übel, wenn ich ihm mit einer kleinen Ergänzung freundlich seine eigenen Worte zurufe: „Eine schärfere Logik [und Kritik] hätte den Autor vor diesem Fehltritte bewahrt" (S. 112).

„Noch merkwürdiger aber ist," meint Dr. H. (a. a. O.), „wenn Aertnys die Unwahrscheinlichkeit einer Meinung, deren contradictorische notabiliter probabilior ist, also begründet: Notabilis enim excessus probabilitatis tollit intellectus suspensionem, siquidem elevat opinionem supra dubium ac *consequenter* parit probabilem certitudinem. Danach," so fährt Dr. H. fort, „wäre eine *opinio* nur dann möglich, wenn sie notabiliter probabilior ist als der contradictorische Theil; so lange aber dieser notabilis excessus nicht vorhanden wäre, müßte der Verstand sein Urtheil ganz suspendiren, und wir hätten in allen diesen Fällen ein dubium im stricten Sinne des Wortes, wie wir es oben vom hl. Thomas

1) So sagt z. B. Lehmkuhl I, n. 808, NB., wo er von dem Besitztitel in Civilsachen handelt: Quum autem auctores complures putent, majori probabilitate ipsam possessionem vinci: si res in solo foro conscientiae peragitur, haec opinio, quamquam simpliciter in praxin deducenda non est, tamen id moderaminis potest inducere, ut probatio *multo probabilior*, quae a morali quadam certitudine non distinguitur, pro sufficienti haberi possit.

gehört haben. Es wird sich aber nicht leicht ein Logiker finden, der solche Theorien unterschreiben wollte."

Die Antwort hierauf ist leicht: Eine Meinung ist in strengem Sinne und expedite probabilis, entweder wenn die Probabilität nur auf einer Seite erkannt wird oder wenn sie auf einer Seite *certe et notabiliter* größer ist, da in diesen Fällen genügendes Gewicht vorhanden ist, um die Zustimmung rechtlich zu erheischen. Ist aber die Probabilität auf beiden Seiten eine gleiche, dann fehlt die Voraussetzung für eine opinio probabilis stricta et expedita; beide Meinungen können an und für sich wohlbegründet sein und deßhalb eine probabilitas *late dicta et impedita* angenommen werden; der Verstand kann aber prudenter weder der einen noch der andern Seite zustimmen, mit anderen Worten, bezüglich des Verstandes kann nur ein merum dubium entstehen. — Das ist die Lehre des von Leo XIII. angelegentlich empfohlenen Philosophen Sanseverino[1]), das die Lehre des hl. Thomas an der bekannten Stelle *de Verit. q. 14, a. 1*, das die Lehre des hl. Alphons[2]) — und kein Logiker wollte meine Theorie unterschreiben?

---

1) *Opinio* sive *probabilitas*, prout certitudini opponitur, est, uti S. Thomas inquit, ille status mentis, in quo ipsa adhaeret uni parti cum formidine alterius. *Adhaeret* quidem uni parti, hoc est, declinat in unam partem magis quam in aliam, vel quia *pro aliqua ipsarum* dumtaxat rationes, vel quia *pro una graviores* quam pro alia rationes ei occurrunt; *cum formidine alterius*, quia rationes illae *non sufficienter* ipsam movent ad assentiendum propositioni (l. c. n. 684); d. h. non sufficienter ad assentiendum sine omni formidine, wie dieses zu dem status certitudinis in sensu proprio erfordert ist. Daß jene *formido* nach der Lehre Sanseverino's der certitudo moralis in sensu improprio nicht im Wege steht, erhellt sowohl aus obigen Worten, als aus der von uns schon citirten Stelle Dynam. n. 642, nota 3.

2) Casu, quo notitia adesset probabilis tantum pro lege . . ., legi quaedam moralis certitudo assisteret; sed cum adest ex alia parte opinio *aeque probabilis* pro libertate, tunc *ex neutra parte aliqua potest superesse probabilitas, seu probabilis ratio apta ad prudentem hominis assensum* sibi trahendum; nam *ex his aequalibus probabilitatibus* aliud quam *merum dubium* non resultat, an existat vel non existat lex. Lib. 1, tr. 1, n. 71. Vgl. auch oben S. 351 f.; und unten S. 361 f.

„Das Unbegreiflichste" aber findet Dr. H. in meinen letzten von ihm (a. a. O.) citirten Worten, und fügt hinzu: „Zwischen suspensio judicii und certitudo gibt es nach ihm (Aertnys) kein Mittelglied." — Auch ich finde etwas Unbegreifliches in der Behauptung Dr. Huppert's. Erhellt es denn nicht aus zahlreichen Stellen meiner Moraltheologie[1]), erstens, daß ich zwischen certitudo moralis stricta und dubium strictum ein Mittelglied annehme, nämlich eine opinio unice probabilis oder notabiliter probabilior, welche eine certitudo probabilis, lata oder imperfecta darstellt? Und zweitens, daß ich unter certitudo probabilis dasselbe verstehe wie der hl. Thomas II, II. qu. 70, a. 2 und qu. 47, a. 9 ad 2? — Woher das wiederholte Mißverständniß meiner Lehre und der des hl. Thomas? Daher, daß mein geehrter Gegner keine certitudo moralis late dicta kennt, die noch eine prudens formido in sich schließt. Und eine solche certitudo moralis late dicta kennt doch wohl der hl. Thomas an den angeführten Stellen; eine certitudo quae non tanta est »quod omnino sollicitudo tollatur«, — »quae in paucioribus a veritate« deficit; so, ja so erklärt der hl. Thomas, was er „unter probabilis certitudo versteht"! Und wie der hl. Thomas, so unterscheidet auch der hl. Alphons ausdrücklich zwischen certitudo moralis late et stricte dicta[2]).

Und „was soll ferner eine *unica opinio probabilis* sein"? fragt mein Gegner weiter mit dem Beifügen: „So lange wir von opinio probabilis reden, fällen wir ja implicite das Urtheil, daß auch die contradictorische Ansicht probabel ist; eine unica opinio probabilis ist also ein Unding, wenn nicht näher erklärt wird, was darunter zu verstehen ist" (S. 113). — Die Erklärung findet sich aber schon in meiner Moraltheologie lib. I, n. 68, 3°: est

1) Lib. I, n. 54. 55. 68. 80. 81. 86 etc.

2) Opinio probabilissima est illa, quae etsi supremum occupat probabilitatis gradum, tamen fines probabilitatis non excedit, juxta terminos ejusdem propositionis, ut supra damnatae, quae dicebat: *inter probabiles probabilissimam;* et ideo, prout communiter doctores ajunt, opinio probabilissima, quae etiam *moraliter certa (large* tamen loquendo) vocatur, omnem *prudentem formidinem non excludit,* ne sit falsa, ad differentiam opinionis sive sententiae *stricte certae,* quae omnem prudentem formidinem excludit (lib. I, n. 82).

illa, cui nulla opinio aut ratio probabilis opposita apparet. Jeder Theologe wird ja einsehen, daß es eine Meinung geben kann, welche zwar einen genügenden, jedoch nicht evidenten Grund für sich hat, so daß prudens erroris formido bleibt, während für die entgegengesetzte Meinung kein *motivum grave* spricht. Eine solche opinio unica hat allgemeine Annahme gefunden, und auf sie paßt eigentlich die Definition von opinio probabilis, da nur diese außerhalb des stricten Zweifels steht und die Zustimmung verdient. Es genüge, hierbei zu verweisen auf den hl. Alphons *lib. I, n. 71, 76* und unter den Philosophen auf Sanseverino a. a. O. Wo aber bleibt das „Unding"? Ich darf dies um so mehr fragen, da Dr. H. (S. 114) selbst schreibt: „Ist die eine Meinung wohlbegründet (solide probabilis), die andere unwahrscheinlich, so kann der Verstand in seinem Triebe nach Wahrheit der ersten Meinung zustimmen." Das ist gerade die unica probabilis.

Nun noch ein Wort über den Vergleich mit der Wage und der damit in Verbindung stehenden *elisio* einer entgegengesetzten Meinung. — Dieser Vergleich hat gewiß schon manchen Probabilisten geärgert. Um ihn und die darauf gebaute Argumentation kurzer Hand zu beseitigen, beruft sich Dr. H. auf die Autorität Schiffini's. „Treffend," sagt er, „fertigt Schiffini diese Argumentation ab, die auf mathematische Genauigkeit Anspruch machen möchte: Hoc argumentum, tametsi speciosum, est puerile sophisma« (S. 113). Dann wird die Schiffinische Argumentation abgedruckt und — causa finita est. — Nun möchte aber vielleicht der unbefangene Leser wohl gerne hören, wie man außerhalb des Gelehrtenkreises, in dem sich mein geehrter Kritiker bewegt, über meine Argumentation (der Verf. verweist nämlich auf meine Moraltheologie) denkt. Man findet diese Argumentation (nach Schiffini-Huppert *puerile sophisma*) auch angewendet vom heiligen Kirchenlehrer Alphonsus. In seiner Moraltheologie verwerthet er diesen Vergleich unter Berufung auf die Autorität des P. Berti zur Bekräftigung der Lehre, daß aus zwei gleichen Probabilitäten nur ein Zweifel entstehen könne, eine opinio probabilis presse sumpta aber dabei unmöglich sei[1]). Ebenso erklärt er in seiner

1) P. Berti praeterea inquit, quod sicut *statera* tam in aequilibrio est, cum ei nullum pondus imponitur, quam cum aequalia imponuntur

Dissertation von 1774: „Wenn die Gründe für zwei gegenüberstehende Meinungen gleiches Gewicht haben, besitzt keine das Gewicht der Probabilität, weil die eine die andere elidirt und sie ihrer Kraft beraubt“[1]); dann führt er mit den Worten des P. Berti wiederum den Vergleich mit der Wage an. Wenn aber nach dem hl. Lehrer zwei opiniones aeque probabiles sich gegenseitig elidiren, so wird a fortiori eine minus probabilis von einer certo probabilior entkräftet. Auf diesen Vergleich bauen ferner ihre Argumentation die Philosophen Sanseverino[2]), Cardinal Zigliara[3]) und Lepidi[4]). Nun scheint es mir aber „merkwürdig“, ja „unbegreiflich“, wie eine Argumentation, die für sich so große Autoritäten hat, zugleich ein puerile sophisma sein kann.

Prüfen wir aber ihren inneren Werth, resp. die Kraft der Schiffinischen „Abfertigung“. Der hl. Alphons selbst wird uns dabei behilflich sein. „Wenn die Meinungen gleiches Gewicht haben,“ so schreibt er a. a. O. *(Append. n. 21)*, „so hat keine von beiden, da sie schnurgerade entgegengesetzt sind, die Kraft mehr, die Zustimmung zu gewinnen, da durch das Gleichgewicht der Kräfte die

---

onera; eodem modo cum duae probabiles opiniones occurrunt, ipsae adeo judicium suspendunt, ac si nulla ex utraque parte probabilitas existeret. *In aequilibrio manet lanx*, sive *nullum neutri* parti, sive *utrique aequale* onus imponatur . . . Idem dicunt P. Gonet, Vasquez, La-Croix et communiter omnes probabilistae et probabilioristae, idemque tandem fatetur idem P. Patutius his verbis: Immota monet libra, in cujus utraque lance aequale pondus collocatur, nec ad unam inflectitur partem nec ad alteram. Und der hl. Lehrer schließt: Cum duae aequalis ponderis opiniones occurrunt, evenit (ut diximus) nullam earum pondus habere (lib. I, n. 71).

1) Quando le due sentenze hanno egual peso di ragioni, niuna di loro ha peso di probabilità, poichè allora l'una elide l'altra e toglie all' altra la sua forza (Dichiarazione del Sistema n. 55).

2) Hinc animus in statu dubitationis *instar librae* est; quemadmodum enim haec, si *aut nullum*, aut *aequalia in utraque lance* momenta habet, nullam in partem declinat, sed in aequilibrio perstet, ita animus, si aut neutra ex parte rationes aut aequales ex utraque parte advertit, nec veritati assentitur nec ab ea dissentit (Elementa. I. Dynam. n. 633).

3) I. 40. X.

4) Logica l. II, s. 3, c. 8.

eine die andere aufhebt, wenn auch jede an und für sich (sofern sie nämlich einander nicht entgegengesetzt wären) die Kraft hätte, den Verstand zur Zustimmung zu bewegen[1])." Schiffini erklärt zwar richtig: Duo enim pondera, quae hic inducuntur, in uno eodemque puncto vim propriam exercent, unde resultat unus indivisus effectus secundum leges de resultantia virium in idem punctum confluentium. Dr. Huppert hätte aber bemerken können, daß hier gerade die Logik seinen Gewährsmann im Stiche läßt. Denn nach obigem Satze hätte S. fortfahren müssen: Atqui duae opiniones aequales vim propriam exercent in uno eodemque puncto, nämlich auf den menschlichen Verstand. Ergo resultat unus indivisus effectus im menschlichen Verstande; und dieser effectus ist bei zwei opiniones *aequales* völliger Stillstand kraft gegenseitiger Aufhebung; bei zwei Meinungen, wovon die eine notabiliter probabilior ist, wahre Hinneigung zu dieser, durch Aufhebung der Anziehungskraft der anderen; letztere bleibt an sich, was sie ist, bringt aber factisch nur eine prudens *formido* hervor, welche in der certitudo moralis late dicta immer eingeschlossen ist.

Schiffini will die Analogie nur für den Fall zulassen, als die Begründung der beiden Meinungen aus derselben Quelle (ex *eodem* fonte) fließt. Hier kommt es aber nicht auf die „Quelle" an. Wie es für die Wage gleichgiltig ist, woher die Gewichte genommen, von welcher Materie sie verfertigt sind, wenn sie nur gleich oder ungleich drücken, so ist es auch in unserer Frage für die Zustimmung des Verstandes gleichgiltig, ob die Gründe denselben Ursprung haben oder nicht, wenn sie nur drücken. — Wie kann man schließlich behaupten: Hinc probabilitas unius non eliditur ab altera, *quemadmodum* vis ponderis impositi in lance unius librae minime eliditur a vi ponderis etiam majoris positi in lance *alterius* librae? Das nego paritatem ist hier ja allzusehr berechtigt. Es handelt sich ja in unserer Frage nicht

---

1) Quando le opinioni sono di peso eguale, benchè ciascuna di loro avrebbe forza di muover l'intelletto all' assenso se l'una non si opponesse all' altra, nondimeno, essendo elle direttamente opposte, nuina di loro ha più forza di tirare a sè l'assenso; giacchè, essendo le forze eguali, l'una elide l'altra.

um zwei zu fällende Urtheile in zwei Controversen, sondern über ein zu fällendes Urtheil zwischen zwei streitenden Parteien in einer Controverse.

Hiemit haben wir die Prüfung der Begriffe beendigt. Dr. Huppert's Auffassungen von Zweifel, Abwägung der Meinungen, von opinio *solide probabilis* und *unice probabilis*, *elisio* haben wir untersucht. Es erübrigt jetzt noch, die Begründung und die geschichtliche Seite der Frage zu erörtern.

(Fortsetzung folgt.)

XXVI.

Litteratur.

Das Apostolische Glaubensbekenntniß. Eine apologetisch-geschichtliche Studie, mit Rücksicht auf den „Kampf um das Apostolicum“. Von Clemens Blume, Priester der Gesellschaft Jesu. Mit Approbation des hochw. Herrn Erzbischofs von Freiburg. Freiburg i. B., Herder 1893. XVI, 304 S. ℳ 3.

Es ist gewiß erfreulich und kann der Wissenschaft nur zum Vortheil gereichen, daß von verschiedenem Standpunkte aus die katholischen Theologen sich an der Discussion über das Apostolicum betheiligen. Schon darum heißen wir die vorliegende Arbeit willkommen; insbesondere aber begrüßen wir P. Blume's Buch aus dem Grunde mit Freuden, weil es manche Seiten der Frage beleuchtet, die der Unterzeichnete mit Vorbedacht nicht in den Bereich seiner Untersuchung über denselben Gegenstand hat ziehen wollen[1]). Was immer auch das Resultat der Untersuchung sein mag, so muß es jedem Schriftsteller zum Verdienst angerechnet werden, in so schwierigen und dunkeln Fragen auf Grund der Quellen eine den Anforderungen der strengsten historischen Kritik entsprechende Lösung wenigstens versucht zu haben. Die rechte und endgiltige Lösung mancher noch

1) Vgl. Das apostolische Glaubensbekenntniß, sein Inhalt und seine Geschichte. Mainz, Kirchheim 1893.

controvertirter Punkte kann nur durch eingehende Discussion erreicht werden, und wird ja in der Regel bei Materien, wie die vorliegende, erst nach manchen Fehlgriffen gefunden.

Der erste Abschnitt von P. Blume's Buch enthält ein Kapitel: „Zum Begriffe Apostolisches Symbolum" (S. 1—20) und als zweites Kapitel (S. 20—65): „Zur Geschichtschreibung über das Apostolische Symbolum." Erst im zweiten Abschnitt S. 66—76 gibt der verehrte Herr Verf. uns die schon weit früher erwarteten Aufschlüsse über Inhalt, Zweck und Methode seiner Arbeit. „Dem alten Gebrauche getreu soll auch unsere Studie von jenen Mittheilungen ausgehen, welche der Presbyter von Aquileja in seiner berühmten Symbolauslegung macht" (S. 67). — Ferner: „Setzen wir nun voraus, daß dieser Bericht des Rufinus vollen Glauben verdiene, und daß die Ueberlieferung, auf welche er sich beruft, eine sichere Grundlage habe, so ist das Ziel und auch der Weg der zu lösenden Aufgabe hinlänglich bezeichnet. Es handelt sich nämlich bei einer solchen Annahme nur darum, festzustellen, welches der Wortlaut des damals (um 390) zu Rom gebräuchlichen Symbolums war; denn dieses ist ja nach unserem Gewährsmanne das von den Aposteln unmittelbar herrührende. Mit dem römischen Glaubensbekenntniß ist darauf unser jetziges zu vergleichen, um angeben zu können, in welchem Sinne letzteres als von den Aposteln verfaßt angesehen werden kann. Wird dann noch erklärt, wann und wie die etwaigen Zusätze aufgenommen wurden und wie dieselben zu beurtheilen sind, so ist die geschichtliche Frage nach Ursprung und Entwickelung des Apostolicums im Wesentlichen beantwortet" (S. 69—70).

Daraufhin versucht der Verfasser zu zeigen, daß Rufinus ein zuverlässiger Gewährsmann ist; das geschieht aber mehr durch negative, als durch positive Gründe, d. h. hauptsächlich daraus wird argumentirt, daß „nichts Stichhaltiges gegen die von Rufinus berichteten Thatsachen erbracht werden kann" (S. 73; vgl. Schlußwort S. 293).

Hierauf springt die Untersuchung nach eingehenderer Behandlung des Marcellus von Ancyra sofort auf Papst Leo den Großen, sowie auf Gregor den Großen über und auf das Symbolum in England im 6., 7. und 8. Jahrhundert, um dann den altrömischen Symboltext festzustellen. — Im zweiten Theile dieses Kapitels

werden alsdann die Zusätze zum altrömischen Texte oder Veränderungen einzelner Artikel behandelt und ferner die Vertauschung des altrömischen mit dem bei den christlichen Galliern, Franken rc. gebräuchlichen heutigen Apostolicum besprochen.

Endlich wird das „Apostolicum in den drei ersten Jahrhunderten" behandelt: I. „Zweck und Charakter des Symbolums als Zeugen für sein hohes Alter." II. „Die indirecten Zeugnisse der drei ersten Jahrhunderte." Das Schlußwort faßt dann das Ergebniß des Ganzen in fünf Sätzen zusammen.

Das Resultat der Untersuchung kann unter Katholiken nicht fraglich sein; über die Methode aber, welche der Verf. gewählt hat, und deren Angemessenheit oder gar „einzige Richtigkeit" im vorliegenden Falle wird es erlaubt sein, anders zu denken. Ob sie klarer und durchsichtiger, kurz besser ist als jede andere, bleibe dem Urtheil des Lesers überlassen.

Inhaltlich weicht der geehrte Herr Verf. in einem Punkte, den er selbst einen Gegenstand „von mehr untergeordneter Bedeutung" nennt (S. XVI), von meiner Darstellung der Geschichte des Symbolums ab. Ich habe in meiner oben citirten Schrift, im Anschluß an Theodor Zahn, dem ich auch in mehreren anderen Punkten folgen zu dürfen glaubte, die Conjectur aufgestellt bezw. adoptirt, und durch Stellen aus den Vätern zu stützen gesucht, daß Rom zur Zeit des Papstes Zephyrin († 217) die Formel Credo in unum Deum omnipotentem wegen der Patripassianer durch die deutlichere: Credo in Deum Patrem, omnipotentem, ersetzt habe. Herr P. Blume ist anderer Ansicht; seine Gegengründe haben mich aber von der Unhaltbarkeit meiner Annahme nicht zu überzeugen vermocht. Einstweilen glaube ich nicht, daß im Anfang des 3. Jahrhunderts, wo die Kirche zu Rom eine schwere Krisis zu bestehen hatte, alles so glatt und einfach verlaufen sei und der ganze Sachverhalt so klar liege, wie Herr P. Blume annimmt. Die Sache hat große Schwierigkeiten. Ich habe eine Lösung versucht, bin aber weit entfernt, sie für die einzig richtige zu halten, und will mich gern belehren lassen, wenn statt apriorischer Erwägungen positive Zeugnisse erbracht werden.

Die übrigen „allmälig vorgenommenen kleinen Aenderungen", von denen S. XV die Rede ist, werden nicht specificirt, weßhalb ich auch nichts darauf erwidern kann. Die Tragweite der mich

betreffenden Bemerkung auf S. 274 ist mir nicht ganz klar geworden, wie ich andererseits fürchten muß, daß der Herr Verf. die diesen Punkt betreffende Untersuchung in Nr. XIV meiner Schrift nicht voll und ganz nach Zweck und Inhalt zu würdigen vermocht hat. Aufrichtig dankbar bin ich aber für den Hinweis (S. 83 f., besonders Anm. 4) auf das Versehen, welches mir (S. 173 meiner Schrift) begegnet ist. Ich darf daher wohl auch auf den Dank des Herrn P. Blume rechnen, wenn ich meinerseits ihn auf einige Verstöße aufmerksam zu machen mir erlaube.

Ich habe mir u. a. Folgendes notirt: Der Verf. der Aufsätze über das Symbolum in ‚Dublin Review' 1888 und 1889 ist nicht der mir persönlich sehr gut bekannte und befreundete „englische Benedictiner Gasquet" (S. 36), sondern dessen Bruder J. R. Gasquet, Dr. medicinae in Brighton, der mit seiner vorzüglichen arzneiwissenschaftlichen Bildung eine sehr gründliche Kenntniß der Kirchenväter und Scholastiker, insbesondere des hl. Thomas von Aquin, verbindet. — S. 113: Herr W. de Gray Birch ist nicht der Vorsteher des Departements der Handschriften im Britischen Museum. — S. 189 heißt es: „Abt Berno von Reichenau lebte im Zeitalter des Karolingerreiches († 1049)." — Für die Responsa S. Gregorii ad S. Augustinum Cantuar. S. 190 ist Berno keine gute Quelle. — Der Versuch, aus dem Befunde des Psalterium regis Ethelstani (welches ich selber durchforscht habe) herzuleiten, daß in England während des 7. und 8. Jahrhunderts „die Kirche Englands dieses griechische Bekenntniß anwandte" (S. 98), ist kein glücklicher. Die Angelsachsen des 7. und 8. Jahrhunderts suchten sich überallher Bücher zu verschaffen, um ihre Kloster- und Dombibliotheken zu bereichern und Nahrung für ihre Wißbegierde und das sich mächtig regende Verlangen nach höherer Bildung zu erhalten. — Die zuverlässigsten Quellen für die Kenntniß des wirklich in Gebrauch befindlichen Taufsymbols sind die ältesten Sacramentarien; sie enthalten die officiellen Vorschriften für die Vorbereitung der Katechumenen (Scrutinium, traditio symboli) und die Spendung der Taufe. Bei gegebener Gelegenheit hoffe ich, auf Grund eingehender Durchforschung der ältesten Documente römischer, ambrosianischer, gallicanischer und mozarabischer Liturgie in das Dunkel, welches über der Frage nach der Zeit der Vertauschung des altrömischen Symbolums mit dem jetzigen noch schwebt, mit Gottes Hilfe etwas

mehr Licht zu bringen. — Inzwischen sei die fleißige und gediegene Arbeit des Herrn P. Blume auf's Wärmste empfohlen.

Beuron. P. Suitbert Bäumer O. S. B.

H. Grisar. Le *Tombe apostoliche* di Roma. Studi di archeologia e di storia. Con due tavole in fototipia e quattro zincotipe nel testo. Roma, Tipografia Vaticana. 1892. Gr. 8⁰. 55 pag.[1]).

Unser rheinischer Landsmann, P. Grisar S. J., vormals Professor der Kirchengeschichte an der Universität Innsbruck, seit einigen Jahren in Rom ansässig und mit archäologischen und kirchengeschichtlichen Studien befaßt, beschenkt uns in der obigen Abhandlung mit einem außerordentlich werthvollen Beitrag zur Kenntniß der Gräber der heiligen Apostelfürsten Petrus und Paulus in der ewigen Stadt. Es sind keine bloßen Bücherstudien, sondern in erster Linie genaue Prüfungen der örtlichen Verhältnisse der Apostelgräber, welche mit reichen archäologischen, kirchengeschichtlichen und liturgischen Studien beleuchtet werden. Von der Bedeutung des Inhaltes gewähren die Ueberschriften der Abtheilungen einen Begriff. Sie lauten: 1. Beschreibung des Grabsteins des h. Paulus (in der ostiensischen Basilika). Seine Inschrift. 2. Der constantinische Charakter dieser Inschrift harmonirt mit der Zeit der Erbauung dieser Basilika. 3. Die drei Oeffnungen in diesem Grabsteine und ihre Verwendung. Aehnlichkeit mit der vatikanischen Basilika. 4. Zwei dieser Oeffnungen dienen zur Berührung von Tüchern (Reliquien) an dem Grabe und den Reliquien der heiligen Apostel. 5. Grab des hl. Petrus. Dessen alter Grabstein. 6. Umbilicus, cataracta, fenestrella. 7. Vergleich der beiden Apostelgräber mit anderen ähnlichen Grabstätten. 8. Vergleich zwischen den beiden Grabsteinen der ostiensischen und vatikanischen Basilika untereinander. 9—10. Bericht des Liber pontificalis über diese Gräber und Beleuchtung desselben durch andere Geschichtsquellen.

In den Reichthum des kritischen Details, in die Prüfung und Ablehnung falscher Auffassungen und in die große geschichtliche Gelehrsamkeit des kundigen Verf. einzugehen, erachten wir uns

---

1) Die Schrift ist nicht in Sonderabdruck erschienen, sondern nur als Beitrag zu der Zeitschrift: Studi e documenti di storia e diritto. Anno XIII. 1892.

überhoben. Nur die mit der größten Gewissenhaftigkeit erlangten Ergebnisse seiner mühevollen Untersuchungen können hierorts berührt werden. Sie gipfeln in dem Satze: Ungeachtet der tiefgehenden Veränderungen, welche die ewige Stadt seit den Tagen des großen Constantin erlitten, beharren die Gräber der beiden Apostelfürsten heute in dem nämlichen Zustande, welchen der erste christliche Kaiser ihnen angewiesen. Unser lebendigstes Interesse beansprucht der Stein auf dem Grabe des hl. Paulus mit der klassisch-einfachen, an die Strenge der vorconstantinischen oder wenigstens constantinischen Zeit erinnernden Inschrift: PAULO APOSTOLO MART. Dieser Theil der Untersuchung, welcher aus dem Charakter der Inschrift, der Form der Buchstaben, der Anordnung der einzelnen Bruchstücke der Marmorplatte den Beweis für den constantinischen Ursprung derselben erbringt, ist ein wahres Cabinetsstück. Auch die übrigen in Rom noch erhaltenen Denkmale Constantins werden gebührend herbeigezogen. Die Thatsache, daß der Grabstein des hl. Paulus kein einheitliches Ganze bildet, erklärt sich aus dem Umstande, daß Constantin die Ausführung seiner Bauten möglichst beschleunigen ließ und daß die Baumeister und Handwerker alles eben vorhandene Material in ihren Dienst zogen und auf feine Ausarbeitung der Einzelheiten weniger Werth legten.

Den schlagendsten Beweis für die Identität der heutigen Deckplatte auf dem Grabe des Völkerapostels mit dem ursprünglichen Grabsteine, welcher unter Constantin gelegt wurde, erbringt Grisar aus der Geschichte der baulichen Veränderungen der Basilika. Von Constantin d. Gr. erbaut, wurde die ostiensische Basilika durch Valentinian II. 386 prächtiger und großartiger aufgeführt, aber mit veränderter Orientirung. An Stelle des früheren Eingangs erhob sich nunmehr die Abside, während man von dem Tiber her, wo früher die Tribüne stand, jetzt durch den Haupteingang in das Schiff gelangte. Indeß war die Scheu vor irgend einer Veränderung des Hauptaltars, welcher sich über dem Grabe des heiligen Apostels erhob, derart groß, daß man denselben in seiner damaligen Lage beließ. Die Folge war, daß in der valentinianischen Basilika der Priester, abweichend von allen übrigen römischen Basiliken, mit dem Gesichte zur Abside und nicht, wie sonst üblich, zum Volke gewendet das heilige Opfer darbrachte. Dieser Zustand dauerte bis zum großen Brande der Basilika 1823. Bei dem Neubau

begingen die Baumeister den Mißgriff, den Altar in der Weise umzugestalten, daß der Priester nunmehr zum Volke gewendet das heilige Opfer darbringt. Den Grabstein dagegen hat man unberührt gelassen. Er bewahrt heute die nämliche Lage wie zur Zeit Constantins, und ist demnach zu derjenigen Richtung gewendet, wo sich zu allererst der Eingang befand und von wo die in die Basilika tretenden Gläubigen den Stein mit seiner Inschrift vor sich hatten.

Was die drei Löcher in der Grabplatte anlangt, so vermittelten sie den Zusammenhang mit den in starken Bronzekisten von Constantin eingeschlossenen Reliquien der heiligen Apostel. Theile dieser Reliquien wurden, wie wir aus den Papstbriefen wissen, nicht abgegeben. Wohl aber senkte man durch zwei Löcher der Grabplatte feine Tücher (Brandea, Sanctuaria) auf die Reliquien herab und schenkte sie dann an fromme Verehrer. Die dritte Oeffnung der Grabplatte diente zur Aufnahme eines kostbaren Rauchfasses mit Kohlen. Nachdem dieselben am Feste der Apostelfürsten hier eingelassen, ein volles Jahr daselbst gelegen, wurden sie im nächsten Jahre bei der gleichen Festlichkeit vom Papst an die Gläubigen vertheilt. Beim Grabe des hl. Petrus in der vaticanischen Basilika walten ähnliche Verhältnisse ob.

Die Ergebnisse der höchst lesenswerthen Untersuchung fassen wir mit Grisar kurz also zusammen: 1. Als Constantin die Basiliken an der ostiensischen Straße und beim Vatican erbaute, erfuhr die Lage der ursprünglichen Gräber keine Veränderung. 2. Die heiligen Reliquien mit dem alten Loculus (Grab) wurden stark mit Bronze eingefaßt und ruhten gegenüber dem Presbyterium. 3. Zwischen den Reliquien und dem über ihnen errichteten Altare befand sich ein Raum, dessen Mauern oben durch eine Marmorplatte abgeschlossen wurden. Diese trug den Namen des betreffenden Apostels und besaß drei Oeffnungen zu den oben angedeuteten Zwecken. 4. Ueber dem Grabsteine erhob sich schon zur Zeit Constantins eine kleine Kapelle: Arca del sepolcro, welche in der Richtung zum Hauptschiff der Basilika mit einem Gitter versehen war. Dieses vermittelte die Verbindung mit der Grabstätte. 5. Seit dem siebenten Jahrhundert errichtete man eine unterirdische Gallerie, durch welche man von der Seite der Abside aus unmittelbar zu der Arca gelangte. 6. Ueber der Arca erhob sich der Haupt-

altar mit dem Ciborium und den vier Säulen. 7. Die Untersuchung des Grabes des hl. Petrus ergab die Anwesenheit eines Grabsteines mit einer Oeffnung zu den gedachten liturgischen Zwecken. In einer Tiefe von 84 Centimeter unter dieser Platte ruht der Bronzekasten mit den Reliquien des Apostelfürsten. Am unteren Theile der genannten Oeffnung entdeckte Grisar ein Häkchen, an welchem die auf die Reliquien herabzulassenden Tücher befestigt wurden. 8. Die Grabplatte des hl. Petrus ist in zwei Theile zerbrochen. Grisar ist geneigt, diese Thatsache auf einen mißlungenen Raubversuch und zwar seitens der Normannen 846 zurückzuführen.

Kein Gelehrter, welcher sich dem Studium der Kirchengeschichte widmet, darf diese magistrale Arbeit übersehen.

Aachen. A. Bellesheim.

Pastoraltheologie von J. B. Renninger, weil. Regens und Domcapitular zu Würzburg. Herausgegeben von Prof. A. A. Göpfert. XII, 567 S. gr. 8⁰. Freiburg, Herder 1893. M 7.

Mit Spannung haben wir dem Erscheinen der längst angekündigten Pastoraltheologie von R. entgegengesehen, und mit sehr gemischten Gefühlen gehen wir daran, das endlich erschienene Werk den Lesern des ‚Katholik‘ zur Anzeige zu bringen. Was ist Ursache des innern Zwiespaltes bei dessen Lectüre? Die Beobachtung, daß ein für Gott begeisterter, tief eindringender Baumeister ein so vorzügliches Baumaterial so grundverkehrt anordnet und zusammenfügt. Denn Aufriß und Plan des Baues als Ganzes ist verfehlt. Nicht als ob der Verf. das Fundament nicht tief gelegt hätte; nein, kein Pastoralwerk weist eine so tiefe Fundamentirung auf, auch Amberger und Benger nicht, wie R., aber der wissenschaftliche Aufbau ist mißglückt. Bei diesem Werke werden wir wieder einmal an den alten Spruch erinnert: Si nactus fuero ducem, qui recte *partiri* sciat, eius ego vestigia ut dei cuiusdam sequar. Fast hundert Jahre hat die Pastoraltheologie nach einer wahrhaft wissenschaftlichen, in ihrem Wesen gegründeten Eintheilung, nach dem Systeme gerungen, nicht geringe Geister haben die Wichtigkeit des systematischen Aufbaues der Pastoraltheologie anerkannt und nach ihm gestrebt, und nun, als das System gesichert schien, wirft R. die ganze Errungenschaft und zwar ab-

sichtlich bei Seite, als ob Graf sein hervorragendes Werk über die Gliederung der praktischen Theologie nicht geschrieben hätte. Allerwärts hatte man die letzten Jahrzehnte als Grundschema der Pastoral die drei Aemter Christi zu Grunde gelegt: Christus lehrend, opfernd, Gesetze gebend. Mithin ist Gegenstand der Pastoral die Verwaltung des Wortes, des Cultes und der Disciplin. Merkwürdig, der Verf. kennt diese Eintheilung, die im Wesen des Hirtenamtes ruht, und nennt sie die natürliche (S. 15), aber er verwirft sie mit den Worten: „Alles, was wir dem Seelenhirten zu sagen vorhaben, läßt sich an der Hand unserer Eintheilung bieten!" (16.) Man traut seinen Augen kaum bei diesem Satze. Also kommt es auch bei der Predigt nicht auf die Disposition, auf das principium dividendi an, wenn man nur „Alles sagen kann", das wo und wie ist Nebensache. Als ob nicht bei jedem Vortrage und ebenso bei jeder wissenschaftlichen Arbeit die logische und psychologische Anordnung von der allergrößten Wichtigkeit wäre.

Doch geben wir die Eintheilung des ganzen Stoffes bei N. an; die beigefügten Seitenzahlen lassen den Umfang der behandelten Materie erkennen. I. Buch: Die seelsorgerliche Handlung: Lehre von den Sacramenten (363 S.!); die Sacramentalien (5 S.), die Liturgie (55 S.). II. Buch: Das seelsorgerliche Wort: Homiletik (32 S.), Katechetik (17 S.), Pädagogik (28 S.). III. Buch: Das seelsorgerliche Leben (33 S.). Der Verf. beginnt demnach mit der heiligen Handlung. Aber ist denn nicht das Wort Gottes stets und überall das erste Mittel zur Schaffung des übernatürlichen Glaubens? Fides ex auditu! Mußte also nicht die Verwaltung des Wortes den ersten Theil bilden? Ferner stellt N. in seinem ersten Theile Sacrament, Sacramentale und — Liturgie coordinirt neben einander, als ob nicht Liturgie der übergeordnete Allgemeinbegriff für Sacrament nebst Meßopfer und Sacramentale wäre. Das kann nur verwirren. Ueberhaupt scheint der Verf. der Entwickelung der liturgischen Wissenschaft nicht genügend gefolgt zu sein; denn da, wo er von der Liturgik redet, enthebt er sich eines weiteren Eingehens auf sie mit der Bemerkung: wer darüber nähere Kenntniß suche, finde sie bei — de Herdt, Hartmann, Mühlbauer u. a.! Aber Liturgik und Rubricistik decken sich so wenig, als Moral und

Casuistik. Die Liturgik hat sich zu einer selbstständigen Wissenschaft erhoben und muß als solche auch in Werken, wie das vorliegende, behandelt werden. Freilich der Verf. möchte der gesammten Pastoraltheologie den Charakter als Wissenschaft abstreiten (S. 1 u. 6). Aber die Gründe für seine Ansicht sind falsch; die Pastoral hat ihren specifischen Inhalt, ihr eigenes und eigenthümliches Material- und Formalprincip. Aber sie entlehnt doch, wie R. meint, ihr Material der Dogmatik und Moral! Allein hat denn nicht jede, wenigstens jede systematische, theologische Disciplin die katholische Glaubens- und Sittenlehre zum Ausgangs- und Mittelpunkte zu nehmen? Indeß so, wie der Verf. seine Behauptung aufstellt, ist sie nicht einmal wahr. Denn es verräth völlige Unkenntniß, zu sagen: die Pastoral habe nur die Dogmatik und Moral auf das Leben anzuwenden. Auch dies ist nicht richtig, wenn der Verf. meint, die praktische Theologie bedürfe der wissenschaftlichen Form gar nicht, eben weil sie Praxis behandle. Gerade bei einer Disciplin, wie bei der Pastoral, die ein fast unübersehbares Gebiet kirchlicher Thätigkeiten umspannt, ist Wissenschaftsform und wissenschaftliche Gliederung schlechthin nothwendig, sollen nicht die Theile auseinanderfallen oder die Pastoral zu einer Casuistik herabsinken. Vorliegendes Pastoralwerk ist hierfür ein sprechender Beweis. So erscheint besonders das Liturgische auseinandergerissen und auf ganz verschiedene Orte vertheilt, z. B. die Lehre von den Seelenmessen bei der letzten Oelung, so daß der Leser keinen Ueberblick gewinnt.

Dies gilt wie von der Liturgie, so noch mehr von der Verwaltung des königlichen Amtes, d. h. der speciellen Seelsorge. Dieser dritte Theil der Pastoraltheologie fehlt gänzlich bezw. einzelne Abschnitte derselben werden ebenfalls getrennt an verschiedenen Orten behandelt, z. B. die Krankenseelsorge bei der letzten Oelung, obgleich jene kein bloßes Anhängsel dieser ist, sondern ihre eigene selbstständige Stellung hat. — Die Lehre vom Stundengebet (Brevier) wird auf zwei Seiten abgethan. Auch sonst sind wichtigere Gegenstände zu aphoristisch und lückenhaft behandelt. Wir vermuthen, daß der Verf. zuerst die Sacramentenlehre, die ihm offenbar als der wichtigste Theil erschien, ausarbeitete und daß ihm dann zu ebenmäßiger Behandlung der übrigen Theile Zeit, Kraft und — Raum fehlten. Weßhalb er bei

der Homiletik, Katechetik u. s. w. nur noch die wichtigsten Grundsätze anführen konnte. Doch wollten wir auf letzteres kein allzu großes Gewicht gelegt haben.

Kleinere Unrichtigkeiten und Irrthümer finden sich häufig; wir erwähnen bloß: Rautenstrauch (S. 15) hat keine Pastoraltheologie, sondern nur den neuen Studienplan für die österreichischen Staaten verfaßt. Die Schrift De sacramentis gehört nicht Ambrosius an (S. 20) und das sinnige Büchlein De sex alis nicht dem hl. Bonaventura (S. 14 u. 524); verwechselt werden (S. 405) vigiliae und statio; verwirrend und ungenau ist, was (S. 28 u. 462) über ritus und Rubriken gesagt wird. Die Quellen der Pastoral (S. 12 u. 15) waren in officielle und nicht officielle zu scheiden. Dies verlangt die Wichtigkeit der Sache. S. 13 durfte Gregor von Nazianz, S. 15 Sailer und S. 467 Hirscher nicht fehlen. Doch wollen wir hier abbrechen und nur noch bitten, man möge bei einer Neuauflage, die aber gar manches zu ändern und zu bessern haben wird, das lateinische Kauderwälsch, wie Efficacität (S. 200), intregrirte Beicht (S. 178 f.), actualisiren (S. 22), präcipitiren (S. 49) und zahlreiche ähnliche sprachliche Mißbildungen, ausmerzen. Man lege doch endlich einmal in Deutsch geschriebenen theologischen Werken einiges Gewicht auf einen leserlichen Stil und verschone uns mit dem lateinischen Jargon, wo er nicht nöthig ist.

Können wir, vor allem wegen der verfehlten Anordnung und Gliederung des Stoffes und weil die pastorale Seite gegenüber der dogmatischen zu wenig zur Geltung kommt, so namentlich in der Sacramentenlehre, das Werk von R. dem Studirenden nicht empfehlen, so stehen wir aber nicht an, dasselbe als ein treffliches Nachschlagebuch und eine erhebende Lectüre für den Seelsorger zu bezeichnen und wünschen es in die Hände vieler Cleriker. Die Tiefe der Gedanken und die ideale Richtung des Buches rechtfertigen vollauf diesen Wunsch. **K.**

Die Bedeutung Benedikts von Nursia und seiner Regel in der Geschichte des Mönchthums von Lic. Dr. *Grützmacher*, Privatdocent der Theologie zu Heidelberg. Berlin, Mayer & Müller. 1892. S. 72. ℳ 1.80.

Auf den ersten Blick macht diese Schrift den Eindruck einer gelehrten Studie; sie ist aber keineswegs die Frucht gründlicher

Untersuchung, sondern eine oberflächliche Gelegenheitsbroschüre. Dies erhellt schon aus der sehr mangelhaften Benutzung der Literatur, welche zudem bei einem eminent katholischen Gegenstande sich vorzugsweise auf protestantische Autoren beschränkt (sogar der ganz unbrauchbare Casimir Oudin ist einige Mal citirt), während von katholischer Seite nicht einmal Montalembert, Hergenröther und die „Studien und Mittheilungen aus dem Benediktinerorden" angeführt sind. Diese Oberflächlichkeit zeigt sich auch in groben Fehlern, wie sie bei wirklichem Studium nicht vorzukommen pflegen. So vermißt z. B. der Verf. das letzte Kapitel der Regel des hl. Benedikt in der Concordia regularum des hl. Benedikt von Aniane (S. 16 Anm.), offenbar nur, weil er bloß das Inhaltsverzeichniß der Concordia gelesen hat. Hätte er auch nur die erste Kapitelüberschrift, welche auf das Inhaltsverzeichniß folgt, angesehen, so würde er das vermißte Kapitel an der Spitze aller übrigen gefunden haben. Er gewahrt auch einen Widerspruch zwischen dem 21. und dem 65. Kapitel der Regel (S. 16). Um einen solchen zu entdecken, muß man bei Lesung des 65. Kapitels den Inhalt des 21. vollständig vergessen haben. »Ambrosianus« ist (S. 27) mit „ambrosianischer Lobgesang" übersetzt, wobei jedermann an das »Te Deum laudamus« denkt, während der hl. Benedikt einen Hymnus des Officiums darunter versteht. — Auch die zahlreichen Druckfehler zeugen von Eilfertigkeit.

Eine Analyse der Schrift führt zu folgendem disjunctiven Schluß: Die unbestreitbare, geschichtliche Thatsache, daß Benedikt und seine Regel in der Geschichte des Mönchthums eine hervorragende Rolle spielen, erklärt sich entweder aus seinem Leben und seiner Regel oder aus äußeren Gründen.

Nun aber erklärt sich diese Thatsache in keiner Weise aus seinem Leben, noch aus seiner Regel; denn was wir von seinem Leben wissen, ist unglaubwürdige Legende, und seine Regel hat vor anderen früheren und gleichzeitigen Ordensregeln so viel wie keinen Vorzug.

Also muß jene Thatsache aus äußeren Gründen erklärt werden. Und diese findet der Verfasser in der Bevorzugung der Benediktinerregel seitens der Päpste zur „Uniformirung des Mönchthums im römischen Geiste". Was damit gesagt sein soll, ist nicht recht klar; jedenfalls soll ein Tadel für die Päpste darin liegen.

Dies die Quintessenz des Schriftchens.

Die Beweiskraft dieses Schlusses hängt nach den Gesetzen der Logik davon ab, daß der Obersatz vollständig und der Untersatz wahr sei. Keines von beiden ist der Fall.

Im Obersatz ist die Aufzählung der Glieder unvollständig. Warum sollte es denn nicht möglich sein, daß sowohl Leben und Regel des hl. Benedikt, als auch äußere Gründe zu der epochemachenden Stellung des Benediktinerordens beigetragen haben?

Allerdings haben die Päpste von Gregor dem Großen an Jahrhunderte lang die Einführung der Benediktinerregel begünstigt und gefördert, aber nicht zur „Uniformirung des Mönchthums im römischen Geiste", wie G. meint, sondern weil sie in ihr alle nothwendigen Eigenschaften vereint sahen und sie deßhalb geeigneter fanden, als die anderen Regeln, um den Zweck des Ordenslebens zu erreichen. Die „äußeren Gründe", die Bevorzugung der Regel des hl. Benedikt, haben also ihre inneren Vorzüge zur Voraussetzung. Dies führt uns zum Untersatz des obigen Schlusses, in welchem der Verf. dieses bestreitet.

Die Begründung des ersten Theiles seines Untersatzes: was wir von Benedikts Leben wissen, ist unglaubwürdige Legende, braucht der Verf., um zu einem ihm genehmen ungünstigen Schlusse zu kommen. Er kleidet sie (S. 3) in folgende Worte: „Gregors Werk ist voll von Wundererzählungen, die sogar alles überbieten, was bisher Legendensammler von ihren Heiligen berichtet haben. [Arge Uebertreibung, wohl als captatio benevolentiae zur Einleitung für das Folgende!] Wenn Gregor auch behauptet, die Mittheilungen über seinen Heiligen unmittelbar von vier Schülern Benedikts, Constantin . . ., Valentinian . . ., Simplicius . . . und Honorat, dem Abte von Subiaco, erhalten zu haben, so ist dies keine Bürgschaft für den historischen Werth seiner Biographie. [Natürlich!] . . . Die damalige Zeit konnte sich eben keinen großen Mann ohne Wunder denken, und Gregor, der in dieser Beziehung ganz ein Kind seiner Zeit war und ihrem Geschmacke Rechnung trug, hat gewiß die von den Schülern Benedikts erzählten Wunder aus dem Leben ihres Meisters zu vermehren und zu vergrößern kein Bedenken getragen."

Diese kurze Stelle gewährt einen betrübenden Einblick in die

fast unglaubliche Voreingenommenheit eines rationalistischen, protestantischen Professors. Einen Gregor den Großen gegen die Verdächtigung der bewußten Lüge und Unwahrheit zu vertheidigen, hieße Eulen nach Athen tragen, und das wissenschaftliche Ansehen eines Privatdocenten an einer deutschen Hochschule reicht denn doch noch nicht hin, um auch nur eine der Aussagen Gregors oder seiner von ihm namhaft gemachten Gewährsmänner zu erschüttern, geschweige denn sie umzustoßen. Das zweite Buch der Dialoge des hl. Gregor, als wichtigste Quelle für das Leben des hl. Benedikt, ist unanfechtbar, und ebenso die daraus gezogenen Folgerungen für die epochemachende Bedeutung des großen Gesetzgebers der Mönche des Abendlandes.

Zur Begründung des zweiten Theiles seines Satzes, nämlich daß die Regel des hl. Benedikt vor anderen früheren und gleichzeitigen Ordensregeln so viel wie keinen Vorzug habe, verwendet der Verfasser drei Paragraphen. In § 4, „Untersuchung der Aechtheit der Regel Benedikts von Nursia", gibt er die Aechtheit derselben im Allgemeinen zu. Die einzelnen Bedenken, die er geltend macht, um einige spätere Zusätze annehmen zu können, z. B. aus dem 59. Kap. den Ausdruck »quod experimento didicimus«, sind alle haltlos und beruhen zum mindesten auf Mißverständniß.

Den § 5, „Inhalt und Erklärung der Regel Benedikts von Nursia", eröffnet der Verf. mit folgendem dankenswerthen Zugeständniß: „Die Regel Benedikts trägt durch und durch einen legislatorischen Charakter. Benedikt begnügt sich nicht, allgemeine Grundsätze über die Gestaltung des Klosterlebens aufzustellen und die Anwendung im Einzelnen den Oberen zu überlassen, er gibt mit der peinlichen Genauigkeit eines Gesetzgebers Verordnungen für alle möglicher Weise eintretenden Fälle." Alle Anerkennung für diese durchaus zutreffende Charakterisirung der Regel! Leider vergißt der Verf. allzu schnell, was er hier geschrieben. Denn obgleich er von keiner andern alten Regel das Gleiche sagt und auch nicht sagen kann, so läßt er doch bei seinem Schlußwort (S.51) die angeführte Würdigung zu „einer geschickten und präcisen Fixirung" zusammenschrumpfen.

Hätte der Verf. die fünf Artikel „über die wissenschaftliche Bildung des hl. Benedikt" in den schon erwähnten Studien und Mittheilungen aus dem Benediktinerorden benützt, resp. nicht igno-

rirt, so wäre seine nun folgende „Charakteristik und Hauptzüge" in „bestimmten Gruppen" wesentlich anders und übersichtlicher ausgefallen. Dort hätte er auch gesehen, daß er sich im Irrthum befindet, wenn er S. 14 von „einer Regel" schreibt, „die keiner strengen Disposition folgt".

Diese Disposition hätte ihm auch die Anhaltspunkte geben müssen für den § 6: „Die Bedeutung der Regel Benedikts im Vergleiche mit anderen Mönchsregeln." In diesem Abschnitte liegt der Schwerpunkt des Schriftchens. Sollte diese „Untersuchung", die G. nur zu dem Zwecke anstellt, um zu zeigen, daß die Regula nichts Neues enthält, einen Werth haben, so hätte er zeigen müssen, daß alles, was die Benediktinerregel enthält, in allen anderen früheren und gleichzeitigen zu finden sei und ihr höchstens der Vorzug einer „geschickten und präcisen Fixirung" zukomme. Das thut aber der Verf. nicht, weil er es nicht vermag.

Es wird ihm ja ohne weiteres zugestanden, daß die Regeln des hl. Basilius, die Instituta coenobiorum Cassians, die Regel des hl. Cäsarius von Arles in den wesentlichen Grundsätzen übereinstimmen, weil dies für katholische Ordensregeln selbstverständlich ist, und ebenso, daß sie in manchen Einzelheiten übereinstimmen. Auch die »Discretio« ist zur Zeit des hl. Benedikt nicht neu, sondern kommt mehr oder weniger einer jeden Ordensregel zu. Aber alles das beweist nicht seine These, worauf es doch ankommt.

Bei der Gegenüberstellung der Regel des hl. Basilius mit der des hl. Benedikt entschlüpft dem Verf. S. 41 wiederum das werthvolle Geständniß: „Die Regel des hl. Basilius trägt einen durch und durch erbaulichen Charakter, die Benedikts einen legislatorischen . . . Benedikt gibt mit der Genauigkeit eines Gesetzgebers Bestimmungen für alle Lagen des Klosterlebens, während Basilius oft nur die allgemeinen Grundsätze aufstellt und die Anwendung in den einzelnen Fällen den Oberen überläßt." Das ist aber eben der eminente Vorzug der Benediktinerregel, daß sie „legislatorisch" und vollständig und für das Abendland brauchbarer ist, als die des hl. Basilius.

S. 44 sagt G. ganz richtig: „In zwölf Büchern de institutis Coenobiorum schildert Cassian das palästinensische und ägyptische Mönchthum, das er aus eigener Anschauung kennen gelernt hat," und noch auf derselben Seite lesen wir: „Seine Schriften tragen ähnlich wie die Regel Benedikts einen legislatorischen Cha-

rakter." Wie reimt sich denn das: „schildern" und „einen legislatorischen Charakter tragen"?

S. 46 lesen wir: „In der Regel des Cäsarius von Arles findet sich kein principieller Unterschied mehr [!] von der Benedikts." Das ist, wie gesagt, ganz selbstverständlich. Wenn der Verf. aber fortfährt: „Allerdings gebührt ja Benedikt in diesem Stücke [der Mäßigung, eigentlich der »Discretio«] ein wesentlicher Vorzug gegenüber Basilius und auch Cassian . . . Vergleichen wir aber seine Regel mit der seines Zeitgenossen Cäsarius . . ., so steht letztere, die allerdings ungleich kürzer gefaßt ist [4 Columnen gegen 45 Columnen im Codex Regularum Holstenii!], auch gegen diese nicht zurück." Und warum nicht? Weil auch Cäsarius im Fasten milder ist, als seine Vorgänger, und den Wein gestattet! Aber besteht denn die »Discretio« bloß in Milderungen? Bedeutet denn nicht discretio vielmehr (als Tugend, in welchem Sinne das Wort hier genommen werden muß) die Gabe der Unterscheidung besitzen, das Rechte treffen, klug sein in allen Maßregeln? Und kann der Verf. in dieser Beziehung und überhaupt zwei Regeln einander gleich achten und auf eine Linie stellen, von denen die eine zehnmal umfangreicher ist als die andere?

Der Vergleich mit der Regel des hl. Columban kann füglich übergangen werden, weil sie ja ohnehin dem Verf. nur „eine Repristination der alten Gestaltung des Klosterlebens" ist.

Bei allen diesen Gegenüberstellungen hat G. sein Ziel aus den Augen verloren. Um zu dem beabsichtigten Schlusse berechtigt zu sein, hätte er nachweisen müssen, daß alle Vorzüge der Regel des hl. Benedikt auch jeder andern zukommen, daß jede andere ihr vollkommen „ebenbürtig" sei; er hätte den Satz widerlegen müssen: „Wohl gab es damals schon manche Ordensregeln; aber keine derselben zieht alle Verhältnisse in den Kreis ihrer Bestimmungen, keine hat ausdrücklich die weitere Verbreitung auf verschiedene Länder im Auge, keine läßt Ordnung, Plan und System erkennen, keine verleiht dem Ordenshaus eine so feste Gestalt und Einheit, sichert so sehr dessen Fortbestand und läßt so vielseitige Anwendung zu, wie die des hl. Benedikt, so daß ihr mit vollem Recht ein universeller Charakter zugeschrieben wird." (Siehe Studien und Mittheilungen aus dem Benediktinerorden 9. B. S. 371 ff., wo die nöthigen Beweise dafür gegeben sind.)

Wäre es dem Verf. nicht darum zu thun, den Werth der Regel des hl. Benedikt möglichst herabzudrücken, sondern logisch und unparteiisch alle Folgerungen aus seinen, wenn auch schiefen und verfehlten Prämissen zu ziehen, wie oben gezeigt worden, so hätte er unmöglich zu folgendem Schluß (S. 51) gelangen können: „Nach der vorangehenden Untersuchung ist also die Regel Benedikts keineswegs in besonderer Weise epochemachend in der Geschichte des Mönchthums zu nennen; sie ist vielmehr nur eine geschickte und präcise Fixirung der Entwickelung, die das Mönchthum im Abendlande zu seiner Zeit erreicht hatte . . . Dies ist das einzige Verdienst Benedikts . . . Ebenso wie Benedikt käme aber auch seinem Zeitgenossen Cäsarius von Arles, der keinen Namen in den Annalen des Mönchthums erhalten hat, dieses Verdienst zu. Aus inneren Gründen allein oder vornehmlich läßt sich mithin die gewaltige Bedeutung, welche die Regel Benedikts von Nursia erlangt hat, nicht erklären."

Wahrlich, nur unter der Voraussetzung, daß seine Leser auf das Denken verzichten, konnte G. sich so arge Verstöße gegen die ehrliche Logik erlauben.

Zum Schlusse seien nur noch zwei Sätze ausgehoben.

S. 51: „Eine Verbreitung seiner Regel im größeren Maßstab hat er (Benedikt) jedenfalls nicht angestrebt" — aber so sicher vorausgesehen, daß er alle für diesen Fall nöthigen Bestimmungen in seine Regel aufgenommen hat.

S. 71: „Bisher wurde Benedikt von Nursia als der Patriarch aller Mönche des Abendlandes ziemlich [!] allgemein gefeiert und seine Regel als das epochemachendste Werk in der Geschichte des Mönchthums beurtheilt. Vermöge ihrer Trefflichkeit und Milde habe sie sich bald als alleinige Norm des Klosterlebens in sämmtlichen Klöstern des Abendlandes durchgesetzt."

„Dieser Schätzung Benedikts und seiner Regel steht das Ergebniß unserer Untersuchung entgegen." — Ob der Verf. sich wirklich schmeichelt, daß es ihm gelungen sei, einer mehr als tausendjährigen Ueberzeugung des katholischen Erdkreises mit einem Trug- und Fehlschluß beizukommen? Dieser Versuch ist ihm, wie Figura zeigt, völlig mißlungen.

Metten. P. Edmund Schmidt O. S. B.

Stellung des katholischen Religionsunterrichts in der Volksschule im Lehrplan der Jünger Herbart's von Dr. Johannes Scholasticus. Würzburg, A. Göbel's Verlagsbuchhandlung 1894. S. 34. 50 ₰

Veranlaßt ist dieses lesenswerthe Schriftchen durch den in Eßlingen a. N. erschienenen ‚Lehrplan für die Volksschule vom Standpunkt des erziehenden Unterrichts‘, in welchem zehn Schulmänner den sog. Herbart'schen Ideen einen plastischen Ausdruck gegeben. Herbart baut sein pädagogisches System zwar auf irrige psychologische Vorstellungen. Ihm ist die Seele ein Reales, d. h. ein Seiendes, Gegebenes, welches aber an sich eigentlich nur passiv den anderen Realen gegenübersteht als eine Art unbeschriebene Tafel; die Realen wirken auf sie, und so erscheint sie als eine Summa von Darstellungen. „Die Seele ist die Centralreale, welche in dem Verhältniß zu den sie umgebenden Realen als die Substanz des ‚Ich‘ erscheint.“ Als einfache Reale ist die Seele nicht das Lebensprincip des Leibes; denn sie übt ja keinen realen Einfluß auf den Leib aus. Nur die geistige Regsamkeit ist der Seele zuzuschreiben; das Leben gehört der Materie an. Herbart verwirft die verschiedenen vielen Vermögen oder Kräfte oder Anlagen der Seele im Sinne der alten Philosophie. Die Seele erhält sich; darin geht alle ihre Thätigkeit auf; die Selbsterhaltungen der Seele heißen Vorstellungen. Aus der gegenseitigen Verschmelzung oder bei entgegengesetzten Vorstellungen — Hemmung von Vorstellungen, entsteht ein Wechsel der Vorstellungsbilder — das, was wir Gefühl und Wille nennen rc. Die Seele nimmt ihr ganzes ausgebildetes „Ich“ in's Jenseits mit hinüber, und dieses erwacht dort erst recht. Der Tod ist wesentlich Verjüngung rc. (S. 13 ff.)

Das Falsche in diesen Voraussetzungen weist unser Scholasticus zurück, verkennt aber andererseits das viele Gute und Beherzigenswerthe in den pädagogischen Grundsätzen Herbart's durchaus nicht. Als bedeutsamsten Vorzug der Forderungen seiner zehn Jünger betrachtet er mit Recht die von ihnen scharf betonte religiös-praktische Erziehung. „Das Christenthum,“ sagt der Verf. (S. 32 f.), „ist nicht bloße Schulweisheit, sondern Leben; eine reine Verstandesreligion ist ein Unding ... Man führe die Kinder ein in's religiöse Leben, in die religiösen Uebungen, erkläre und übe die Theilnahme an der kirchlichen Liturgie. Man erkläre das Gebetbuch, Gesangbuch, die gebräuchlichsten Psalmen; knüpfe an

an eine kirchliche Feier, einen Festtag, eine Ceremonie, ein Begebniß, eine Handlung, die sich vor unseren Augen vollzieht — oder führe darauf hin. Das ganze Leben der Kirche steht plastisch vor uns bei der Sacramentenspendung. Wer wollte leugnen, daß thatsächlich in Bezug auf Betonung dieser religiösen Erziehung in dem letzten Vierteljahrhundert viel gefehlt wurde? ‚Nur ja keine Stunde Unterricht versäumen', selbst wenn vielleicht die Theilnahme an einer Leichenfeier, der Besuch des Kirchhofes, das Interesse an einer kirchlichen Ceremonie tausendfach mehr erzieherischen Werth hätte. ‚Lernet nur recht!' Ja, man lernt. An gescheidten Menschen fehlt es nicht, aber an guten, sittlich veredelten. Laien in der Naturwissenschaft lernen es trefflich, Sprengbomben anzufertigen. Jede sogenannte Errungenschaft auf dem Gebiete der Naturwissenschaft wird sofort möglichst populär gemacht; das ist ja recht, aber werden die Menschen besser? Wo liegt der tiefere Grund? Wer hat die Schule zur puren Lernschule gemacht? Jetzt, nachdem man die Schrecken des unheimlichen Gespenstes nahen fühlt, werden selbst von der ersten Tribüne des Reiches herab (Caprivi, Reichstagsrede 1892) die inhaltsvollen Sätze laut in die Welt gerufen: ‚Die religiöse Erziehung ist überhaupt das Ziel der Volksschule; das Wesentliche an jedem Menschen ist sein Verhältniß zu Gott. Dieses kann sich bewußt und unbewußt bethätigen; dieses Verhältniß muß aber vorhanden sein, und die Schule muß darauf abzielen, den Menschen in das Verhältniß zu Gott zu setzen, d. h. sittlich-religiös erziehen.'" Diese Wahrheiten wird man noch oft wiederholen müssen, bis sie die Geister überzeugen, und noch öfter, bis sie in die Schulpraxis umgesetzt werden. R.

Homiletische Predigten über die sonn- und festtäglichen Evangelien. Von A. Perger, Priester der Gesellschaft Jesu. Mit kirchlicher Approbation. Erster Band: Homiletische Predigten über die sonntäglichen Evangelien. Zweiter Band: Homiletische Predigten über die festtäglichen Evangelien. Paderborn 1894. Bonifacius-Druckerei. 8°. XXV, 466 S., XIV, 292 S. ℳ 8.40.

Von Tag zu Tag mehren sich die Stimmen, welche das Wachsthum der katholischen Kirche in Dänemark bestätigen. Daß auch katholische Literatur und zwar von deutschen Landsleuten in Pflege genommen wird, dafür zeugen die bedeutenden Schriften, welche

P. Plenkers über den Dänen Niels Stensen und P. Schmitt über den Karmeliter Paulus Heliä an's Licht gestellt. Ihnen setzt sich ebenbürtig der Verf. obiger Predigtsammlung zur Seite. Den Ansprachen liegen zumeist Vorträge zu Grunde, welche Perger in dänischer Sprache vor einem zum Theil aus Protestanten bestehenden Publikum während eines Zeitraumes von siebenzehn Jahren gehalten hat. Dieser Umstand brachte es nicht nur mit sich, sondern zwang den Verf. geradezu, das apologetische Moment zu betonen. Hier wollen wir sogleich bemerken, daß dasselbe stets maßvoll und dem Auditorium entsprechend zur Anwendung gelangt ist. Der auszeichnende Charakter der Kanzelreden liegt in der harmonischen Verbindung der homiletischen Schrifterklärung mit der regelmäßigen Gliederung und Einheit der Predigt. Gerade nach dieser Richtung hat der Verf. eine vorzügliche Leistung zu Stande gebracht. In der hl. Schrift lebt und webt er, weiß die besten Erklärungen derselben in höchst passender Weise zu verwerthen, besitzt aber zugleich die Kunst, den durch gesunde Dolmetschung gehobenen Stoff in eine sachgemäße Form zu gießen. In der knappen Schilderung biblischer Scenen und Persönlichkeiten ist er Meister. Auf Einzelnes einzugehen müssen wir uns versagen. Nur den Vorzug möchten wir noch betonen, daß, namentlich im ersten Bande, auch die socialen Fragen, ohne sie ausdrücklich zu benennen, kräftig gestreift werden. Aus dem zweiten Bande kann man entnehmen, wie man die großen dogmatischen Wahrheiten, namentlich jene, welche in die Mariologie einschlagen, in edler Volksthümlichkeit behandeln soll. Unser Verf. ist endlich nicht allein ein sehr gelehrter Bibelkenner und trefflicher Kanzelredner, sondern auch ein praktisch angelegter Mann. Deßhalb hat er den Gedankengang in den einzelnen Vorträgen durch Zahlen markirt, und von jeder der 82 Predigten eine Skizze beigegeben, welche vom Ganzen sofort ein Bild gibt. Auch aus dem letzten Grunde sei die vorzügliche, äußerst brauchbare Sammlung warm empfohlen. A. B.

Ben-Hur. Eine Erzählung aus der Zeit Christi. Von Lewis Wallace. Mit Genehmigung des Verfassers frei nach dem Englischen bearbeitet von B. Hammer. Illustrirt von Ant. C. Baworowski. Deutsche Verlagsanstalt. Stuttgart, Leipzig, Berlin, Wien 1894. 20 Lieferungen in 4⁰ à 50 ₰.

Wallace und Renan, jener durch seine Erzählung aus der Zeit Christi, dieser durch sein frivoles Leben Jesu, haben die Wahr-

heit der Prophezeiung Simeons erfahren: **Ecce positus est hic in resurrectionem multorum et in signum cui contradicetur.** Denn beide verdanken ihre außerordentlichen Erfolge dem Gegenstande, den der eine zu verherrlichen, der andere in den Staub zu drücken suchte. Dieser Erfolg der beiden Schriften ist ein Beweis, daß Christus mehr als purer Mensch, daß er wahrhaftig Gottes Sohn ist. Der idealste Mensch ist nicht im Stande, noch nach 1900 Jahren die Herzen von Millionen so zu fesseln wie die demüthige Erscheinung Christi, und der verrufenste Mensch vermag nicht, nach 1900 Jahren so zahlreiche und lebhafte Hasser um seine Person zu schaaren wie der Gekreuzigte auf Golgatha — das vermag nur der eingeborene Sohn Gottes.

Nordamerika kann auf die Schrift des Generals Wallace stolz sein, und Präsident Garfield hat diesem Stolze einen feinen Ausdruck gegeben, indem er in die Ecke des Decretes, wodurch er ihn zum Gesandten in Constantinopel ernannte, das Wort schrieb: Ben-Hur. Dieses Wort ruft Hunderttausenden weihevolle Stunden in Erinnerung. Wir begrüßen daher eine illustrirte deutsche Ausgabe dieser classischen Erzählung und erkennen gern an, daß der Illustrator, nach den beiden ersten Lieferungen zu urtheilen, ähnlich wie Wallace bemüht war, uns in das heilige Land zu versetzen, wahre orientalische Typen zu zeichnen. Aber in einem Punkte hat er mit seinem Vorbilde nicht gleichen Schritt gehalten. Wallace ist Dichter, der den Realismus nur als Brücke benützt, um in das Reich der Ideale zu gelangen. Der Illustrator hat aber diese Brücke nicht überschritten. Seine Mutter des Herrn, seine Anbetung der Hirten sind nicht ideal aufgefaßt, sie erinnern mehr an die schüchternen Anfänge der christlichen Kunst in den Katakomben, als an die Meisterwerke hervorragender christlicher Historienmaler früherer und neuerer Zeit. R.

Correctur. S. 283, Z. 15 ist zu lesen Marburg an der Drau.

Redigirt unter Verantwortlichkeit von Dr. Joh. Mich. Raich in Mainz.
Mainz, Druck von Florian Kupferberg.

XXVII.

Die Leichenverbrennung.

Die Frage, ob die menschlichen Leiber, statt sie der Erde zur Verwesung zu übergeben, nicht dem Feuer zum Verbrennen überwiesen werden sollen, hat in den siebenziger Jahren die öffentliche Meinung in ziemlich hohem Grade beschäftigt. In Folge hievon wurde sie in der Tagespresse, in Zeitschriften und in öffentlichen Versammlungen lebhaft verhandelt und allseitig erörtert.

Es bildeten sich in mehreren größeren Städten eigene Vereine, welche für die Verbrennung der Leichen fortgesetzt Propaganda zu machen bestrebt waren. Auch Leichenverbrennungs-Anstalten oder Crematorien entstanden in einigen dieser Städte, um die Theorie praktisch zu verwirklichen. Solche wurden erbaut in St. Johns, unweit London (1876), in Gotha (1878), Kopenhagen, Stockholm, Gothenburg, Paris, Kairo, Calcutta, Rio de Janeiro, Bufalo, Lancester, Los Angelos, New-York, Washington, Mailand, Florenz, Cincinnati.

Aber die neue Leichenbestattungsart stieß sogleich auf vielseitige und große Hindernisse. Der christliche Sinn des Volkes fand daran nirgends Geschmack. Manche dieser Vereine fristeten ein kümmerliches Dasein oder gingen wieder ein. Die Zahl der Leichen, die der Verbrennung überliefert wurden, war eine sehr geringe. Wo die Vereine, manchmal unter der Protection von hochgestellten und einflußreichen Persönlichkeiten, sich an die Regierungen wandten, um die staatliche Genehmigung zu erhalten, sahen sie ihre Bemühungen erfolglos. Die Regierungen und Volksvertretungen mußten der Volksstimmung Rechnung tragen. So geschah es in London, wo im Unterhause ein Gesetzvorschlag für Gestattung der Cremation verworfen wurde. Dasselbe geschah in Paris, wo derselbe Antrag für facultative Leichenverbrennung, obgleich Gambetta die Petition begünstigte, im Jahre 1882 abgewiesen, wo aber doch im Jahre

1886 ein neuer Gesetzentwurf angenommen wurde. Das preußische Abgeordnetenhaus ging 1875 über eine solche Petition zur Tagesordnung über, und der deutsche Reichstag lehnte im Jahre 1885 eine solche ebenfalls ab. Dasselbe Schicksal hatte in der ersten Kammer des Königreiches Sachsen im Jahre 1888 die Petition des Dresdener Feuerbestattungsvereines. In Dänemark verbot die Regierung, das in Kopenhagen erbaute Crematorium in Benützung zu nehmen. In den Niederlanden wurde der Bau eines Crematoriums untersagt. In Spanien, Portugal, in Oesterreich fand die Bewegung für die Leichenverbrennung ohnehin nur ganz geringen Anklang; ebenso auch, abgesehen von Zürich und seinem Crematorium, in der Schweiz und im skandinavischen Norden. In noch höherem Grade gilt dies von Polen und Rußland.

Das Wiederauftreten der Cholera in Hamburg und in einigen anderen Orten im Jahre 1892 kam diesen Vereinen mehrerer Städte Deutschlands insofern nicht ungelegen, als es ihnen Gelegenheit zu bieten schien, die Frage der Leichenverbrennung neuerdings auf die Tagesordnung zu setzen, ihre angeblichen Vorzüge vor der Erdebestattung dem großen Publicum zur Vorstellung zu bringen und an einige Regierungen die Bitte zu stellen, es möchte in Anbetracht der Vortheile, welche der Verbrennung vor der Beerdigung zukommen, doch die facultative Zulassung der Cremation gestattet werden. Aehnliche Petitionen gelangten 1893 auch an den preußischen Landtag und an den deutschen Reichstag.

Das Schicksal dieser Bittvorstellungen ist bekannt. Obwohl einzelne Magistrate dieselben begutachteten, obwohl eine Landesvertretung sich die Petition aneignete, fiel die Entscheidung von Seite der Regierungen in Preußen, Bayern, Hessen-Darmstadt und in den Volksvertretungen der beiden letztgenannten Länder ungünstig aus. Doch wurde in Kopenhagen das erwähnte Verbot aufgehoben und wurden in Heidelberg (1892) und Hamburg (1893) zwei neue Crematorien erbaut und in Benützung genommen.

Zu ihren Abweisungen hatten die genannten Regierungen und Volksvertretungen in der That die gewichtigsten Gründe.

Um dies klar zu legen, wollen wir die Motive vorführen, welche die genannten Vereine für die Verbrennung geltend gemacht haben, und dieselben einer kurzen Kritik unterstellen. Wir beschränken uns also in dieser Besprechung auf eine kurze Wider-

legung der Vortheile, welche nach dem Vorgeben der Freunde der Verbrennung diese vor der Beerdigung voraus haben soll[1]).

I.

1. Der erste angebliche Vortheil ist hygieinischer Natur. Die Leichenverbrennung soll der Beerdigung vorzuziehen und daher zu gestatten sein, weil die Kirchhöfe für die Umgebung einen gesundheitsschädlichen Einfluß ausüben.

Aber schon diese Behauptung ist factisch nicht zutreffend, ist vielmehr als eine veraltete und irrige zur Zeit aufzugeben. Denn wenn man auch zu Anfang unseres Jahrhunderts die Kirchhöfe in der Mitte bevölkerter Stadtviertel für gesundheitsschädlich gehalten und daher deren Entfernung aus denselben verlangt und bewerkstelligt hat; wenn auch jetzt noch einzelne, auf dem Gebiete der Hygieine angesehene Gelehrte einen gewissen Grad von Gesundheitsgefährlichkeit derselben annehmen und behaupten: so ist doch die weitaus größere Mehrzahl der bedeutendsten Aerzte und Hygieiniker, auf vieljährige sorgfältige Untersuchungen und Erfahrungen gestützt, von dieser Ansicht zurückgekommen und huldigt jetzt der Ueberzeugung, daß bei einer zweckmäßigen Anlage, die überall Platz greifen kann, und bei einer sachverständigen Controle derselben die Kirchhöfe als gesundheitsgefährlich nicht erachtet werden können, daß sohin vom Standpunkte der Hygieine aus das Bedürfniß der Leichenverbrennung keineswegs direct bejaht werden kann. Führen wir zum Beweise nur ein paar Urtheile von hygieinischen Autoritäten an!

Das dänische Gesundheitscollegium hatte die Frage gestellt: Wie weit hat die Nähe eines Gottesackers schädlichen Einfluß auf die Gesundheit der Anwohner? In seinem Jahresberichte für 1883 veröffentlichte das Collegium die Antworten von 112 Aerzten. Nur fünf lauteten bejahend und nur vier von diesen beriefen sich auf eigene Erfahrung. Die überwiegende Mehrheit erklärte, die Erfahrung spreche nicht für einen schädlichen Einfluß, geschweige denn, daß sie einen solchen bewiese[2]). Der als Chemiker, Mediciner

1) Für Weiteres verweisen wir auf Schütz, Die Leichenverbrennung. Frankfurter Broschüren. Stimmen aus Maria Laach 1892. 1893.

2) So berichtete Dr. med. Budde in der medicinischen Jahresschrift von 1887. Stimmen aus Maria Laach. 1892. S. 141.

und namentlich als Hygieiniker weitbekannte Professor und Geheimrath Dr. Max von Pettenkofer in München sprach sich auf dem internationalen Congresse für Gesundheitspflege in Wien folgendermaßen aus: „Wie leichtgläubig hat man nicht die Ursachen großer Sterblichkeit in den Gräbern der Verstorbenen, in den Friedhöfen gesucht! Seit man aber Wasser und Luft und Boden auf den Friedhöfen genauer untersucht und über Morbilität und Mortalität in der Nähe derselben genaue Rechnung führt, ist man ganz anderer Ansicht geworden. Das Wasser aus Brunnen, welche auf Friedhöfen gegraben sind, findet man in der Regel viel reiner, als das aus Brunnen in der von Lebenden bewohnten, sonst gleich geschlossenen Umgebung. Miquel hat in verschiedenen Kirchhöfen von Paris Röhren in den Boden geschlagen, die Gräberluft angesaugt und sie stets frei von Mikro-Organismen, nicht nur von pathogenen, sondern auch von sonstigen Spaltpilzen gefunden. Professor Hoffmann und Medicinalrath Siegel aus Leipzig haben der Versammlung des deutschen Vereins für öffentliche Gesundheitspflege, welcher vor einigen Jahren hier in Wien tagte, zum Erstaunen vieler, vielleicht zum Aerger einzelner, als Resultat mitgetheilt, daß man von keinem einzigen Kirchhof in Sachsen, welcher einem wie gewöhnlich geregelten Betriebe unterlag, eine Gesundheitsschädlichkeit nach irgend einer Richtung nachweisen konnte[1])."

Auch in Berlin haben sich positive Thatsachen und namentlich statistische Daten, welche in zweifelloser Weise darthun, daß die städtischen Kirchhöfe einen nachtheiligen Einfluß auf die Gesundheit der in ihrer Nachbarschaft Wohnenden ausüben, nicht feststellen lassen. Ebenso wenig konnte bisher zweifellos nachgewiesen werden, daß je eine Epidemie von einem Kirchhofe ausgegangen sei, daß überhaupt Erkrankungen infolge von Ausdünstungen der Leichengase erfolgt seien. Dagegen ist es eine notorische Thatsache, die von Pettenkofer bereits erwähnt worden, daß das Wasser von in Kirchhöfen befindlichen Brunnen ebenso rein, schmackhaft und gesund sei, wie das weiter entfernter Brunnen; ferner ist allgemein bekannt, daß Leute, die viel auf den Kirchhöfen verkehren, wie Todtengräber, Leichenträger, Kirchner, Cantoren, Geistliche u. s. w., daß solche,

---

1) Stimmen aus Maria Laach Bd. 43, S. 142 f.

die unmittelbar an Kirchhöfen wohnen und deren Luft einathmen, ebenso gesund bleiben und ebenso alt werden, wie andere. Diese Thatsachen und Resultate der neueren und neuesten Zeit geben einen evidenten Beweis, daß die Meinung von der Gesundheitsschädlichkeit der Kirchhöfe eine irrige war und daher von der großen Mehrzahl der Aerzte und Hygieiniker mit Recht aufgegeben worden ist. Ja, man kann behaupten: Einen wesentlichen Antheil an den Gründen des Stillstandes der Propaganda für die Leichenverbrennung hat die hygieinisch neu durchgearbeitete Erkenntniß gehabt, daß die sanitären Gefahren und die Gesundheitsschädlichkeit gut gehaltener Begräbnißplätze für das öffentliche Wohl als nahezu wegfallend bezeichnet werden können.

2. Die Cremationsfreunde behaupten ferner, daß bei herrschenden Epidemien die Feuerbestattung vor der Beerdigung „unschätzbare Vortheile biete"; daß den bei solchen Calamitäten sich einstellenden Zuständen „nur durch die Erbauung eines Crematoriums vorgebeugt werden könne". Wir werden weiter unten den Beweis der Grundlosigkeit dieser Behauptung liefern und beschränken uns hier auf die Bemerkung, daß außergewöhnliche Schwierigkeiten, wie sie verheerende Epidemien in großen Städten mit sich bringen, durch das Aufbieten außerordentlicher Kräfte und Mittel zu bewältigen sind, daß die Beerdigung auch bei solchen Calamitäten als die einfachste, rascheste und billigste, somit als die zweckmäßigste Bestattungsart sich erweist und vor der Cremation in jeder dieser Beziehungen augenscheinlich sehr vieles voraus hat.

3. Weiter berufen sich dieselben Wortführer der Leichenverbrennung auf „die Häufigkeit der aus sanitätspolizeilichen Rücksichten stets unerwünschten Leichentransporte". Aber auch diese Begründung ist hinfällig, denn Leichentransporte kommen auch bei der Feuerbestattung vor, indem auch bei dieser die Leichen aus dem Sterbehause in das manchmal sehr weit entlegene Crematorium überführt werden müssen, und indem bei dergleichen Ueberführungen Begleitungsconducte stattfinden entweder infolge einer speciellen Anordnung des Verstorbenen oder auf das Verlangen der Hinterbliebenen, die dem Hingeschiedenen durch die Begleitung seiner Leiche zum Crematorium die letzte Ehre erweisen wollen. So wird es auch thatsächlich in Gotha gehalten. Die Leichenconducte geschehen daselbst mit, aber auch ohne Begleitung protestantischer Geistlicher,

und nach Umständen ist ein solcher Leichenzug ebenso prunkvoll wie ein anderer zum Grabe. Die angeblichen Verkehrsstörungen und unerwünschten Leichentransporte würden also durch die allgemeine Gestattung der Leichenverbrennung nicht im geringsten vermindert.

4. Ein großes Gewicht legt man auf die zunehmende Schwierigkeit der Beschaffung ausreichender Begräbnißplätze in großen Städten und auf die Nothwendigkeit und Kostspieligkeit der Verlegung derselben in größere Entfernung von denselben. Fassen wir daher diese angebliche Schwierigkeit etwas näher in's Auge. Blicken wir hierbei nur auf das deutsche Reich, so kommt eigentlich nur Berlin in Betracht und in zweiter Linie erst München, Breslau, Hamburg, Köln, Nürnberg. Aber wir möchten hier fragen: Wenn in Berlin und in den übrigen großen Städten noch Platz für neue Stadtviertel, für die Lebenden gefunden wird, warum nicht auch für die Verstorbenen in neuen Friedhöfen? Da die Friedhöfe auch in der Mitte von Städten, wie wissenschaftlich und thatsächlich erwiesen ist, wenn sie sachverständig angelegt und controlirt sind, für die Gesundheitsverhältnisse der Anwohnenden belanglos sind, was steht der Anlage derselben, namentlich wenn sie mit Bäumen bepflanzt werden, in den neuen Stadtvierteln entgegen? Was nöthigt da, sie in weitere Entfernungen zu verlegen? Man kann es da unbedenklich wieder so halten, wie es unsere Ahnen gemacht haben. Sie bauten in den neuen Stadtvierteln neue Kirchen und legten um dieselben herum neue Kirchhöfe an. Und die hygieinische Wissenschaft der Neuzeit, auf langjährige Beobachtungen und Untersuchungen gestützt, gibt ihnen das Zeugniß, daß sie nicht unrecht gehandelt haben. Man kann also sagen, die Stätten der Todten können sehr gut in den Städten der Lebendigen sein. Sie gehören gewissermaßen zu diesen. Sie berichten von deren Geschichte, bewahren das Andenken einstiger Bewohner, die dort im Leben eine Rolle gespielt, sei es zum Segen und Ruhm oder zum Unheile und Verderben; sie sind Friedensstätten inmitten des Geräusches des Weltverkehrs, wo der Mensch auf sich, auf sein Dasein, Ziel und Ende sich besinnt; sie bilden gleichsam die Kehrseite des Stadtlebens und sind oft nicht minder merkwürdig und lehrreich, als die Stadt selbst. Man denke sich z. B. die Cömeterien des Père-Lachaise und des Montmartre von Paris weg, man denke

sich so manchen berühmten Campo santo von den italienischen Städten hinweg und diese Städte sind um eine Merkwürdigkeit, die kaum ein Fremder unbesucht läßt, ärmer. Will man aber neue Friedhöfe in den neuen Stadtvierteln doch nicht, was hindert, sie in der nächsten Umgebung der Stadt anzulegen und ihnen mit Baumpflanzungen eine parkähnliche Anlage zu geben? So lange in der nächsten Nähe selbst großer Städte noch Raum ist für Thiergärten, große Vergnügungsetablissements u. dgl., wird sich auch Platz für die Friedhöfe finden lassen.

Die angebliche Schwierigkeit ist also verschwindend klein und reicht durchaus nicht hin, das Bedürfniß der Erbauung von Crematorien zu begründen.

5. Ueberdies würde durch die Gestattung der Cremation gar keine bemerkenswerthe Entlastung der Friedhöfe bewirkt werden. Denn wer immer der Bewegung für die Verbrennung der Leichen einige Aufmerksamkeit zugewendet hat, weiß, daß dieselbe im Volke nie einen empfänglichen Boden, nie einen sympathischen Anklang gefunden hat, auch in Ländern, in denen sie freigegeben ist.

Das christliche Volk, weit entfernt, für die Cremation eingenommen zu sein, zeigt im Gegentheile eine entschiedene Abneigung, man kann sagen eine Art Scheu vor der Verbrennung der Leichen und eine offenbare Vorliebe für deren Beerdigung. Der preußische Oberpräsident von Achendorf hat daher mit vollem Rechte in der Antwort, in welcher er im Auftrage des Ministers des Innern und der geistlichen und Medicinal-Angelegenheiten das Bittgesuch der Cremationsfreunde in Berlin abschlägig beschieden, darauf hingewiesen, daß die überwiegende Mehrheit der Bevölkerung der Frage der Leichenverbrennung gleichgiltig und, soweit sie kirchlich gesinnt ist, abgeneigt gegenübersteht.

Und wie dies von der christlichen Bevölkerung behauptet werden kann, so auch vom orthodoxen Judenthum. Namentlich gilt dies Urtheil vom italienischen Volke. Die Berufung der Bittschrift auf dieses mit der Bemerkung, daß dort in den Städten die Cremation mehr und mehr Eingang finde, kann daher eine factisch zutreffende nicht genannt werden, wenn man auch zugeben muß, daß auch dort in demselben Grade, als unchristliches Denken und Leben zunimmt, die Bewegung gegen die christliche Bestattungsweise und für die heidnische Sitte der Verbrennung an Boden gewinnen

muß. Abgesehen hievon, wird die genannte Berufung durch notorische Thatsachen widerlegt. Jedermann ist nämlich bekannt, daß gerade den italienischen Volksstämmen die Gottesäcker sehr ehrwürdige Stätten sind, daß also denselben die Beerdigung der menschlichen Leiber als die menschenwürdigste und wünschenswertheste Bestattungsart gilt. Zeugniß geben hiefür die bekannten und berühmten Gottesäcker in Florenz, Pisa, Mailand, Bologna, Rom, Neapel und anderwärts, die ebenso sehr als Stätten der Kunst, wie der Pietät in hohen Ehren gehalten und als Zierden jener Städte angesehen und bewundert werden.

Bei dieser Haltung des Volkes gegen die Leichenverbrennung kann also von einer nennenswerthen Entlastung der Kirchhöfe durch die Gestattung derselben keine Rede sein.

6. Einer solchen Entlastung steht überdies die Kostspieligkeit und die verhältnißmäßig lange Dauer des Verbrennungsprocesses im Wege. Dieser nimmt z. B. in Heidelberg vom Anzünden des Feuers im Ofen an über fünf Stunden in Anspruch. Drei Stunden scharfer Heizung bedarf es, bis der Ofen zur Weißglühhitze gebracht ist, worauf der Sarg mit der Leiche in denselben gebracht wird, und etwas über zwei Stunden dauert die Verbrennung selbst. Werden mehrere Leichen nacheinander verbrannt, so reducirt sich, da der Ofen bereits geheizt ist, die Dauer des Verbrennungsactes auf drei Stunden[1]). Nehmen wir also durchschnittlich nur drei Stunden für eine Leiche an, so könnten im Laufe von vierundzwanzig Stunden höchstens acht Leichen in einem Crematorium verbrannt werden.

Was dann die Kosten einer Leichenverbrennung anbelangt, so belaufen sich dieselben in Gotha auf 150—180 ℳ. In Heidelberg stellen sie sich ebenso hoch, obgleich der Ofen daselbst nach einem verbesserten Systeme gebaut ist. Dazu kommt aber hier die Amortisation der Baukosten des Crematoriums, die sich im Ganzen auf 44,777 ℳ 21 ₰ beliefen; diese Amortisationsquote beträgt für jede Feuerbestattung eines Einheimischen 20 ℳ, eines Auswärtigen 40 ℳ und für das Benützungsrecht einer Urnennische für zwanzig Jahre 40 ℳ[2]). In Hamburg wird sogleich bei Anmeldung einer

1) K. Leimbach, Die Feuerbestattungs-Anstalt in Heidelberg. Heidelberg 1892. S. 42.

2) A. a. O. S. 49.

Leichenverbrennung ein Vorschuß erhoben: für Mitglieder des Hamburger Vereins 150 ℳ, für andere Personen 200 ℳ[1]). Und dabei sind nicht in Anschlag gebracht die übrigen ortsüblichen Leichengebühren, z. B. für den Transport, für einen Leichenzug, wenn ein solcher statt hat, für die Einsegnung der Leiche, die Obduction derselben, wo eine solche vorgeschrieben ist; ist ferner nicht in Anschlag gebracht, daß der eigentliche Verbrennungsapparat, der in Heidelberg auf 9537 ℳ 44 ₰ zu stehen kommt, unmöglich lange eine fortdauernde Glühhitze auszuhalten vermag, also in Bälde immer wieder einer Reparatur oder Erneuerung bedarf, die viele Zeit und große Kosten erfordert. Kurz, es ist eine auch von den Wortführern der Feuerbestattung zugestandene Thatsache, „daß heute nur der Vermögende in der Lage ist, die Einäscherung eines geliebten Todten vornehmen zu lassen, da der Betrieb der bisher in Deutschland errichteten Crematorien ein sehr theurer war“[2]).

Diesen großen Kosten gegenüber, welche die Verbrennung der Leichen verursacht, kann man sagen, daß die Beerdigung die billigste und einfachste Bestattungsart ist. Sie ist auch die menschenwürdigste.

7. Die Cremationsfreunde behaupten freilich, daß auch in ästhetischer Beziehung die Cremation vor der Beerdigung manches voraus habe, indem sie auf die Entstellungen hinweisen, denen die in der Erde verwesenden Körper unterliegen. Allein es ist doch etwas ganz Verschiedenes, ob dieser Auflösungsproceß offen vor den Augen der Menschen oder diesen verborgen unter dem Rasen in der Erde vor sich gehe, ob ohne Zuthun der Menschen der Körper nach den Gesetzen der Natur zerfällt oder ob er mit Gewalt dem verzehrenden Elemente des Feuers überliefert und der verheerendsten Zerstörung preisgegeben wird. Auch der schimmernde Meeresspiegel birgt in seinen Tiefen schauerliche Abgründe, und doch bietet die vom Sonnenlichte wie mit fließendem Golde übergossene Meeresoberfläche einen wunderbaren, entzückenden Anblick. Der mit Rasen bedeckte und mit Blumen geschmückte Grabeshügel wirkt beruhigend auf das Auge, das vielleicht in Thränen darauf niederschaut.

1) Die Flamme, Zeitschrift für Förderung der Leichenverbrennung im In- und Auslande. Berlin 1893. S. 1456.

2) K. Leimbach, 25.

Doch sehen wir hievon ab und betrachten wir das Schauspiel, das im Crematorium vor sich geht, das der verbrennende Körper darbietet. Nach Aussage von Augenzeugen ist dies derart, daß es an Widerwärtigkeit kaum seines Gleichen hat. Gestehen doch selbst Freunde der Leichenverbrennung, daß schon die Vorbereitungen dazu einen abstoßenden Eindruck machen und unwillkürlich den Wunsch nach der Beerdigung wachrufen. Dies begegnete, um einen Gewährsmann anzuführen, einem Herrn Tischendörfer, der in einer Versammlung des positiv-christlichen Parochialvereines von Monbit über das Thema „die Feuerbestattung" als Referent am 11. Dezember 1893 Bericht zu erstatten hatte. Er war in Gotha gewesen und hatte der kirchlichen Feier und der Einsegnung einer Leiche im oberen Raume des Crematoriums daselbst beigewohnt, und schilderte in jener Versammlung den Eindruck, den er dort gewonnen hatte. Er gestand offen, daß dieser Vorgang ihm unsympathisch gewesen; es müsse, bemerkte er, nach seinem christlichen Empfinden an dem Schriftworte festgehalten werden: „Von Erde bist du, zur Erde sollst du wiederkehren." Die Kirchhöfe hätten keine sanitären Nachtheile; es sprechen Gründe der Religion und Pietät für die Beibehaltung des ehrwürdigen Begräbnisses [1]).

Diesen Eindruck empfing also Tischendörfer, obgleich er, wie er berichtete, den eigentlichen Verbrennungsproceß der Leiche im Feuerofen nicht mitangesehen hatte. Er scheint an diesen Vorbereitungen genug gesehen zu haben. Vielleicht hat er dazu die Erlaubniß des Stadtmagistrates nicht erbeten oder nicht erhalten. Denn die Beobachtung des Verbrennungsprocesses selbst ist von einer eigenen Erlaubniß der Stadtbehörde abhängig, die nicht Jedermann und nur selten ertheilt wird.

Dasselbe Verbot erließ auch die Stadtbehörde in Heidelberg. Die nächsten erwachsenen Angehörigen des Verstorbenen dürfen sich während des Verbrennungsprocesses im unteren Vorraume des Verbrennungsofens aufhalten. Von dort kann durch eine Oeffnung, die mit einer Mikascheibe geschlossen ist, der Verbrennungsraum übersehen und die Verbrennung selbst betrachtet werden. Aber dazu bedarf es auch für die Anverwandten noch einer besondern Erlaubniß, die nur ausnahmsweise ertheilt wird. Der Paragraph 9

1) Die Flamme. 1894. S. 1478 f.

der ortspolizeilichen Vorschrift lautet nämlich: „Die Beobachtung des Verbrennungsactes selbst ist in der Regel nur dem oben genannten Dienstpersonal und für diejenigen Fälle, in welchen die fragliche Beobachtung durch einen Sanitätsbeamten aus besonderm Anlaß dringend geboten ist, dem Großh. Bezirksarzt gestattet. Ausnahmsweise kann die Erlaubniß hierzu von der Friedhofscommission auch den nächsten Leidtragenden, sowie mit Zustimmung der letzteren solchen Personen ertheilt werden, welche an der Beobachtung ein wissenschaftliches oder technisches Interesse haben[1])."

Was mag die beiden Stadtmagistrate zu diesem strengen Verbote bestimmt haben? Gewiß nichts anderes, als das Außerordentliche des Verbrennungsprocesses. Wie Augenzeugen versichern, bietet die brennende Leiche im Feuerofen einen entsetzlichen Anblick selbst in dem Falle dar, daß der Ofen bis zur Weißglühhitze gebracht worden ist. In einem Momente, nachdem der Sarg in den Verbrennungsraum gebracht worden, zerfällt dieser mit dem Gewande der Leiche und der Leichnam liegt bloß da. Dieser erwacht nun scheinbar plötzlich gleichsam zum Leben, öffnet Augen und Mund, streckt Arme und Beine aus und geräth sofort während des heftigsten Siedens in Convulsionen, Streckungen, Krümmungen u. s. w., die jeden Augenblick wechseln, in Zustände, die alle Vorstellung und Beschreibung übertreffen, von denen das Auge mit Grauen und Entsetzen sich abwendet. Es ist dies auch leicht begreiflich. Man denke sich einen Körper, der noch vor wenigen Stunden voll Leben und Kraft war, der nun in zwei Stunden zu einem Häufchen weißer Asche verbrannt wird. Es ist dies nicht anders möglich, als daß die ersten Stadien des Verbrennungsprocesses ganz außerordentlicher, entsetzlicher Natur sein müssen. Die ein solches Schauspiel gesehen haben, versichern, es sei unmöglich, daß jemand, der dies einmal mit angesehen hat, seinen Leib oder den eines seiner Angehörigen und Freunde diesem Verbrennungsprocesse überliefern könne.

8. Das Hauptbedenken gegen die Leichenverbrennung erhebt sich aber vom Standpunkte der Gerechtigkeitspflege, ein Bedenken, das auch von den Vertretern der Verbrennung als berechtigt anerkannt wird[2]). Darüber nur noch wenige Worte.

---

1) K. Leimbach, S. 45. — 2) A. a. O. S. 36 f.

Wie oft ist nämlich die Exhumirung einer Leiche zur Feststellung eines Verbrechens gegen das Leben nothwendig? Eine solche Exhumation macht aber die Verbrennung absolut unmöglich. Hier gibt es auch keine Auskunftsmittel. Man will zwar dies Bedenken damit abschwächen, daß man sagt: die Zahl der Verbrechen, deren Thäter durch die Verbrennung unentdeckt bliebe, sei verschwindend klein, und meint, durch geeignete Vorschriften könnte Gewähr geschaffen werden, daß absichtliche Verdunkelung des Thatbestandes, namentlich auch eines Giftmordes, ausgeschlossen würde. Die oben erwähnte ortspolizeiliche Vorschrift für Leichenverbrennung in Heidelberg enthält daher die Bestimmung, daß zur Genehmigung der Verbrennung außer anderen Belegen auch erforderlich seien:

„a. Eine behördlich beglaubigte, von einem approbirten Arzte angefertigte Krankengeschichte des betreffenden Falles;

b. ein Zeugniß des staatlichen Sanitätsbeamten des Sterbeortes, bezw. des Großherzoglichen Bezirksarztes zu Heidelberg darüber, daß nach dem Ergebnisse der von ihm vorgenommenen Besichtigung der Leiche jeder Verdacht des Vorliegens einer gewaltsamen Todesursache ausgeschlossen ist, und

c. wenn eine Section der Leiche vorgenommen wurde, überdies ein in gleicher Weise angefertigter und beglaubigter Leichenbefund.

In sämmtlichen Schriftstücken (a, b u. c) ist die Todesursache möglichst deutlich anzugeben.

Eine behördlich beglaubigte Urkunde, welche den Nachweis enthält, daß entweder

a. der Verstorbene selbst seine Feuerbestattung gewollt hat, oder

b. beim Tode Willensunfähiger oder von Personen unter achtzehn Jahren, daß die Bestattungspflichtigen die Einäscherung verlangen.

In den unter b genannten Fällen darf indessen die Verbrennungserlaubniß nur dann ertheilt werden, wenn auf Grund vorheriger Leichenöffnung durch einen Staatsarzt ein Zeugniß dieses letzteren beigebracht wird, es sei jeder Verdacht eines gewaltsamen Todes ausgeschlossen[1])."

Alle diese Vorkehrungen wurden angeordnet, um die schweren

---

1) K. Leimbach, S. 43 f.

Bedenken, welche die Gerechtigkeitspflege gegen die Verbrennung der Leichen geltend macht, zum Schweigen zu bringen, nachdem dieselben von den Vertretern der Cremation selbst in Vorschlag gebracht worden waren. Das schon wiederholt genannte Bittgesuch stellte ebenfalls den Antrag: „Eventuell könnte die Staatsregierung die Forderung stellen, daß bei jeder Leiche, welche der Feuerbestattung übergeben werden soll, vorher durch die Obduction die Todesursache erwiesen sein muß."

Allein es leuchtet ein, daß auch durch alle diese Vorschriften mit ihren so belästigenden und kostspieligen Umständlichkeiten ein geheimes Verbrechen nicht unbedingt sicher an das Tageslicht gebracht wird. Und andererseits konnte es den Verfassern des Bittgesuches und den Freunden der Cremation, ja überhaupt Niemanden entgehen, daß durch diesen Antrag und die darauf gegründete Verordnung der ganzen Begründung der Feuerbestattung der Boden entzogen, daß insbesondere die Behauptung von der größeren Billigkeit und Raschheit der Cremation gegenüber der Beerdigung widerlegt worden ist.

Wie hoch belaufen sich, abgesehen von den Kosten der Leichenverbrennung selbst, schon die Kosten einer Obduction allein! Welch' eine schwierige Arbeit ist eine Section, bei der es sich um eine sichere Ermittelung der wirklichen Todesursache handelt! Wie gefährlich sind derartige chirurgische Operationen für das operirende ärztliche Personal, namentlich zur Zeit von Epidemien! Und dazu bedenke man, daß sie vielleicht in 99 Fällen von 100 ganz überflüssig und zwecklos wären; daß zur Zeit einer Epidemie, wenn durch die Feuerbestattung eine nennenswerthe Entlastung des Beerdigungspersonals bewirkt werden sollte, diese Arbeiten in einem Grade sich mehren würden, daß sie ununterbrochen Tag und Nacht an mehreren Orten von einem sehr zahlreichen Personal fortgesetzt werden müßten. Wie hoch würden die Kosten für diese Operationen sich steigern und die Gefahren der Ansteckung für die dabei thätigen Personen! Kurz, dieser Vorschlag leidet nicht bloß an übermäßigem Kostenaufwande und übermäßiger, gefährlicher Arbeitsleistung, er ist zur Zeit einer Epidemie absolut unausführbar.

Die Gründe, welche die genannte Bittschrift für Gestattung der Leichenverbrennung vorgebracht hat, erweisen sich somit als hinfällig, als ganz beweisunkräftig, und die entgegenstehenden Be-

denken im Gegentheile als äußerst ernster Natur, die sich um so stärker geltend machen müßten, je zahlreicher sich die Feuerbestattungen, wie zur Zeit einer Epidemie, häufen würden.

Die genannten Regierungen und Volksvertretungen haben somit mit vollem Rechte die an sie gerichteten Bitten abgewiesen.

II.

Zur Vervollständigung der gewichtigen Gründe und ernsten Bedenken, die, wie wir dargethan haben, gegen die Leichenverbrennung sprechen, haben wir nun auch noch jene Bedenken, die vom Standpunkte der Religion und kirchlicher Sitte dagegen sich erheben, kurz in Betracht zu ziehen.

Bemerken wir zunächst, daß diese so ernster Natur sind, daß der ganzen katholischen Geistlichkeit die Vornahme von kirchlichen Functionen bei Leichenverbrennungen untersagt ist, daß auch der preußische Oberkirchenrath in Berlin den protestantischen Pastoren verboten hat, in den Trauerhäusern, aus denen Leichen zur Feuerbestattung nach Gotha, Hamburg, Heidelberg u. s. w. transportirt werden, amtlich zu fungiren; daß ebenso die evangelisch-lutherische Geistlichkeit von Seite des Landesconsistoriums im Königreiche Sachsen die Weisung erhalten hat, sie sei weder verpflichtet noch berechtigt, bei Feuerbestattungen seelsorgerisch sich zu betheiligen.

Für den katholischen Clerus erfolgte das Decret des heiligen Officiums vom 19. Mai 1886, das die Bestätigung des Oberhauptes der Kirche, des Papstes Leo XIII., erhalten hat. Dieses Decret verbietet:

a. Einem Vereine für Leichenverbrennung als Mitglied beizutreten;

b. anzuordnen, daß der eigene Leib oder die Leiber anderer der Cremation übergeben werden sollen;

c. verbietet den Geistlichen jegliche Function bei der Verbrennung der Leiche eines solchen Verstorbenen, der seinen Leib für Verbrennung bestimmt hat[1]).

1) Das betreffende Decret lautet in den entscheidenden Stellen:

Non pauci Sacrorum Antistites . . . . a Summa S. Rom. et Univ. Inquisitionis Congregatione declarari portularunt:

I. An licitum sit, nomen dare societatibus, quibus propositum est promovere usum cremandi hominum cadavera?

Die Vornahme der kirchlichen Gebete und Ceremonien im Sterbehause und in der Kirche ist unter Vermeidung jeglichen Aergernisses, aber nicht vor oder in dem Crematorium, nur in dem Falle gestattet, wenn durch einen fremden Willen ohne Wissen und ohne Zustimmung eines in der Gemeinschaft und im Frieden mit der Kirche Hingeschiedenen dessen Leiche der Cremation überliefert wird[1]).

Dieses von der höchsten kirchlichen Autorität erlassene und bestätigte Decret genau zu beobachten, ist die ganze katholische Geistlichkeit strenge verpflichtet. Wir können daher nicht glauben, daß in Italien, wie die Bittschrift der Cremationsfreunde behauptet, bei Feuerbestattungen die römische Geistlichkeit Dienste leiste. Es

---

II. An licitum sit mandare, ut sua aliorumque cadavera comburantur.

Eminentissimi et Reverendissimi Patres Cardinales in rebus fidei generales Inquisitores, supra scriptis dubiis serio ac mature perpensis, praehabitoque dd. Consultorum voto, respondendum censuerunt:

Ad I. *Negative, et si agatur de societatibus massonicae sectae filiabus, incurri poenas contra hanc latas.*

Ad II. *Negative.*

Factaque de his Sanctissimo Domino Nostro Leoni Papae XIII. relatione, Sanctitas sua resolutiones Eminentissimorum Patrum approbavit et confirmavit, et cum locorum Ordinariis communicandas mandavit, ut opportune instruendos curent Christifideles circa detestabilem abusum humana corpora cremandi, utque ab eo gregem sibi concreditam totis viribus deterreant. *Acta s. Sedis* vol. XIX. Rom. 1886. p. 46.

1) Am 15. Dezember 1886 erfolgte von derselben Congregation nachstehende Anweisung, bezw. Entscheidung:

Quoties agitur de iis, quorum corpora non propria ipsorum, sed aliena voluntate cremationi subjiciuntur, ecclesiae ritus et suffragia adhiberi posse tum domi tum in ecclesia, non autem ad cremationis locum, remoto scandalo. Scandalum removeri etiam poterit, si notum fiat, cremationem non propria defuncti voluntate electam fuisse. At ubi agitur de iis, qui propria voluntate certo et notorie usque ad mortem perseverarunt, attento decreto feriae IV. 19. Maii 1886 agendum cum iis juxta normas Ritualis romani tit. „Quibus non licet dare sepulturam ecclesiasticam". In casibus autem particularibus, in quibus dubium vel difficultas oriatur, consulendus erit Ordinarius, qui accurate perpensis omnibus adjunctis id decernet, quod magis expedire in Domino judicaverit. *Acta s. Sedis* l. c.

mag vielleicht vor dem 19. Mai 1886 etwas der Art irgendwo ganz vereinzelt vorgekommen sein; aber von diesem Zeitpunkte an ist dieses nur unter der oben angeführten Voraussetzung und Beschränkung gestattet. Außerdem würde jeder fungirende Geistliche, der gegen das Decret handelte, unausweichlich schweren kirchlichen Censuren verfallen. Für dieses strenge Verbot hat die Kirche die gewichtigsten Gründe.

Als solche führen wir, um uns so kurz als möglich zu fassen, nur an: das Wort des Herrn zu Adam, dem Stammvater des Menschengeschlechtes: „Du bist Staub und sollst zu Staub wiederkehren" (1 Mos. 3, 19). Es heißt nicht: Du bist Asche und sollst wieder zu Asche (in cinerem), sondern zu Staub (in pulverem) werden. So ist es also Gottes Wille. Wem Gottes Wort Gesetz, sein Wille heilig ist, der muß die Leichenverbrennung verwerfen. Wir weisen ferner hin auf den menschgewordenen Sohn Gottes, der sich selbst beerdigen ließ und durch sein Beispiel dieses Wort Gottes bestätigt, die im auserwählten Volke von Alters her übliche Beerdigung für alle Zeiten geheiligt hat. Und sein Grab ist glorreich. Wir erinnern an dieselbe, von Anfang an im Christenthume geübte Sitte. Die Kirche hat diese altehrwürdige, auf das Wort Gottes gegründete und durch das Beispiel des Herrn geheiligte Sitte stets heilig gehalten, obgleich die Leichenverbrennung im griechischen und römischen Heidenthume die allgemein übliche Bestattungsart war. Und die unterirdische Todtenstadt um Rom, die Katakomben, geben heute noch Zeugniß von dem gewaltigen Kampfe, den es das Christenthum gekostet hat, um die Beerdigung seiner Bekenner dem heidnischen Gebrauche gegenüber aufrecht zu halten und durchzusetzen. Der ungeheuere Kampf zwischen Heidenthum und Christenthum erstreckte sich auch auf dieses Gebiet, galt auch der Bewahrung des menschlichen Leibes vor der Verbrennung, galt auch seiner friedlichen Ruhe im Schooße der Erde. Heidenthum und Christenthum haben nämlich auch vom menschlichen Leibe eine wesentlich verschiedene Anschauung.

Nach der Lehre und dem Glauben des Christenthums ist der Leib des Menschen, des Christgläubigen kein bloßes Naturproduct, das, wie jedes andere, entsteht und vergeht, sondern ein eigenes Gebilde Gottes, von der Hand des Schöpfers gestaltet, vom heiligen Geiste in der Taufe geheiligt, mit der himmlischen Speise des

Fleisches und Blutes des Gottmenschen in der Communion genährt, mit dem heiligen Chrysam und Oele geweiht, eine Wohnung Gottes und ein Tempel des heiligen Geistes.

Der Leib eines Christen war daher von jeher der Kirche etwas Ehrwürdiges. Sie selbst scheut sich und läßt es nicht zu, daß er, wenn er nach dem Abscheiden der Seele verblichen ist, irgendwie verunehrt werde. Sie legt ihn, ihm die letzte Ehre erweisend, mit frommem Sinne unter heiligen Gebeten und Ceremonien in den Schooß der geweihten Erde und schützt ihn auch dort noch vor Verunehrung als ein Samenkorn Gottes für die Auferstehung und die Ewigkeit.

Und Gott hat es oft gefallen, diese Anschauung und Handlungsweise seiner Kirche zu bestätigen, indem er an den Gräbern der Heiligen unter Berührung der Leiber derselben unzählige Wunder gewirkt hat.

Alles dieses verbietet der Kirche, die Leichname ihrer Bekenner und Angehörigen dem Feuer zum Verbrennen zu überlassen.

Endlich glauben wir nicht unterlassen zu sollen, auch darauf hinzuweisen, aus welcher Quelle das Verlangen der Verbrennung der Leichen hervorgehe. Daß dies nicht der kirchliche, fromme, christliche Geist ist, ist von selbst klar. Der Christgläubige, der seinen Leib dem Feuer zur Verbrennung überantwortet, ignorirt das Wort und den Willen Gottes und das Beispiel des Herrn und kündigt der Kirche in einer höchst wichtigen Sache positiv und öffentlich den Gehorsam auf. Darum verweigert ihm entgegen die Kirche die öffentliche Anerkennung als eines ihrer Angehörigen, verweigert ihm die Begleitung der Leiche zum Crematorium und die öffentlichen Gebete und Opfer für seine Seelenruhe.

Aber der Geist, der sich in dem Verlangen nach der Feuerbestattung manifestirt, erscheint uns nicht bloß als ein Geist der Auflehnung gegen die christliche Kirche, sondern auch als ein Geist des Widerspruches und der Verleugnung der christlichen Weltanschauung überhaupt.

Hat doch der freisinnige evangelische Prediger Dr. Kalthoff in der Rede, die er in der Versammlung des Vereines für Feuerbestattung in Berlin am 15. November 1893 gehalten, öffentlich erklärt, „jeder Student der Theologie im dritten Semester muß wissen, daß nämlich der Glaube an die Auferstehung des Fleisches

gar kein christliches Dogma ist, sondern ein Gemisch von pharisäisch-rabbinistischen Anschauungen mit heidnischen Bestandtheilen"[1]). Wenn es keine Auferstehung des Fleisches gibt, so erscheint es allerdings gleichgiltig, ob der menschliche Leib beerdigt oder verbrannt wird; er ist dann kein Samenkorn eines verklärten Leibes für die Ewigkeit.

Das Verlangen nach der Leichenverbrennung entspringt offenbar jenem Geiste der Negation christlicher Lehre und Sitte, der in der Vernachlässigung der Taufe, der kirchlichen Trauung, der kirchlichen Leicheneinsegnung sich manifestirt, der in seinen extremsten Vertretern in der Unterlassung aller gottesdienstlichen christlichen Thätigkeit, in der Leugnung der Unsterblichkeit der Seele und des Jenseits als Pantheismus, Materialismus, Socialismus und Communismus in unseren Tagen so anmaßend und drohend hervortritt und immer weiter um sich greift.

Man kann in Wahrheit sagen: es ist ein heidnischer Geist, der nach der heidnischen Sitte des Verbrennens der Leichen verlangt. Auch das oben angeführte Decret des heiligen Officiums bezeichnet die Leichenverbrennung als eine heidnische Sitte (ethnicorum usus) und Papst Leo XIII. verurtheilte sie als einen verabscheuungswürdigen Mißbrauch (detestabilem abusum), und forderte die Bischöfe und alle Seelsorger auf, mit allen Kräften denselben von ihren Heerden fernzuhalten. Gewiß mit vollem Rechte. Die Sache steht ja jetzt viel schlimmer als in den Tagen des alten Heidenthums. Denn das alte Heidenthum war religiös, das neue Heidenthum ist dies nicht: es ist „ein Heidenthum ohne Götter", eine ganz gottlose und religionslose Weltanschauung und Lebensführung.

1) Die Flamme, a. a. O. S. 1476.

XXVIII.

Interessante Rundfrage der „Deutschen Gesellschaft für ethische Cultur".

(Von Dr. Jos. Bl. Becker.)

(Schluß.)

Aus der eingehenden Analyse der Begriffe von Religion und Sittlichkeit, die wir in den vorhergehenden Abhandlungen angestellt haben, ergibt sich nun ohne Weiteres das Verhältniß von Sittlichkeit und Religion, welches der eigentliche Gegenstand der Rundfrage der D. G. E. C. und der Cardinalpunkt des ganzen Programms dieser Gesellschaft ist[1]). Gibt es eine von der Religion unabhängige Sittlichkeit, wie die Gesellschaft für ethische Cultur dies so energisch verficht, oder aber sind Sittlichkeit und Religion innerlich und wesentlich miteinander verbunden?

Das Resultat der vorhergehenden Erörterungen, die wir im Folgenden noch in manchen Stücken ergänzen, können wir in folgende Punkte zusammenfassen:

1. Verstehen wir unter Sittlichkeit die Zusammenfassung der sittlichen Ideen, besonders der Ideen des sittlich Guten und der sittlichen Verpflichtung; verstehen wir ferner unter Religion objectiv das Verhältniß des Menschen zu Gott (ordo ad Deum oben S. 214), so ist der Begriff der Sittlichkeit, in seiner ganzen Ausdehnung betrachtet, unmöglich zu fassen ohne Beziehung auf die Religion, eine autonome Moral enthält einen inneren Widerspruch. Gott ist ja vor allem als letztes Ziel des Menschen Ausgangspunkt und Fundament der ganzen sittlichen Ordnung. Die moralische Ordnung entspringt aus dem Begriffe vom Zweck. Darauf weist schon Cicero mit Recht hin. „Hat die Philosophie," sagt er treffend,

---

1) Vgl. oben S. 119.

„einmal das Lebensziel festgestellt, dann hat sie alles festgestellt. In allen übrigen Fragen bemessen sich die Folgen des Irrthums oder der Unwissenheit nur nach der Erheblichkeit der Sache selbst, um die es sich eben handelt. Eine Unkenntniß des höchsten Gutes (des obersten Lebenszieles) aber schließt nothwendig die Unkenntniß der Lebensregel in sich. Daraus ergibt sich für den Menschen ein so wesentlicher Irrthum, daß er nicht wissen kann, welchem Hafen er zusteuern soll. Ist hingegen das Endziel der Dinge erkannt, weiß man, worin das höchste Gut und das äußerste Uebel besteht, so hat man den Weg des Lebens und die Norm aller Pflichten gefunden[1]).“

Daß Gott als das höchste Gut und letzte Ziel das Fundament der sittlichen Ordnung ist, ergibt sich sowohl analytisch aus dem Begriffe des letzten Zieles, welches nur in dem höchsten, absoluten Wesen zu suchen ist, als auch synthetisch aus der Betrachtung der fundamentalsten aller Strebungen des Menschen, des Glückseligkeitsstrebens, das nur im unendlichen Gute seine Ruhe finden kann. Weist uns ja die unendliche Expansivkraft des menschlichen Strebevermögens, die kein endliches Gut zu erschöpfen vermag, naturnothwendig hin auf das unendliche Gut, welches allein vollständig das Streben des menschlichen Geistes sättigt. Mit Gott als dem letzten Ziele ist auch die oberste Norm der Sittlichkeit gegeben, die nur in dem höchsten Wesen, der Urnorm des Guten und Wahren, sich finden kann; nicht minder die höchste Norm und der letzte Grund der moralischen Verpflichtung, die, wie wir sahen, nur durch ein absolut nothwendiges Ziel und das Verhältniß der sittlichen Handlung als nothwendigen Mittels zur Erreichung dieses Zieles hinreichend erklärt werden kann[2]). Die Beziehung zu Gott ist also die fundamentalste der ganzen Moral, eine frühere oder von dieser unabhängige Beziehung in der Moral ist undenkbar. Die sittlichen Ideen sind deßhalb ohne Beziehung zu Gott nicht zu erklären — Moral ohne Religion ist ein Unding.

2. Zum gleichen Schlusse kommen wir, wenn wir die Sittlichkeit fassen als den Complex der sittlichen Handlungen und besonders der sittlichen Verpflichtungen. Die Religion

---

1) De Finibus V, 6. — 2) Vgl. oben S. 320. 326.

fällt nothwendig unter diesen Complex, die Sittlichkeit, adäquat betrachtet, schließt also auch in diesem Sinne die Religion nicht aus, sondern naturnothwendig ein. Wenden wir einfach die oben festgestellten Normen des sittlich Guten und der sittlichen Verpflichtung auf die Religion, d. h. hier auf die religiösen Handlungen an. Als die nächstliegende Norm des sittlich Guten haben wir die menschliche Natur, adäquat, d. h. nach allen ihren wesentlichen Beziehungen betrachtet, festgestellt. Nun, gerade diese Norm weist uns auf die Religion hin. Ist ja die Beziehung zu Gott die erste und wesentlichste aller Beziehungen der menschlichen Natur. „Unter allen Beziehungen des Menschen," sagt vollständig zutreffend Taparelli, „geht jene zu Gott allen übrigen moralisch und logisch voran. Der Begriff Mensch schließt wesentlich und unmittelbar den Begriff eines contingenten Wesens in sich; der Begriff des contingenten Wesens aber weist auf den Begriff der Ursache als auf seine logische Voraussetzung; diese Ursache aber ist Gott, die nothwendige Ursache aller contingenten Wesen. Die Beziehung zu Gott geht deßwegen wesentlich allen anderen Beziehungen der menschlichen Natur voran. Ich kann mir den Menschen von jeder anderen Beziehung frei denken; so lange er aber ein zufälliges Wesen bleibt, ruft er in mir nothwendig den Begriff der Ursache hervor, die allein hinreichender Grund für ihn ist. Das ganze Wesen des Menschen, wie jedes andere Geschöpf ist also in nothwendiger Abhängigkeit von Gott seinem Schöpfer[1])." Abhängigkeit von Gott ist aber Religion im objectiven Sinne, die Anerkennung dieser Abhängigkeit in Verstand, Gefühl, Willen und That die Religion subjectiv genommen; also ist wiederum Sittlichkeit in ihrer ganzen Ausdehnung undenkbar ohne Religion. Darum ist es ein verhängnißvoller Irrthum, wenn die D. G. E. C. es als einen Hauptsatz ihres Programms ausspricht: „Die ethische Gesellschaft findet das Wesentliche an jedem Menschen nicht in seinem Verhältniß zu Gott, sondern zur Menschheit[2])." Für diesen grundlegenden Satz wird nicht einmal die Spur eines Beweises erbracht, wohl im Namen der „voraussetzungslosen" Wissenschaft!

1) Taparelli a. a. O. S. 80 (in genauerer Uebertragung).

2) Vgl. die eth. Bewegung in Deutschland S. 13.

Ebenso wie die Norm der Sittlichkeit uns auf die Religion hinweist, so nicht minder die Norm der Verpflichtung, das natürliche Sittengesetz. Auch die D. G. E. C. beruft sich auf dasselbe[1]). „Das Wort: Seid gut! verstehen wir alle." Gewiß! Es ist ja der Ausdruck des höchsten, einfachsten Gebotes, das erste und oberste Princip der Moral, das sich, wie Taparelli richtig bemerkt, aus der Natur des Willens selbst ableiten läßt. Der Wille ist das Trachten nach dem Guten, also ist das erste Moralprincip: Man muß das Gute thun[2]). Wohlan! Die Verpflichtung zur Religion gehört in die Reihe der ersten Consequenzen aus diesem obersten Moralprincip[3]). Kurz und treffend begründet dies Taparelli, wie folgt: „Im Menschen, der fähig ist, die sittliche Ordnung zu erkennen und mit seiner Freiheit sich darnach zu richten, entsteht die moralische, praktische Pflicht, sich als abhängig von seinem Schöpfer für sein ganzes Sein anzusehen und seine freien Acte seiner Kenntniß gemäß einzurichten. Diese Pflicht, die man gewöhnlich Religionspflicht zu nennen pflegt, ist nichts anderes als das allgemeinste moralische Princip: ‚Thue das Gute', angewendet auf die Beziehungen des Menschen mittelst folgender Sätze: Das Gute besteht in der Ordnung; die Ordnung offenbart sich in den Beziehungen der Dinge; meine natürliche Beziehung zu Gott besteht in der gänzlichen Abhängigkeit; also muß die meinem Willen eigene Beziehung ein Verhältniß gänzlicher Abhängigkeit von Gott sein[4])." Auch die Stimme des Gewissens, die subjective Norm der Verpflichtung, spricht klar und deutlich für die Verbindung von Sittlichkeit und Religion. Wie ließe sich denn anders die allgemeine Thatsache der Religionsübung, wie sie sich besonders im Gebrauche der Opfer bei allen Völkern zeigt, erklären? Wären die Menschen nicht überzeugt von der Verpflichtung, ihre Abhängigkeit von Gott als dem höchsten Wesen auch äußerlich anzuerkennen, so bliebe diese Thatsache ein ungelöstes Räthsel. So bezeugt die Natur der Dinge, welche kein philosophisches System zu ändern vermag, die nothwendige Verbindung der Religion und Sittlichkeit.

„Wir brauchen," sagt P. Weiß richtig, „keine Bücher, keine

1) Vgl. Die eth. Bewegung S. 17. — 2) Taparelli I. S. 39.
3) Vgl. Cathrein I. S. 339, 2. — 4) A. a. O. S. 80.

Autoritäten, keine Offenbarung für die Ueberzeugung, die uns keine Leugnung aus dem Herzen reißen kann, daß der Mensch, wenn er Mensch sein will, Religion vonnöthen hat ... Schon die Vernunft und Natur des Menschen sagt ihm, daß ein Gott ist, dem er dienen, in dem er sein Ziel erkennen muß. Das genügt vollständig, um ihn zu überweisen, daß er seine natürliche Pflicht nicht erfüllt, wenn er nicht religiös lebt nach der Vorschrift seines Gewissens. Gewissen, Vernunft, Natur sagt immer ein und dasselbe. Der Vernunft folgen heißt der Natur folgen, und der Ausdruck: nach der Natur leben, hat nur dann einen erträglichen Sinn, wenn er gleichbedeutend ist mit dem Worte: nach dem Gewissen leben. Vernunft, Gewissen, Natur weisen uns aber gleichmäßig auf unsere religiöse Pflicht wider Gott hin. Mit Recht haben darum die Alten gesagt, der Satz, wir müssen der Natur folgen, bedeute, richtig verstanden, nichts anderes als die Lehre, daß wir Gott folgen und uns Gott zu nähern suchen müssen, wenn wir gut und glücklich leben wollen[1])."

3. Was so klar in der Natur der Dinge begründet ist, wie die wesentliche Verbindung von Religion und Sittlichkeit, muß sich auch in der Praxis der Menschheit nachweisen lassen. Zum Theil haben wir schon auf diese Verbindung hingewiesen bei Erwähnung der Thatsache der allgemeinen Religionsübung. Doch bei der Wichtigkeit der Sache und bei dem energischen, von Seiten der autonomen Moral immer wiederholten Versuche, die nothwendige Verbindung von Moral und Religion zu leugnen und auch die klarsten geschichtlichen Thatsachen zu Gunsten einer vorgefaßten Meinung zu verdrehen, wollen wir noch einige der wichtigsten Momente anführen, welche geschichtlich den Zusammenhang von Religion und Moral nachweisen.

Wir finden diesen Zusammenhang bei allen, selbst den rohesten Völkern. „Wenn wir," sagt Gutberlet, „von einigen traurigen Verirrungen, wie die der Eunomianer, Manichäer, Gnostiker, absehen, hat die Religion selbst bei den rohesten Völkern die Sittlichkeit in ihren Bereich gezogen." Es haben zwar moderne Schriftsteller, wie Lubbock, Waitz, Taylor u. a., die Verbindung sittlicher Ideen mit religiösen in ein ziemlich spätes Stadium der religiösen

1) Apologie I. S. 348. 349.

Entwickelung gesetzt und sich zu diesem Behufe darauf berufen, daß rohe Völker in der Uebertretung abergläubischer Gebräuche schwere Sünden erblickten, während ihnen große Laster als unverfänglich erschienen. Aber weist denn gerade dies nicht klar darauf hin, daß diese Völker jene Uebertretungen als sittliche Vergehungen auffaßten, also Religion und Sittlichkeit als innig vereinigt dachten? Daß ihre sittlich-religiösen Anschauungen roh und unentwickelt, bezw. verdorben sind, beweist einen niedrigen Stand der Sittlichkeit und Religion, nicht aber deren Trennung. Ferner finden wir den Begriff der Sünde nicht bloß auf allen Stufen der religiösen Entwickelung, sondern auch stets in innigster Beziehung zur Religion gesetzt, da allgemein die Sünde durch religiöse Uebungen, besonders die Sühnopfer, gereinigt wurde[1]).

Doch nicht bloß bei den Naturvölkern läßt sich der Zusammenhang von Sittlichkeit und Religion nachweisen, sondern das Bewußtsein von der inneren Zusammengehörigkeit von Religion und Moral steht bereits an der Wiege des Menschengeschlechtes[2]). „Angesichts der regelmäßig überall wiederkehrenden Thatsachen," sagt Pfleiderer, „wird sich die Behauptung nicht wohl bestreiten lassen, daß alles Sittliche seinen geschichtlichen Ausgang von der Religion genommen hat[3])." Nicht die autonome Moral hat das Recht der Priorität, sondern ihr gerades Gegentheil. Sowohl in den orientalisch-heidnischen Religionssystemen und religions-philosophischen Lehren, wie in der griechischen und römischen Philosophie wird der innere Zusammenhang von Ethik und Religion principiell anerkannt, wie u. a. Stöckl klar nachweist. Es sei nur auf weniges hingewiesen! Das berühmte Goldene Gedicht, in dem die pythagoräische Schule den Kern ihrer Unterweisungen zusammengefaßt hat, beginnt mit den schönen Worten: „Das ist die erste Pflicht des Menschen, Gott zu verehren." Der bekannte griechische Redner Isokrates sagt in seinem Unterrichte für Demonikus: „So will ich dich denn lehren, auf welchem Wege du die größten Fortschritte zur Tugend machen und dich bei allen der Ehre würdig machen kannst. Die erste Pflicht, die du er-

1) Vgl. Gutberlet, Apologetik I. S. 30.

2) Vgl. Stöckl, Das Christenthum und die großen Fragen II. S. 2.

3) Vgl. Genetisch-speculative Religionsphilosophie II. S. 580.

füllen mußt, ist die der Religiosität. Darin liegt der Beweis der wahren Rechtschaffenheit und Sittlichkeit[1])." Außerordentlich treffend sind die Worte des großen Plato, der zugleich auf die Hohlheit einer Sittlichkeit ohne Religion hinweist, sowie mit feiner Beobachtungsgabe die Klasse derjenigen zeichnet, welche sich für eine autonome Moral begeistern. Seine Worte gelten heute wie damals und dienen zur Verurtheilung der atheistischen Philosophen unserer Tage. Er sagt in seinen Gesetzen: „Einer, der glücklich werden will, muß sich in Demuth und schöner Selbstbeherrschung dem göttlichen Gesetze unterwerfen. Stolze Leute, die im Genusse von Reichthum, Schönheit und Jugendkraft dem Uebermuthe unterliegen, glauben freilich, auch ohne Gott fertig zu werden, und tragen kein Bedenken, das auch andere zu lehren. Und so lange es ihnen gut geht, meinen sie wohl, es lasse sich auf diesem Wege recht angenehm leben. Aber das ist trügerischer Schein. In Wahrheit stiften sie nichts als Unheil und richten sich und Familie und Staat zu Grunde. Ein wahrhaft edler Mann aber sieht ein, daß der schönste Theil seines Lebens und die beste Uebung der Tugend und der sicherste Weg zur Glückseligkeit darin besteht, daß er durch Gebet und Opfer und jede Art von Verehrung mit Gott in Verbindung stehe[2])." Sein Lehrer Sokrates aber sagt kurz und bündig: Das erste aller Gesetze ist bei allen Völkern die Gottesverehrung[3]). Der große römische Redner und Philosoph Cicero subsumirt mit Recht die Pflichten der Religion unter die Pflichten der Gerechtigkeit (pietas est enim justitia erga Deum), hält also an der engen Verbindung von Religion und Sittlichkeit fest. Die Verirrungen eines Epicur und die autonome Moral der Stoiker fallen in die Zeiten des Niederganges der griechischen und römischen Philosophie und hatten mit der Verachtung der Religion auch die größte sittliche Corruption zur Folge. In Zeiten reinerer Sitten hielt man an dem schönen Spruche der ältesten Philosophen: Sequere Deum! als höchster Sittenvorschrift fest. Nicolas nennt ihn „die alte Vorschrift und

1) Vgl. bei Weiß, Apologie I. S. 337 f. — 2) Weiß a. a. O. S. 338.
3) Vgl. Xenophon, Memorab. 4, 4. 19.

gleichsam das Feldgeschrei der ganzen Weisheit des Alterthums"[1]). Es war der modernen atheistischen Philosophie vorbehalten, auch in dieser Hinsicht unter das Heidenthum zurückzusinken. Jedoch auch die verzweifeltsten Anstrengungen werden die Sittlichkeit nicht von der Religion loszulösen vermögen. Gegen die Natur der Dinge und die Erfahrung von Jahrtausenden in einer Lebensfrage der Menschheit vermag die Eintagswissenschaft unserer Zeit nichts.

4. Die klar zu Tage liegende factische Verbindung von Sittlichkeit und Religion bei dem größten Theile der Menschheit geben denn auch selbst die Vertreter der autonomen Moral zu, womit alle ihre Declamationen gegen die Verderblichkeit und Unfruchtbarkeit der „heteronomen" Moral in nichts zerfallen. So sagt u. a. Paulsen mit Rücksicht auf das Gesammtleben der Menschheit: „Die Geschichte, die in dieser Frage allein entscheiden kann, scheint eher zur Verneinung (d. h. daß Sittlichkeit ohne Religion nicht möglich sei), als zur Bejahung anzuleiten; sie zeigt Religion und Sittlichkeit in ihrem Ursprunge überall auf's engste verwachsen; und von einem Volksleben ohne Religion überhaupt weiß sie bis auf diesen Tag nicht zu berichten[2])." Auch Felix Adler, einer der Hauptförderer der ethischen Gesellschaften, gibt die thatsächliche Verbindung von Sittlichkeit und Religion zu, wenn er schreibt: „Schon ein Blick auf die Geschichte, schon der oberflächlichste Vergleich etwa der sittlichen Praxis der Stoiker, der christlichen Mönche [warum nicht aller gläubigen Christen?], der Quietisten des Orients und des Occidents, der französischen und englischen Positivisten dürfte uns belehren, daß die Weltanschauung einen bedeutenden Einfluß auf das Thun des Menschen ausübt[3])."

Die Vertreter der autonomen Moral und der Gesellschaft für ethische Cultur sind freilich der Ansicht, die jetzige Zeit und die moderne Weltanschauung, welche Tausende dem Glauben und besonders dem Einflusse der kirchlichen Autorität entfremdet habe, vertrage eine Verbindung von Religion und Sittlichkeit nicht mehr,

---

1) Nicolas, Die Kunst des Glaubens I. S. 129 (so bei Plutarch, Plato, Cicero, Seneca u. s. w.).

2) Vgl. Ethische Cultur Nr. 49.

3) Vgl. die ethische Bewegung in Deutschland. S. 42.

wenigstens nicht für alle; man müsse ein anderes gemeinsames Band zum Zusammenwirken für sittliche Veredelung suchen. Paulsen meint: „Ob die Loslösung (der Moral von der Religion im Gesammtleben der Menschheit) in Zukunft sich vollziehen wird? Darüber kann es der Natur der Sache nach nur Vermuthungen geben[1])." Im Gegentheil sagen wir: Der Natur der Sache nach können wir mit voller Sicherheit behaupten, daß eine allgemeine Loslösung der Sittlichkeit von der Religion ein Ding der Unmöglichkeit ist und es für alle Zukunft auch bleiben wird. Abgesehen von der wohl hinreichend begründeten Präsumption für die Verbindung von Sittlichkeit und Religion, welche wir in der tausendjährigen Geschichte der Menschheit vor uns haben, spricht, wie schon des öfteren hervorgehoben wurde, das Wesen der Dinge, das keine Zeit, keine geschichtliche Entwickelung und kein philosophisches System zu ändern vermag, für diese Verbindung. Diese Verbindung ist eine wesentliche, weil mit den wesentlichen Beziehungen der menschlichen Natur und der ganzen moralischen Ordnung gegeben. „So lange es Menschen gibt," sagt mit Recht Paszkowski (Die Bedeutung der theologischen Vorstellungen für die Ethik vgl. Philos. Jahrb. 1891. IV, 4. S. 450), „wird die Religion nie aussterben, sie gehört zu den constitutiven Bestandtheilen der menschlichen Natur." Dieses Verhältniß ist ein objectives, menschlicher Willkür und allen subjectiven Wünschen und Neigungen entrücktes. Es ist ferner ein allgemeines, das für alle Menschen aller Zeiten und Lebensbedingungen, für alle „Ausprägungen des Menschentypus", um mit Paulsen zu reden, gilt. Ebenso nothwendig, als in allen Menschen die gleiche menschliche Natur nach ihren wesentlichen Bestandtheilen sich findet, ebenso nothwendig ist auch allen Menschen gemeinsam die Abhängigkeit von Gott, weil dieselbe von der Natur jeglichen endlichen, contingenten Wesens unzertrennlich ist. Alles Leugnen der Atheisten und Agnostiker vermag nichts gegen die objective Wahrheit. Wie der Mensch die Wahrheit nicht schafft, so kann er sie auch nicht nach seiner Willkür ändern. Er vermag es, sich hartnäckig dem Lichte der Wahrheit zu verschließen, wie auch ein Wahnsinniger bei hellem Tage die Sonne wegleugnen kann, weil er sie mit geschlos-

1) A. a. O. S. 389.

senen Augen nicht sieht. Trotzdem bleibt die Wahrheit unverrückbar und unzerstörbar und leuchtet in das Auge des Geistes, wie die Sonne am Himmel in das Auge des Leibes.

5. Ist das Verhältniß von Sittlichkeit und Religion und deren unzertrennliche Verbindung ein wesentliches, objectives, allgemeines und unveränderliches, so gibt es also für keinen Menschen ohne Ausnahme vollkommene Sittlichkeit ohne Religion. Ohne Religion kann man einen Theil der sittlichen Pflichten erfüllen, niemals aber das Sittengesetz in seiner ganzen Ausdehnung und Vollkommenheit. Darum ist es unrichtig, wenn Paulsen a. a. O. meint: „Daß es einzelne Individuen gibt, die ohne irgend welchen religiösen Glauben leben und zwar gewissenhaft und sittlich leben, daran ist nicht zu zweifeln.“ Der gleichen Ansicht sind mehrere Adressaten der D. G. E. C., so z. B. Harnack: „Ich zweifle nicht, daß es eine Moral, die von dieser (der christlichen) Religion unabhängig ist, gegeben hat und gibt[1]). Aber ich meine, daß sie das nicht leistet, was die aus jener Religion entspringende und mit ihr verbündete Moral leistet, oder — wenn sie es leistet — daß sie selbst unbewußt noch von der Stimmung lebt, welche die Religion verleiht[2]).“ Aehnlich Stöcker: „Eine von der Religion unabhängige Moral läßt sich abstract denken, in einzelnen Persönlichkeiten auch nachweisen[3]).“ Viel energischer leugnen die Verbindung von Moral und Religion Spencer, Höffding, Zeller, Heyse u. a.[4]) ohne eigentliche Begründung, ohne jegliche Widerlegung der Beweise aus der Natur der Dinge, wie die theistische Ethik sie gibt. — Wenn Höffding das Gerechtigkeitsgefühl die vollkommenste Form der ethischen Gefühle und zugleich die „ethische Haupttugend“ nennt[5]), so hätte ihn schon der Heide Cicero (De natura deorum 1, 41) belehren können, daß Religion nichts anderes als eine Erfüllung der Gerechtigkeitspflicht ist. Wie kann man also sittlich leben, wenn man die „ethische Haupttugend“ außer Acht läßt in ihrer ersten und wesentlichsten Bethätigung? Treffend sagt Hake: „Die Forde-

1) Das hat ja einen richtigen Sinn z. B. von der vorchristlichen Religion bei Juden und Heiden, bedarf aber sehr der näheren Erklärung.

2) Ethische Cultur Nr. 41. — 3) Daselbst.

4) Vgl. Nr. 42 ff. — 5) Vgl. Nr. 42.

rung, jedem zu geben, was ihm gebührt, kann den Menschen in keiner Richtung so strenge binden, als in der Richtung auf Gott, seinen Schöpfer, beständigen Erhalter und größten Wohlthäter. Eine Sittlichkeit ohne Anerkennung und Uebung der Gott gebührenden Verehrung, die sog. Moral des rationalistischen Indifferentismus, ist somit grundsätzliche Verleugnung der ersten und höchsten Rechtspflicht, die dem Menschen obliegt, und sie ist daher in Wahrheit höchst unsittlich; sie beruht auf Atheismus und Materialismus und läuft in gemeinen Egoismus aus, der kein höheres Gesetz kennt, als das selbstische Interesse[1])." Dies gilt nicht etwa bloß für das niedere Volk, für welches die Religion als Kappzaum auch den atheistischen Vertretern „von Bildung und Besitz" wohl erwünscht ist, sondern auch für die Kreise der Gebildeten. Es ist überhaupt ein bitterer Hohn, die Religion in dieser Weise zu entwürdigen, ein Hohn, den ein trefflicher Missionär einst schlagend zurückwies mit den Worten: „Religion ist gut zum Kappzaum für den Pöbel. Wißt ihr auch, ihr weisen Herren, was das Volk zu euerer Weisheit sagt? Es schließt so: Entweder ist die Religion wahr, dann ist sie auch für euch nothwendig, oder sie ist unwahr und dann ist sie auch für uns zu schlecht; und dann fort mit ihr und mit euch!" Sebastian Brunner hat kurz vor seinem Tode in flammenden Worten auf die unseligen Folgen dieser unsinnigen Behauptung, Folgen, die schon zum Theil zu Tage treten und noch viel Schlimmeres befürchten lassen, hingewiesen[2]).

6. Dagegen protestiren aber die Vertreter der autonomen Moral und behaupten mit aller Entschiedenheit, daß Sittlichkeit ohne Religion wohl möglich, daß auch der Atheist sittlich leben, ja ein Muster der Rechtschaffenheit sein könne, daß der theoretische Materialismus den praktischen nicht nothwendig zur Folge habe; daß ferner auch die beste religiöse Ueberzeugung nicht vor sittlichen Verirrungen schütze. Ja, man geht so weit in dem Angriffe auf die religiöse Sittlichkeit, daß man ihr das aufrichtige Interesse an der wahren Sittlichkeit abspricht. So heißt es z. B. in dem Be-

---

1) Handbuch der allgem. Religionswissenschaft I. S. 176.

2) Vgl. Mane, Thekel, Phares. Ein letztes Wort an die armen Reichen. Regensburg, Manz 1891.

richte über die Entwickelung der ethischen Bewegung in Berlin im Frühjahre 1892: „Das zeigt die ganze Geschichte der Menschheit bis in unsere Tage hinein, wenn wir sehen, wie die erhabensten religiösen Lehren ihre Bekenner nicht von fanatischer Bethätigung empörender Feindseligkeit zurückzuhalten vermögen.“ „Es ist Zeit, das Knechtschaftsverhältniß der Ethik zur Theologie zu lösen. Es ist ein Mißstand, daß die moralische Wissenschaft sowohl, wie die moralische Belehrung des Volkes immer noch zum großen Theil in den Händen derer liegt, die an der Moral nur in zweiter Linie ein Interesse haben, — denen es in erster Linie um religiösen Glauben zu thun ist.“ „Die Kirche verlangt, daß man auf dem Umwege des Glaubens zum rechten Handeln komme. Erst glauben, dann wird das rechte Thun sich von selbst einstellen. Das Unglück ist aber, daß es zum rechten Thun oft gar nicht kommt, daß man seine ganze Kraft dazu verwendet, den Menschen zum Glauben zu verhelfen[1]).“

Ebenso leugnen die Vertheidiger der autonomen Moral den veredelnden sittlichen Einfluß der Religion, ja erklären eine Sittlichkeit auf Religion gebaut für eine Carricatur der Sittlichkeit. Besonders der Philosoph des Unbewußten redet sich in eine wahre Wuth gegen die religiöse Sittlichkeit[2]), natürlich, nachdem er ein unsinniges Zerrbild derselben gezeichnet hat. Seine Ausführungen gipfeln in dem Satze: „Das Moralprincip der kirchlichen Autorität erklärt nur Eins für sittlich oder unsittlich: den Gehorsam oder Ungehorsam gegen die Vorschriften der Kirche.“ Solche sinnlosen Verdrehungen bedürfen keiner Widerlegung. Antworten wir auf den doppelten, vorher berührten Einwand, daß nämlich: 1) auch der Atheist sittlich leben könne, 2) daß auch die Religion nicht die größten sittlichen Ausschreitungen verhindern könne; überhaupt nicht sittlich veredelnd wirke. In Betreff der ersten Behauptung haben wir schon nachgewiesen aus der Natur der Sache, daß es zum mindesten keine vollkommene Sittlichkeit geben könne ohne Erfüllung der Pflichten gegen Gott. „Allerdings,“ sagt Cathrein richtig, „wer die Tugend bloß in die Enthaltung von Mord und Diebstahl, in die Liebe zu Gatten und Kindern

---

1) Vgl. die ethische Bewegung in Deutschland S. 42 f.

2) Vgl. Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins S. 78 f.

und Freunden, in eine gewisse natürliche Geradheit setzt, mag von ‚rechtschaffenen' Atheisten reden. Aber wer seinem Gott seine Treue bricht, wird sie bei schwereren Versuchungen leicht auch den Menschen brechen. Man blicke nur auf unsere Culturheroen. Wie oft ist ihr Leben eine beständige Fehde mit den Gesetzen der Keuschheit und der ehelichen Treue! Wie viel Hochmuth, Neid, Eifersucht, gekränkte Eitelkeit, Haß und gegenseitige Verunglimpfung tritt uns in ihrem Privatleben, besonders in ihrem Briefwechsel entgegen! Da nimmt sich die gerühmte Tugend oft recht erbärmlich aus[1])."

Daß der Atheist einen Theil der sittlichen Verpflichtungen auch ohne die Abhängigkeit von der Religion erfüllt, ist ja wohl erklärlich, da er in seiner vernünftigen Natur eine Norm des sittlich Guten besitzt. Uebrigens ist es durchaus richtig, was oben Harnack hervorhob, daß auch der Atheist „unbewußt noch von der Stimmung lebt, welche die Religion verleiht". Die christlichen Anschauungen sind eben in mancher Beziehung zu Gewohnheiten der civilisirten Menschheit geworden, „diese Moral war", wie Rousseau mit Recht hervorhebt, „christlich, ehe sie philosophisch war". Aber wenn wir selbst zugeben würden, daß die Uebung der unabhängigen Sittlichkeit eine grundsätzliche sei, daß der Atheist absichtlich auf den Zusammenhang der Sittlichkeit mit der Religion verzichte, so beweist das nur die Inconsequenz und Unnatur des Atheismus, der die Macht der Wirkung (der Verpflichtung!) anzuerkennen genöthigt ist, während er die einzig mögliche Ursache derselben (Gott) verwirft[2]). In unserem Falle erzeugt die Inconsequenz bei dem Atheisten einen Vortheil, bei dem religiösen Menschen, der gegen die Lehren der Religion absichtlich lebt, einen großen Nachtheil. Es bewahrheitet sich das treffende Wort von Balmes: „Die dem Menschen natürliche Inconsequenz erzeugt große Uebel und auch große Vortheile. Wie so? Ein religiöser Mensch würde, wenn er consequent wäre, ein vollkommenes Vorbild sein; und das ist die schlimme Seite der Inconsequenz. Wäre ein Gottloser consequent, so müßte sein

---

1) Vgl. Moralphilosophie II. S. 16. Janssen hat in seinen „Zeit- und Lebensbildern" einen trefflichen Commentar hierfür geliefert.

2) Vgl. Meyer, Die Grundsätze der Sittlichkeit. S. 62, Nr. 51.

Benehmen ein abscheuliches sein; und das ist die gute Seite der Inconsequenz." Gerade diese Inconsequenz spricht aber gegen das Princip der autonomen atheistischen Moral und für die theistische Moral. Ist der Atheist nur aus Inconsequenz sittlich gut, so ist der Gläubige nur aus Inconsequenz schlecht. Damit ist auch die Antwort auf den zweiten Einwand gegeben.

Daß die Religion nicht alle sittlichen Vergehen verhindern kann, ist bei der physischen Freiheit des Menschen doch leicht erklärlich; daß sittliche Vergehungen auch unter dem Deckmantel der Religion verübt werden konnten, beweist nichts anderes, als daß Unverstand und Bosheit auch das Heiligste mißbrauchen können, mit Nichten aber, daß die Religion die Quelle dieser Vergehen ist. Dies kann nur leidenschaftliche Voreingenommenheit behaupten. Der große Bischof von Hippo hat bereits gegen ähnliche Einwürfe der Manichäer die richtige Antwort gegeben, welche auch auf unseren Einwand vollständig zutreffend ist. Er schreibt, nachdem er auf die Beispiele christlicher Tugenden und die Reinheit der christlichen Lehre hingewiesen, besonders auf die zarte Rücksicht gegen andere, zu welcher die christliche Liebe verpflichtet: „Diesen Männern stellt euch entgegen, ihr Manichäer! Schauet sie an, nennet sie ohne Lüge mit Schmähung, wofern ihr euch dessen erkühnet, vergleichet euere Enthaltsamkeit mit der ihrigen; vergleichet Keuschheit mit Keuschheit, Anzug mit Anzug, Gastmahle mit Gastmahlen, Bescheidenheit mit Bescheidenheit; endlich Liebe mit Liebe und — worauf es hier eigentlich ankommt — Vorschriften mit Vorschriften! Inne werden könnt ihr dann des Unterschiedes zwischen eitlem Schein und ächter Lauterkeit, zwischen richtigem Pfad und Irrsal, zwischen Redlichkeit und Trug, zwischen Kraft und Schwulst, zwischen Seligkeit und Elend, zwischen Einheit und Spaltung, endlich zwischen des Aberglaubens Sirenen und dem Hafen der Religion. Wollet mir nicht zusammensuchen Bekenner des christlichen Namens unter uns, welche die Kraft dieses Bekenntnisses entweder nicht kennen oder nicht darstellen. Wollet nicht gegen uns anführen die Haufen der Unkundigen, welche selbst in der wahren Religion abergläubisch, noch solche, die so den Lüsten ergeben sind, daß sie vergessen, was sie Gott gelobt haben. Jetzt ermahne ich euch nur, endlich einmal aufzuhören, die

katholische Kirche zu lästern, wenn ihr Sitten derjenigen tadelt, denen sie selbst das Urtheil spricht und welche sie täglich wie unartige Kinder zu bessern strebt . . . Warum verwirrt ihr euch in Vertheidigung eines solchen Irrwahns? Suchet das Getreide auf den Aeckern, die Körner in der Tenne! Sogleich werden sie euch dort sichtbar werden, ja den Suchenden sich darbieten. Warum richtet ihr den Blick nur auf den Auskehricht[1])?"

7. Damit ist auch die geradezu unbegreifliche Behauptung so vieler Vertreter der autonomen Moral, daß die christliche Religion keine wahre Sittlichkeit hervorbringen könne, als Lüge gebrandmarkt. Es gehört wahrlich ein hoher Grad von Leidenschaftlichkeit dazu, evidenten Thatsachen der Weltgeschichte gegenüber solche Behauptungen aufzustellen. Was die Heiden voll Bewunderung anstaunten, worauf die ältesten christlichen Apologeten, ein Justinus, Tertullian, Athenagoras, Arnobius u. a. in öffentlichen Schriften vor den heidnischen Kaisern und Statthaltern, vor dem ganzen römischen Volke hinwiesen, was selbst heidnische Schriftsteller, wie Plinius, und erklärte Gegner des Christenthums, wie Julian (ep. 49 ad Ursac.), bestätigen, das wunderbare Tugendleben der ersten Christen als Folge ihres Glaubens — wagt man jetzt frech wegzuleugnen. Nur mit Entrüstung kann man es lesen, was u. a. ein Hartmann gegen die christliche Moral vorbringt. Daß das Christenthum die antike heidnische Welt aus dem Abgrunde der tiefsten sittlichen Verkommenheit emporhob und da, wo früher die grauenvollsten Laster geherrscht, die edelsten und schönsten Tugendblüthen hervorbrachte, ist eine unleugbare Thatsache[2]). Ebenso hat die christliche Religion, überall und zu allen Zeiten, wo sie lebendig ergriffen wurde, eine wunderbare, sittlich regenerirende und heiligende Wirksamkeit ausgeübt, indem sie nicht nur die reinsten und erhabensten Grundsätze des sittlichen Lebens, sondern auch die Kraft zur Verwirklichung derselben im Leben der Einzelnen und ganzer Völker darbot, während selbst die besten Moralsysteme der heidnischen Philosophen einen durchgreifenden und nachhaltigen Einfluß auf das sittliche Leben niemals und

---

1) Vgl. Von den Sitten der katholischen Kirche c. 34. 35 (Uebers. von Stolberg).

2) Vgl. Die christlichen Apologeten u. a. bei Hake II, 237 f.

nirgends zu gewinnen vermochten[1]). Die herrlichen Beispiele der Heiligen in Tugenden jeglicher Art, unter den verschiedenartigsten Verhältnissen des menschlichen Lebens, zu allen Zeiten, unter allen Völkern sprechen so deutlich für den sittlich veredelnden Einfluß der Religion, daß nur unverzeihliche Unkenntniß oder fanatische Vorurtheile der Evidenz der Thatsachen sich verschließen können.

Wenn aber auch die höhere Vollkommenheit nicht von allen Bekennern des wahren Christenthums in gleichem Maße geübt wird, so wird sie doch innerhalb der katholischen Kirche, wie schon der hl. Augustinus (De vera relig. c. 3) hervorhebt, von dem ganzen Volke verstanden, geschätzt und geliebt. Wenn Thatsachen entscheiden sollen in der Frage der Verbindung von Sittlichkeit und Religion, so kann das Christenthum, welches die Probe der That bereits bestanden hat, ruhig abwarten, bis die autonome Moral ihre veredelnde sittliche Kraft durch die That gezeigt, bis sie auch nur von ferne Aehnliches geleistet hat, wie das Christenthum in seiner zweitausendjährigen Geschichte. Die ethische Gesellschaft fühlt es auch, daß Thaten in unserer Frage entscheidend sind. „Es bedarf keines Wortes, daß eine solche (ethische) Gesellschaft keine schöngeistige Vereinigung sein soll; daß ihr Schwerpunkt im Thun liegen muß[2])." Doch scheint das Vertrauen auf die eigene Sache nicht sehr stark zu sein. „Wir schicken dieser Darlegung nur noch die allgemeine Bemerkung voran, daß wir auf jegliche Verkennung unserer Absichten gefaßt sind, und daß gewiß vielfach ein den Spott herausforderndes Mißverhältniß zwischen dem großen Horizonte unserer Bestrebungen und den vielleicht längere Zeit hindurch sehr kleinen Leistungen bestehen wird[3])." Man verschanzt sich dem gegenüber hinter „eines der hervorstechendsten Merkmale unserer modernen Zeit — die Skepsis und Kritik". „Wenn schon dem sittlichen Genius [was sollen wir uns unter dieser Phrase denken?] Skepsis und Kritik entgegengetreten würden, wie viel mehr uns gewöhnlichen Sterblichen, wenn wir es uns einfallen lassen wollten, mit moralischen Prätensionen vor unsere

1) Daselbst S. 288.

2) Die ethische Bewegung in Deutschland S. 20.

3) Daselbst S. 82.

Zeitgenossen zu treten." Also losgelöst von der Religion, mit dem bloßen Wunsche, „gemeinsam zu suchen und zu leisten", mit der Berufung auf das Sittengesetz in unserer Brust, ohne daß man dessen göttliche Verpflichtung und äußere Sanction anerkennt, will man der Skepsis und Kritik gegenüber eine Vereinigung schaffen, die „versuchen will, durch Wort und That dahin zu wirken, daß der Feindseligkeit und dem Unmaße in der Welt engere Schranken gezogen werden und Selbstbeherrschung, Gerechtigkeit und liebreiche Mitempfindung mehr und mehr in der Welt gepflegt werde und an Boden gewinne"[1]). Wahrhaftig, das heißt Großes versprechen! Wenn die Gesellschaft für ethische Cultur dies erreicht, dann hat sie mehr als Wunder gewirkt. Da aber die Vertreter der autonomen Moral selbst den geschichtlich beglaubigten Wundern des Christenthums gegenüber sich total ablehnend verhalten, so werden sie es uns nicht verargen, wenn wir dem von ihnen verheißenen Wunder gegenüber der Skepsis und Kritik einen weiten Spielraum gewähren.

Dazu sind wir nicht bloß der Natur der Sache nach berechtigt, Thatsachen sprechen bereits jetzt schon für die Unfruchtbarkeit, ja Verderblichkeit der autonomen Moral. Wenn die Umgestaltung der sittlichen Pädagogik eine Hauptaufgabe der D. G. E. C. sein soll[2]), wenn „die Verbreitung und Begründung der Ueberzeugung, daß Adel und Bedeutung des Lebens unabhängig von den religiösen Vorstellungen der leitende Gedanke der ethischen Pädagogik ist"[3]), so muß doch bei der unverdorbenen empfänglichen Jugend am ersten die veredelnde moralische Kraft dieser neuen Pädagogik klar zu Tage treten. Der Versuch ist ja bereits gemacht in Amerika und Frankreich und die Resultate liegen klar zu Tage. Zwar behaupten die Vertreter der D. G. E. C., es seien noch keine klaren Ergebnisse zu Tage getreten. „Was auf diesem Gebiete (der ethischen Volkserziehung) durch Schulbücher in Frankreich für den allen Confessionen dort bestimmungsmäßig gemeinsamen ethischen Volksunterricht innerhalb des Zeitraumes von etwas mehr als einem Jahrzehnt geschehen ist, konnte bis jetzt noch keine

1) Daselbst S. 19.

2) Vgl. Die ethische Bewegung in Deutschland S. 7.

3) Daselbst S. 11.

Erfahrungsergebnisse deutlicher Art liefern[1])." Das heißt aber offenbar Unrichtiges behaupten[2]). Gelegentlich der Pariser Weltausstellung von 1889 erschien auf Anordnung des französischen Unterrichtsministeriums ein officieller Bericht über den Moralunterricht in den Elementarschulen, welcher vom Decan der Pariser protestantischen Facultät, F. Lichtenberger, auf Grund von 558 Originalberichten aus allen Theilen Frankreichs abgefaßt ist. Die Berichte lauteten durchgehends durchaus ungünstig. Die wenigen günstigen Berichte beziehen sich auf reine Aeußerlichkeiten, wie daß die Kinder ihre Kleider besser besorgen, sich die Haare schneiden lassen, die Hausthiere als „nützliche Freunde einer niederen Ordnung betrachten" u. a. Daneben geht eine geradezu unheimliche Steigerung der jugendlichen Verbrecherstatistik, die auch seit 1889 in weiterem Zunehmen begriffen ist. Der Magistrat Guillot bemerkt über die sittliche Verwilderung dieser Zöglinge der autonomen Moral, die nichts mehr von Gottes Gebot in den Schulen hören, da sogar der Name Gottes aus allen Schulbüchern verbannt ist: „Man bemerkt an ihnen ein solches Uebermaß von wilder Rohheit, eine so raffinirte Geilheit und dabei eine solche Renommirsucht in Verbrechen, wie Aehnliches bei Personen vorgerückteren Alters gar nicht vorkommt." Ein liberaler Schriftsteller, der viel über Unterrichtsfragen schrieb, Duruy, entwirft von diesen Zöglingen der umgestalteten ethischen Pädagogik folgendes Bild: „Betrachtet diese vernünftelnden, unbändigen, über alles absprechenden, anmaßenden und affectirten kleinen Wesen, die man Mühe hat, in einem Zustande relativer Unschuld noch zur ersten Communion zu führen. Noch klebt die Ammenmilch an ihrer Nasenspitze und schon geberden sie sich wie selbstständige Leute, die sich völlig unabhängig fühlen. [Autonome Moral!] Mit zwölf Jahren haben sie schon mit Hochgenuß ‚Nana' [einen der anstößigsten Romane Zola's] gelesen, und man hat sie dafür nicht durchgewichst! Mit fünfzehn Jahren bildet die unsittliche Tagesliteratur ihre Lieblingslectüre. Auch wissen sie bereits über die Sensationsromane, die neuesten Skandalgeschichten und Theateraufführungen vollkommen Bescheid."

1) Daselbst S. 33.

2) Vgl. Laacher Stimmen „Die allg. Moral in der französischen Volksschule" Bd. 42, S. 357 ff.

Constans veröffentlichte unlängst im „Figaro" einen Artikel über die sittliche Verkommenheit der französischen Staatsschuljugend, in welchem es heißt: „Das Sittenverderbniß greift unter der Schuljugend des zartesten Alters mit rasender Schnelligkeit um sich. Täglich bringt die Pfennig-Presse Berichte von den raffinirtesten und schauderhaftesten Verbrechen. Knaben und Mädchen lesen und tauschen einander pornographische Bücher aus, wie ‚Le fils du Jésuite', ‚Le Moine incestueux', ‚Le Convent du Gomorrhe', ‚Les Histoires Gaillardes', und die schmutzigsten Romane mit den obscönsten Bildern. Die kleinen Mädchen haben schon alle Scham verloren: mit zehn Jahren oder noch früher sind sie schon verdorben. Verworfene Gesellschaften vertheilen unter sie unsittliche Photographien, ziehen sie in die Häuser der Unzucht und geben sie um 25 Cent. dem Laster preis; von der Verführung ermordete Kinder sind keine Mythe, mehr als ein Arzt könnte dies bezeugen. Die Verbannung aller Religion aus der Schule hat dieses Uebel verzehnfacht. An den Früchten kann man den Baum des neuen Schulgesetzes erkennen. Man hat das Crucifix, das Gebet, das Evangelium, den Katechismus aus der Schule entfernt. Es ist constatirt, daß die zehn- bis zwanzigjährigen Schüler der Staatsschulen, wenn sie zu dem Communionunterricht zu ihrem Geistlichen kommen, nicht einmal das Vaterunser kennen. Die neue Schule schafft und wird immer mehr und mehr Tausende von kleinen Freidenkern schaffen. Kinder mit acht und neun Jahren hört man oft sagen: ‚Der liebe Gott — man sagt nur so, um uns damit zu schrecken!' oder: ‚Wir gehen à la laique, wir beichten nicht!'"

Noch schlimmer sieht es in den amerikanischen Schulen aus, bei denen man das Experiment mit der neuen Pädagogik schon länger gemacht hat, als in Frankreich [1]). Und nach solchen Ergebnissen haben die Vertreter der D. G. E. C. noch die Stirn, zu schreiben: „Stärkere Verworrenheiten, welche dort (in Frankreich) jetzt zu Tage treten, könnten nur auf Rechnung der vorhergegangenen Zustände geschrieben werden. Trotz recht deutlicher Mängel sind die dortigen pädagogischen Anfänge schon höchst beachtenswerth. Noch viel bedeutsamer scheint sich neuerdings die ethische Pädagogik

---

1) Vgl. Keller, 280 Zeit- und Sittenbilder.

in Nordamerika zu entfalten[1])." Gott bewahre uns in Gnaden vor solchen Erfolgen ethischer Pädagogik! Gott schütze unser deutsches Volk vor dem „besonderen Berufe", der „dem deutschen Geiste auf diesem Gebiete" einwohnen soll[2])! Der bekannte Staatsmann Jules Simon hat diese Jugenderziehung mit Recht als die „Propaganda des Nihilismus" gekennzeichnet und von den Bestrebungen dieser „ethischen Pädagogik" gesagt: „Wir sind wohlmeinende, aber recht unglückliche Aerzte; gegen physische Uebel (den Pauperismus) operiren wir wie Charlatane und gegen moralische Uebel wie Giftmischer . . . Ihr habt Gott verjagt aus der Schule, aus den Gerichtshöfen, den Gefängnissen und Spitälern. Rechnet ihr auf ein Volk von Philosophen? Glaubt ihr, daß der Arme und Enterbte sich trösten und gedulden werde, wenn er in seinem Geiste nicht mehr den Gedanken an einen Gott und in seinem Herzen nicht mehr das Gefühl der brüderlichen Liebe tragen wird?" Wir sehen vor uns die legitimen Folgen der autonomen Moral in der empfänglichen, für alles Schöne und Edle so leicht begeisterten Jugend. Ex fructibus eorum cognoscetis eos! Wenn, wie der auf dem Gebiete der Jugenderziehung wohlbewanderte Arth. Loth im ‚Univers' schreibt, die Sitten Sodomas mit dieser Jugend wieder ihren Einzug halten, was soll erst aus der Menschheit werden, wenn diese Ideen verallgemeinert und zum Gemeingut der Menschheit werden sollten? Der Greuel der Verwüstung!

8. In den seitherigen Erörterungen haben wir uns auf den Standpunkt der Philosophie und der Prüfung der Thatsachen, wie sie die tägliche Erfahrung bietet, gestellt und daraus das Verhältniß von Sittlichkeit und Religion, nämlich deren nothwendige Verbindung, nachgewiesen. Zum Schluß sei noch kurz zur Bestätigung des Gesagten auf die Lehre der Offenbarung hingewiesen. Sie zeigt noch klarer die wesentliche und unlösbare Verbindung von Moral und Religion und läßt das Gerede von einer „vollendeten Sittlichkeit ohne die Krücke der Religion" als hohle Phrase erscheinen. Der katholische Glaube lehrt, daß eine rein natürliche Sittlichkeit zwar nicht in sich unmoralisch und sündhaft, wohl aber ungenügend und unvollkommen sei, weil sie in der jetzigen Heilsordnung in keinem Verhältnisse zum übernatürlichen Endziele des

1) A. a. O. S. 33. — 2) Daselbst.

Menschen steht. Papst Alexander VIII. hat den Satz, daß die rein natürliche Güte einer Handlung ohne jegliche Hinordnung derselben zum übernatürlichen Endziele genüge, als häretisch verworfen[1]). Ebenso hat derselbe die Hypothese des sogenannten peccatum philosophicum (eine Uebertretung des Sittengesetzes und sittliche Schuld ohne Beleidigung Gottes, also ohne Beziehung zu Gott) als irrthümlich bezeichnet[2]). Ferner lehrt die katholische Kirche, es sei ohne den Beistand der Gnade, wenn auch nicht physisch, so doch moralisch unmöglich, selbst das gesammte natürliche Sittengesetz dauernd zu erfüllen[3]). Ebenso ist es nach katholischer Lehre moralisch unmöglich, heftige schwere Versuchungen ohne den Beistand der Gnade, welcher freilich jedem zu Gebote steht, zu überwinden[4]). Zur Vermeidung von Mißverständnissen, welchen die katholische Lehre constant ausgesetzt ist, sei bemerkt, daß dies in der gegenwärtigen übernatürlichen Heilsordnung gilt; in der rein natürlichen Ordnung würden natürliche Hilfsmittel zur Ueberwindung dieser moralischen Unmöglichkeit zur Verfügung stehen. Die bezeichnete katholische Lehre fällt dabei nicht in das jedem sittlichen Gefühle widerstrebende Extrem Luther's und der Jansenisten, welche alle Werke der Ungläubigen und Sünder für Sünden erklären und ohne Mitwirkung der Gnade überhaupt keine, auch nur natürlich gute That anerkennen wollen. Wir verwahren uns ausdrücklich gegenüber den Verdrehungen der atheistischen Ethiker gegen eine Identificirung der katholischen Lehre mit dieser unsinnigen Behauptung der Reformatoren. Mögen die Vertreter der autonomen Moral ihre sittliche Entrüstung über eine solche Entwürdigung der menschlichen Natur auf Luther und Jansenius abladen, wenn ihnen das beliebt. Die katholische Lehre hält auch hier die richtige Mitte; sie erkennt das natürlich Gute in seiner Berechtigung an, weist aber auch auf dessen Unvollkommenheit und Ergänzungsbedürftigkeit durch die übernatürliche Tugend hin. Endlich ist es katholische Lehre, daß zu jedem übernatürlich guten, für die Erlangung des übernatürlichen Endzieles verdienstlichen Werke die übernatürliche

1) Vgl. Denzinger, Enchiridion no. 1156.

2) L. c. no. 1157.

3) Vgl. u. a. Wilmers, Lehrbuch der Religion IV. S. 37 ff.

4) Daselbst S. 47 ff.

Gnade physisch und absolut nothwendig ist[1]). Nun hat aber der Urheber der jetzigen Heilsordnung, Jesus Christus, die heiligen Sacramente und das Gebet als Mittel und Kanäle der übernatürlichen Gnaden angeordnet. Sich von diesen lossagen, auf dieselben grundsätzlich verzichten, wie es die religionslose Moral thut, heißt demnach nicht bloß auf die vollkommene, übernatürliche Sittlichkeit, sondern auch auf eine vollendete natürliche Sittlichkeit verzichten. Es heißt sich unbewaffnet in den Kampf der Versuchungen und Leidenschaften stürzen mit der eitlen Zuversicht, unverwundet zu bleiben. Das ist und bleibt ein Ding der Unmöglichkeit, dafür garantirt uns die unfehlbare Wahrheit der katholischen Lehre, dagegen vermögen nichts alle Declamationen und Phrasen der atheistischen Moral von der sittlichen Größe eines Menschen ohne Religion. Ob sie selbst an diese sittliche Größe glauben? Die alten Heiden wenigstens glaubten nicht daran. Sie hatten, wie P. Weiß treffend sagt, von der Ehrenmannstugend oder vielmehr von den Ehrenmannsreden der Gottesleugner sehr geringe Begriffe. „Wie kann man überhaupt," sagt Cicero, „solche Reden in den Mund nehmen? Stellt einen Mann, der nur auf seine freie Moral schwört, an einen finsteren Ort oder in eine Einöde, wo er, sicher vor Zeugen und Richtern, Gelegenheit hat, eine Unthat auf leichte Weise mit großem Gewinn zu begehen, glaubt ihr wirklich, ich bitte euch, nicht zu wissen, was er thun wird[2])?" Wir wollen die Antwort den Aposteln der freien Moral überlassen; ein Voltaire wenigstens wollte sich keinem atheistischen Herrscher anvertrauen, noch sein Vermögen einem atheistischen Diener. Wir schließen mit den schönen Worten des eben erwähnten Apologeten: „Wir urtheilen über niemand, da wir uns selber unserer Schwäche bewußt sind. Es wird der Tag schon kommen, wo der, welchem das Gericht zusteht, zwischen der freien und der religiösen Moral entscheiden wird. Da werden die stolzen Worte dieser Großen und Reichen, welche der Religion entbehren zu können glaubten, und die schwachen Werke, welche die Kleinen und Armen mit Furcht und Zittern, in schweren Kämpfen, nicht ohne manche Wunden, einzig durch den Hinblick auf Gott, den Zeugen, den Richter, den Belohner zu Stande brachten, auf eine und dieselbe Wagschale

1) Vgl. Wilmers, a. a. O. S. 10 ff.

2) De leg. 1, 14 bei Weiß 3, S. 348.

der Wahrheit gelegt werden. Und dann wird sich zeigen, wo die ächte Tugend war. Bis dorthin bleiben wir bei unserem Glauben, daß die reinste Tugend jene ist, welche aus den reinsten religiösen Beweggründen geübt wird."

. XXIX.

Die Oblation der Elemente im Meßopfer.

(Von P. Amb. Kienle O. S. B.)

Die Riten der h. Messe sind oft erklärt worden. Da der Gegenstand selber tief und geheimnißvoll ist, kommt es von selbst, daß immer wieder neue Gedanken, schöne Beziehungen, fromme Erklärungen darin gefunden werden. Aber auch der rein geschichtliche Theil der Erklärung, der doch in manchen Gebräuchen der Messe klar und fast wie abgeschlossen, endgültig gesichert erscheinen mag, auch an der unerschöpflichen Fülle des dogmatischen und ascetischen Stoffes nicht Theil hat, bietet immer wieder Neues und öfters finden sich, wo man kaum etwas gesucht hätte, überraschende Resultate. So erging es dem Schreiber dieser Zeilen bei seinen Studien über den Meßritus hinsichtlich des Offertoriums[1]). Die Oblation von Brod und Wein, die Zurichtung der Opferelemente auf dem Altare ist ein in seinem allgemeinen geschichtlichen Gang bekannter Ritus. Jeder Theologe weiß von dem früheren Opfergang der Gläubigen, die Brod und Wein zum Altare brachten; aber das Einzelne liegt noch im Dunkeln. Wer sprach je davon, daß unser jetziger Oblationsritus in seinem Grundstock wahrscheinlich gallikanischen oder mozarabischen Ursprungs ist und erst sehr spät in Rom angenommen wurde? oder davon, daß unsere jetzige Oblation vor dem Jahre 1000 nicht bestand, daß sie nicht wie andere Einzelriten aus der Wurzel eines römischen Gebrauches aufwuchs und daß der Oblationsritus des ersten Jahrtausend ganz verschwunden ist? So haben wir die gewiß überraschende Thatsache, daß an die Stelle des einen Ritus ein anderer trat und die Bezeichnung die gleiche blieb.

1) In den Vorarbeiten zu einer beabsichtigten „Liturgik".

In der ersten Zeit war das Offertorium ein Opfergang der Gläubigen; sie brachten Brod und Wein zum Opfer herbei und schenkten es für den Altar; dieses bildete ihre Oblation, Schenkung oder Darbringung (offert populus). Jetzt bezeichnet man im Wesentlichen als Oblation das Emporheben und Weihen der Elemente durch den Priester am Altar (offert sacerdos, Rubrik im Ritus celebrandi und im Ordinarium Missae). Es bedarf kaum der Bemerkung, daß diese Verschiedenheit des Ritus, wenn sie auch für das Offertorium von wesentlicher Bedeutung ist, doch das Wesen des Meßopfers nicht beeinflußt; denn das Offertorium ist an sich nur eine Ceremonie kirchlicher Einrichtung, welche das Herbeibringen und Niederlegen der Opferelemente auf den Altar feierlich machen und in seinen mannigfachen Beziehungen veranschaulichen soll; beide Riten, der rein geschichtlich gewordene, wie der jetzt gültige, stimmen darin überein, daß das Opfermaterial in vielsinniger Weise von gewöhnlichem Brod und Wein ausgeschieden und Gott geweiht wird. Die Unterschiede sind aber so bedeutend, daß sie die allgemeine Aufmerksamkeit zu fesseln im Stande sind.

Zur Einleitung möge auch ein Wort über den Opfergesang, das Offertorium, verstattet sein. Merkwürdiger Weise hat, während Oblationshandlung und Oblationsgebet eine so große Umwandlung erfuhren, gerade der Theil, den man in unserer Zeit als den unsichersten, mobilsten, durch sein inneres Wesen und seine sachlichen Schwierigkeiten als den am meisten der Veränderung ausgesetzten ansieht, der Gesang, sich als der am meisten stabile erwiesen. Das Offertorium wurde von der Zeit seiner Einführung an immer beibehalten und auch sein Text und seine Melodie scheinen sehr constant geblieben zu sein. Die Einführung muß in die Zeit von 400—500 fallen. Früher kann sie nicht angesetzt werden, da das Offertorium eine Antiphon ist und der antiphonale Gesang durch den h. Ambrosius aufkam. Der h. Augustinus berichtet in seinen Retractationen von der Einführung des Offertoriumgesanges zu seiner Zeit in Carthago. Vorher wurde also zum Opfergange nicht gesungen. Das Verstummen des Gesanges während des Opferganges ist um so auffallender, als man am alttestamentlichen Gesang beim Opfer ein Vorbild hatte; „dann riefen die Söhne Aarons mit lauter Stimme und bliesen die Posaunen und ließen

ihre Stimmen laut erschallen." (Sirach. 50, 16 ff.) Vielleicht war es zur Zeit, da der gottesdienstliche Gesang noch ganz Volksgesang war, nicht leicht möglich, während der Bewegung des opfernden Volkes den Gesang in Ordnung zu erhalten, was dann anders wurde, als der Kunstgesang aufkam. Die musikalische Eigenart des Offertorium können wir sogar in seine vorgregorianische Form verfolgen. Wir haben sie im Offertorium des ambrosianischen Chorales, der sich durch verschiedene Anzeichen als eine Vorstufe des gregorianischen darstellt und als Bildung einer früheren Epoche etwa 100 Jahre vor Gregor des Gr. Zeit angesetzt werden muß. Somit hat das Offertorium im lateinischen Ritus einen Bestand von etwa dreizehnhundert Jahren. Während es bei unseren Chorregenten mehr oder minder Stiefkind bleibt, — denn entweder wirft man es als Choralleiche von der Orgelbühne herab oder recitirt den Text, um bälder eine Motette beginnen zu können — war das Offertorium — ehedem aus der Antiphon mit einigen reich componirten Versen bestehend und mit Wiederholungen gesungen, — der ausgedehnteste, reichste von allen Meßgesängen, ein musikalisches Prachtstück.

Die ehemalige Haupthandlung des Offertoriums war der Opfergang. Demselben dürfte ein apostolischer Ursprung zuzuerkennen sein. Die Art und Weise, wie Justinus das Herbeibringen der Opferelemente erwähnt[1]), scheint der Annahme eines Opferganges wenig günstig; doch spricht er vom Meßritus nur summarisch. Probst sagt: „Das Opfern war von den Tagen der Apostel her ein Bestandtheil und eine Offenbarung der Gemeinschaft[2])." Er hält also durchaus am apostolischen Ursprung der Oblation fest. Wenn man vom Gang der processionsweisen Darbringung der Gaben, die in den oftmals beschränkten Versammlungsräumen der ersten Jahrhunderte nicht möglich sein mochte, absieht, hat er sicher Recht. Es werden eben die Diakone umhergegangen sein und die Oblationen für das Opfer gesammelt haben, ähnlich wie es geschehen sein mag, so lange noch die Agapen gehalten wurden. Origenes sagt, die Gläubigen erhalten die irdischen Gaben, welche

---

1) Es wird dem Vorsteher der Brüder Brod herbeigebracht und ein Kelch mit Wein und Wasser. 1. Apol. n. 65. Migne P. gr. 6, col. 427.

2) Liturgie der drei ersten christl. Jahrh. S. 376.

sie darbringen, als himmlische zurück[1]). Der h. Cyprian tadelt die Reichen streng, welche die Oblation unterlassen, und weist sie darauf hin, wie ungeziemend es sei, daß sie in der Communion von dem empfangen, was die Armen gebracht[2]). Das Concil von Elvira verbot dem Bischof, die Oblation dessen anzunehmen, der von der Gemeinschaft ausgeschlossen war[3]). So ist die Sache, die Oblation der Gläubigen, in den ersten Jahrhunderten bezeugt. Die erste Erwähnung des Opferganges an den Altar oder die Chorschranken kommt im Leben des h. Basilius von Cäsarea vor, bei dem vom h. Gregor von Nazianz in seiner Lobrede[4]) auf den h. Freund mitgetheilten Bericht vom Eintritt des Kaisers Valens in den Gottesdienst der Katholiken. Doch geht aus der Erzählung hervor, daß der Opfergang eine allgemeine, nicht erst in neuester Zeit eingeführte Sitte war. Die Sache selbst ist ganz interessant, weßhalb wir sie hier mittheilen. Als der arianisch gesinnte Kaiser, der Verfolger der katholischen Bischöfe, am Epiphanienfest mit großem Gefolge in die dicht gefüllte Kirche kam, machte die Versammlung, der Gesang, die weihevolle Stimmung, noch mehr aber die Haltung des Clerus und des celebrirenden hl. Bischofes großen Eindruck auf den Kirchenverfolger, so daß er seine Verwirrung kaum bemeistern konnte. „Er ward von Furcht erfüllt, seine Augen dunkel und seine Seele erschüttert; doch blieb das von den Meisten unbemerkt und verborgen. Als aber seine Gaben, die er selbst bereitet hatte (ὧν αὐτουργὸς ἦν), zum Altare gebracht werden sollten und Niemand, wie es die Sitte erforderte, sie entgegen nahm, weil man nicht wußte, ob Basilius sie annehmen werde, zeigte sich seine Verwirrung offenkundig; er schwankte und wäre, hätte nicht ein Cleriker ihn gestützt, kläglich zu Boden gestürzt."

Obgleich Zeugnisse aus den östlichen Kirchen den allgemeinen Gebrauch des Opferganges darthun, sind sie doch nicht zahlreich

1) Orig. c. Cels. l. 8. c. 34. Migne P. gr. 11, col. 1566.

2) Locuples et dives es... in dominicum sine sacrificio (= oblatione) venis; partem de sacrificio, quod pauper obtulit, sumis! De op. et eleemos. Migne, P. l. 4, col. 612.

3) Episcopum placuit ab eo qui non communicat, munus accipere non debere. Can. 28; ähnlich St. Cypr. epist. 28.

4) Migne, Patr. gr. 36, col. 562; vgl. Probst, Liturgie des 4. Jahrh. S. 131.

und verlieren sich bald. In Antiochia hörte der Gebrauch, wie Probst aus Andeutungen beim h. Chrysostomus schließt[1]), schon sehr früh auf. „Schon damals schritt der Clerus mit feierlichem Aufzuge mit den eucharistischen Elementen aus dem Sacrarium zum Altare.“ Im Abendlande ist der Gebrauch weit besser bezeugt und dauerte beinahe sechs Jahrhunderte länger. Das 2. Concil von Maçon (585) tadelt strenge die Nachlässigen, welche beim Opfergange fehlen[2]). Der h. Augustin sagt: „Der Priester empfängt von dir, was er für dich aufopfert[3]).“ Die schönste und reichhaltigste Nachricht liefert der erste römische Ordo. Er berichtet: Der Papst steigt, vom Primicerius der Notare und dem der Defensoren an der Hand geführt, hinab zum Senatorium und nimmt die Oblationen der vornehmen Römer nach ihrer Rangordnung entgegen, übergibt sie dem Regionarsubdiacon und dieser einem dienstthuenden Subdiacon, der sie in einem von zwei Acolythen gehaltenen Linnen sammelt. Hinter dem Papste geht der Archidiacon einher, nimmt die Weinfläschchen entgegen und gießt ihren Inhalt in einen großen Kelch, den ein Regionarsubdiacon trägt. Vom Senatorium geht der Papst zur Abtheilung der Frauen hinüber, nimmt aber unterwegs unten vor der Confessio die Oblation der Defensoren entgegen. Nachdem die vornehmen Matronen Roms geopfert haben, empfangen die Priester die übrigen Oblationen im Schiffe wie auch im Presbyterium vom Clerus. Zu seinem Sitze zurückgekehrt, wäscht der Papst die Hände; das Gleiche thut der Archidiakon, geht dann auf einen Wink des Papstes zum Altar und richtet ihn her, indem er die Brode auflegt; dann nimmt er das Weinfläschchen des Papstes und gießt es durch das Sieb in den Kelch, ebenso die Weinspenden der Diacone und anderer vom Clerus; darauf gießt er das Wasser, welches die Sängerschule darbringt, kreuzweise in den Kelch. Nun kommt der

1) A. a. O. 177.

2) Cognovimus quosdam christianos a mandato Dei deviasse . . . ita ut nullus eorum legitimo obsecundationis parere velit officio deitatis, dum sacris altaribus nullam admovent hostiam. Propterea decernimus, ut omnibus dominicis diebus altaris oblatio ab omnibus viris et mulieribus offeratur tam panis quam vini. Mon. Germ. Conc. Merov. p. 166.

3) Accipit sacerdos a te quod pro te offerat, quando vis placare Deum. S. Aug. in Psalm. 129 n. 7. Migne, P. l. 37, col. 1701.

Papst zum Altar, nimmt hier noch die Brodoblation der Priester und Diacone entgegen; zuletzt bringt man seine eigene, die er auf den Altar legt, worauf der Archidiakon den Kelch zur Rechten der Oblate des Papstes stellt, so daß das Linnentüchlein die Handhaben des Kelches bedeckt. Der Papst macht eine Verneigung vor dem Altar, winkt den Sängern, den Gesang zu beenden; der Clerus nimmt seine Aufstellung[1]). Es beginnt die Präfation. — Auf

1) Da der Bericht des Ordo sowohl allgemein liturgisch wie auch für unsere Frage von großer Bedeutung ist, möge er hier im Wortlaute folgen. Unsere kurze Inhaltsangabe wird das Verständniß erleichtern.

Pontifex descendit ad senatorium, tenente manum eius dexteram primicerio notariorum, et primicerio defensorum sinistram, et suscipit oblationes principum per ordinem archium. Archidiaconus post eum suscipit amulas, et refundit in calicem maiorem, tenente eum subdiacono regionario: quem sequitur cum scypho super planetam acolythus, in quo calix impletus refunditur. Oblationes a Pontifice suscipit subdiaconus regionarius et porrigit subdiacono sequenti, et subdiaconus sequens ponit in sindonem, quam tenent duo acolythi. Reliquas oblationes post pontificem suscipit Episcopus hebdomadarius, ut ipse manu sua mittat eas in sindonem, quae eum sequitur. Post quem diaconus, qui sequitur post archidiaconem, suscipit [amulas] et manu sua refundit in scyphum. Pontifex vero antequam transeat in partem mulierum, descendit ante confessionem, et suscipit oblatas [al. oblationes] primicerii, et secundicerii et primicerii defensorum. Nam diebus festis post diacones ad altare offerunt. Similiter ascendens pontifex in partem feminarum, ordine quo supra omnia explet. Similiter et presbyteri, si necesse fuerit, post eum vel in presbyterio faciunt.

Post hoc pontifex, tenente ei manum primicerio et secundicerio, redit ad sedem suam, abluit manus suas. Archidiaconus stans ante altare, expleta susceptione, lavat manus suas. Deinde respicit in faciem pontificis, annuit ei, et ille resalutato accedit ad altare. Tunc subdiaconi regionarii levantes oblatas de manu subdiaconi sequentis super brachia sua, porrigunt archidiacono, et ille componit altare. Nam subdiaconi hinc inde porrigunt. Ornato vero altari, tunc archidiaconus sumit amulam pontificis de subdiacono oblationario, et refundit super colum in calicem, deinde diaconorum [al. diaconi] et in die festo, primicerii, secundicerii, primicerii defensorum. Deinde descendit subdiaconus sequens in scholam, accipit fontem de manu archiparaphonistae, et defert archidiacono; et ille infundit faciens crucem in calice. Tunc ascendunt diaconi ad pontificem. Quos videntes primicerius, secundicerius et

gleiche Weise, meist mit denselben Worten, aber auch mit Zusätzen, welche das Verständniß erleichtern, beschreibt der zweite römische Ordo den Opfergang. Er erwähnt, was für uns von Wichtigkeit ist, das Beten der Secreta[1]). Im dritten und fünften Ordo wird die Secret nicht erwähnt, im sechsten aber, der jedoch schon in die fränkische Zeit fällt, auch die Oration Veni sanctificator.

Diesen in seiner Einfachheit großartigen Ritus des Opferganges sehen wir bis zum Ende des 10. Jahrhunderts im ganzen Abendlande in Uebung. Ob er auch in der gallikanischen Liturgie stattfand, wird nicht berichtet. In Spanien war er gebräuchlich, wie das mozarabische Missale beweist. Wann er in Rom aufkam, liegt gleichfalls im Dunkel. Jedenfalls ist er in Rom am Schönsten entwickelt und am Längsten beibehalten worden, während die Griechen ihn bald aufgaben. Rom hat also in diesem Punkte einen größeren liturgischen Conservatismus bewiesen als die auf ihre liturgische Beständigkeit oder Starrheit so eingebildeten Griechen, eine Wahrnehmung, die man bei genauerem Studium der Liturgie öfters macht. Die Griechen bewahren streng den äußeren Anschein; der Inhalt der äußeren Form ändert sich, oft in erschreckender Weise; die römische Kirche hält die Sache fest, ohne auf das Verbleiben der alten Vollzugsformen ein besonderes Gewicht zu legen. Daher kommt es, daß die griechische Liturgie so archaistisch aussieht, ohne es eigentlich zu sein, und daß in der römischen für den Liturgiker vieles den Anstrich des Neuen hat, während die Sache uralt ist. Diesen schönen römischen Opfergang, den wir mit Vorzug „römisch" nennen können, weil Rom ihn ausgezeichnet hat und weil die nordischen Kirchen ihn mit der Liturgie von Rom erhielten, übten und begingen unsere Vorfahren mit großem Eifer. Von der h. Königin Mathilde, Gemahlin Heinrichs I., des Finklers, wird erzählt, daß „sie täglich dem Priester zur Messe Brod und

---

primicerius defensorum regionariorum, et notarii regionarii, et defensores regionarii, descendunt de aciebus, ut stent in loco suo. Ordo Rom. I, abgedruckt im Museum italicum Mabillons und in den Werken Gregors I, Migne, Patrol. lat. tom. 78. col. 913.

1) Dictâ oratione super oblationes Secretâ et Episcopo altâ voce incipiente Per omnia saecula. Ordo II. n. 10. Migne l. c. p. 973.

Wein für das Wohl der ganzen Kirche opferte[1])." Der h. Ulrich hatte die Gewohnheit in der Fastenzeit in der ersten Conventmesse täglich an der Spitze der Mönche den Opfergang zu machen[2]). Aehnliche Beispiele ließen sich noch mehrere anführen.

Im elften Jahrhundert scheint der Opfergang bei den Laien allmälig zu verschwinden. Gregor VII. schärft den Gebrauch noch ein, aber in allgemeiner Form, indem er sagt, die Gläubigen sollen bei der Messe etwas opfern[3]). Man vermuthet, daß von da an ein Geldopfer gebräuchlich wurde, das, später nur noch an hohen Festen gebracht, an den vier Hauptfesten des Kirchenjahres mancherorts noch heute gebräuchlich ist. Nach Durandus sammelte der Priester in den Häusern das Mehl zu den Hostien, was nach Maldonat noch im 16. Jahrh. in Spanien in Uebung war. Während beim Volk der Opfergang mit Brod und Wein außer Gebrauch kam, behielten die Klöster und manche französische Cathedralkapitel ihn länger bei, so daß in diesen Kirchen bis zu Beginn der Revolution täglich Einige oder Einer, an Festen eine größere Zahl oder alle Mitglieder des Chores opferten[4]). Die mailändische Kirche traf, um den bedeutsamen Ritus zu retten, die Einrichtung, daß eine Körperschaft von betagten Männern und Frauen (Vegliones, schola S. Ambrosii), die vom Domkapitel den Unterhalt bekamen, im Namen des Volkes den täglichen Opfergang machten, was sich bis heute erhalten hat.

Wenn man den Opfergang der Gläubigen nach seiner liturgischen Bedeutsamkeit erwägt, kann man nicht umhin, eine besondere Sinnigkeit und Kraft in ihm zu finden. Das Opfer des Altares ist ja das Opfer aller, wie die Opfer auf dem alttestamentlichen Brandopferaltar das Opfer des gesammten israelitischen

1) Mos quippe fuerat sanctae dominae quotidie sacerdoti ad missam praesentare oblationem panis et vini pro salute et utilitate totius ecclesiae. Bolland. act. SS. 14. Mart. n. 23.

2) Ipse primum devote Deo sacrificium (= oblationem) offerens manum sacerdotis humiliter osculans. Mabillon, Acta SS. V. p. 424.

3) Ut omnis Christianus ad missarum solemnia aliquid Deo offerat. Concil. Later. can. 12. Harduin, coll. concil. 6, col. 1581.

4) Näheres s. Martene, de antiquis eccl. ritibus tom. 1. lib. I. c. 4. art 5.

Volkes waren. Allerdings ist nur der Priester allein der Vollzieher des Opfers; nur er ist von Gott aufgestellt und mit der Vollmacht das Opfer darzubringen betraut; aber er vollzieht es nicht für sich oder als alleinstehende Person, sondern als hierarchische Spitze der ganzen Gemeinde, die mit ihm opfert; die geopferte Gabe ist nicht sein alleiniger Besitz, sondern Christus hat sich der ganzen Kirche zu eigen gegeben, damit sie habe, was sie dem Vater opfere. Die Gemeinde ist also beim Opfer mitbetheiligt; sie opfert in ihrer Weise mit dem Priester zugleich und hebt mit ihm betend und opfernd die Hände. Diese Betheiligung des Volkes, sein Mitwirken am Opfer ist anschaulich ausgedrückt im Opfergang. Zunächst tritt das Volk mit dem Priester in Verkehr, wird in die Opferhandlung hineingezogen, nimmt gemäß der ihm in der Taufe verliehenen Würde, die eine der priesterlichen ähnliche, wenn auch geringere ist, am Opfer Theil. Nicht umsonst nennt der h. Petrus die Gläubigen ein priesterliches Königthum (I. Petr. 2, 5 u. 9), und ist schon im alten Bunde die priesterliche Würde des israelitischen Volkes so stark betont. Keine Handlung in der Liturgie drückt so die Verbindung des Volkes mit dem Priester, die Theilnahme am Opfer, den Abglanz des Priesterthums in der Seele des Christen aus wie der Opfergang. Er bezeichnet auch genau die Grenze des priesterlichen oder priesterähnlichen Wirkens der Gemeinde. Der Gläubige geht bis zu den Chorschranken oder bis zum Altar; dort legt er seine Gabe in die Hände der Priester; denn diese haben vermöge ihrer Weihe weitergehende Gewalt; der Priester hebt die Gabe auf den Altar, der Gläubige bringt sie herbei. Im weitern Verlauf des Opfers vereinigt er seine Andacht mit der priesterlichen, das Opfer seines Herzens mit der priesterlichen Handlung, und wenn das göttliche Feuer vom Himmel steigt und das Irdische der Opferelemente verzehrt, so kann er noch sagen, daß es seine Gabe ist, die in das Opfer hineingezogen wird. Wegen dieses wichtigen symbolischen Sinnes ist der Opfergang von großer Bedeutung und zweifelsohne auch deßhalb von der römischen Kirche so schön ausgebildet und lange beibehalten worden. Es wäre zu wünschen, daß die Reste dieses Gebrauches, die sich noch mancherorts erhalten haben, wie z. B. in Schwaben und Bayern beim Todtenamt, bei dem die Leute opfern gehen oder auch Mehl auf die Tumba stellen, nicht nur sorgsam bewahrt,

sondern auch erklärt würden, damit das Volk sie mit Verständniß und Liebe übt: Die Opfer, die sich bei der Weihe der Cleriker, der Aebte, Bischöfe und Aebtissinnen erhalten haben, wollen wir der Kürze halber, hier nur erwähnen.

(Schluß folgt.)

XXX.

Beiträge zur Rechtfertigung des Aequiprobabilismus.

(Von Prof. Jos. Aertnys C. SS. R.)

(Fortsetzung.)

II.

Am Schlusse des ersten Artikels bemüht sich Dr. Huppert, den Kernpunkt der Frage festzustellen und leitet seinen Versuch auf folgende Weise ein: „Nach unserer unmaßgeblichen Meinung sollte man den Unterschied zwischen opiniones probabilissimas, probabiliores, probabiles etc. einfach fallen lassen und nur noch von opiniones *solide probabiles* reden. Das ist der Kernpunkt der Frage" (S. 119).

Gern gestehe ich dem Verf. zu, daß das Auffinden der opinio *solide probabilis* das Ziel ist der Aequiprobabilisten sowohl, als der Probabilisten. Es frägt sich aber: Können wir eine probabilitas *solida* erkennen, ohne die Grade der Probabilität in's Auge zu fassen? — Die Antwort muß nothwendig verneinend sein. Dr. H. (S. 108) verlangt selbst „eine Vergleichung beider Meinungen und deren Gründe"; nothwendig aber werden sich daraus verschiedene Grade der Probabilität ergeben. Das Erkennen des erforderlichen Grades, das ist also richtiger der Kernpunkt der Frage; oder mit anderen Worten: es handelt sich um die Frage, ob eine *sententia certo et notabiliter minus probabilis* noch *vere et solide probabilis* sei. — Für die Wissenschaft wäre es nicht ersprießlich, wenn die Theologen ihr Urtheil über jene Grade nicht mittheilten, und die Controverse würde damit nicht beseitigt. Nicht nur aus Vorliebe, in Folge der Erziehung, der Gewohnheiten, Leidenschaften aller Art, sondern vielleicht noch mehr in Folge der Schwäche unseres Verstandes wird der Eine für *solide* probabel

halten, was dem Anderen als improbabel erscheint[1]). Ebenso verhält es sich mit unserer Controverse. Dr. H. nimmt an, es sei erlaubt, einer certo et notabiliter minus probabilis zu folgen; der hl. Alphons[2]) verwirft das als lax.

Was Dr. H. anstrebt, scheint uns nutzlos, ja nachtheilig und eine ungerechtfertigte Neuerung in der Moral zu sein. Was alle Theologen, zu welchem Systeme sie sich auch bekennen, vom Anfange des Streites an immer gethan, kann nur in den Anforderungen der Vernunft selbst seinen Ursprung haben. Verlangt aber der Verf. unter den Theologen eine größere Uebereinstimmung der Ansichten, wohlan, den Weg dahin hat uns die heilige Kirche gezeigt; sie weist uns auf den hl. Alphons als denjenigen, der inter implexas Theologorum sive laxiores sive rigidiores sententias tutam stravit viam, per quam Christifidelium animarum moderatores inoffenso pede incedere possent[3]).

Was die äußere Begründung des Probabilismus betrifft, welche der Verf. in seinem zweiten Artikel (S. 193) antritt, so würde deren eingehende und vollständige Prüfung unserer Rechtfertigungsschrift eine ungebührliche Ausdehnung geben. Wir beschränken uns hier auf einige Bemerkungen über den Gang der Beweisführung überhaupt und über einige von Dr. H. erörterte Punkte insbesondere.

Vor allem hat die Anführung von Namen und Namenreihen aus grauer Vergangenheit oder selbst aus neuester Zeit für den in den wissenschaftlichen Controversen erfahrenen Leser nur relativen Werth. Wie oft geschieht es nicht, daß ein und derselbe Schriftsteller als Vertreter zweier contradictorischer Ansichten citirt wird? Das eine oder andere Beispiel aus den von Dr. H. angeführten Namen genüge zur Beleuchtung. Terillus, so wird gesagt, citirt zweihundert Moralisten, die den Satz vertheidigen: Licitus est usus sententiae probabilis, probabiliori sententia relicta. Nun hat aber ein anderer Autor, Palanco, viele von

1) La scienza della morale è così vasta e così oscura, dove una ragione, che ad alcuni dotti apparisce certa, ad altri pare insussistente. S. Alph. *Risposta.* Ed. Monza. *Apol. I. p. 81.*

2) *Homo apost.* n. 31: Nos dicimus eam esse laxam et licite amplecti non posse.

3) Decretum S. R. C. 23 Mart. 1871. Litt. apost. Pii IX. 7 Jul. 1871.

den von Terillus citirten Texten verwerthet, um den Probabiliorismus zu beweisen[1]). Die S. 194 angeführte Lehre des Toletus ist der Ansicht vieler Probabilioristen nicht entgegen[2]); seine Autorität ist folglich zweifelhaft, und so wird auch die Berufung auf den hl. Franz von Sales hinfällig. Wir bewegen uns hier auf schwankendem Boden; man kommt nicht eher zu Ruhe und Sicherheit, bis man die Bücher und Lehren der Autoren selbst geprüft hat. Erst dann läßt sich der volle Werth des von Dr. H. geführten Autoritätsbeweises für den Probabilismus erkennen.

Wir wollen dieses Verfahren auf zwei vom Verf. citirte Namen, auf Rebellus und Comitolus, anwenden. Von ersterem heißt es (S. 200): „Rebellus steht entschieden auf Seite des Probabilismus." Dr. H. glaubt dies sagen zu können, obgleich Rebellus von Gonzalez als Gegner der Probabilisten bezeichnet wird; denn, meint er, die von Gonzalez citirten Worte sind in Rebellus nicht zu finden, während derselbe anderswo eine Entscheidung gibt, wie sie nur von einem Probabilisten gegeben werden kann. Dabei verweist uns der Verf. auf Ballerini-Palmieri.

Wir stoßen in diesen Behauptungen auf einen zweifachen Irrthum. Denn: 1) der von Gonzalez citirte Text ist allerdings bei Rebellus zu finden. Im Exemplare seines Werkes de obligat. justit. (p. 1, l. 3, qu. 5, n. 5 v. Ultimo), das zu meiner Verfügung steht (Venetiis a. 1610; p. 146, col. 2) sind diese Worte zu lesen: Ex dictis igitur saltem constare debet longe minus probabilem esse contrariam opinionem; certum autem est, ut alibi ostendetur, *neminem salva conscientia sequi posse opinionem, quae minus probabilis ab eo esse cognoscitur.* 2) Der von Dr. H., wiederum nach Ballerini, citirte Text von Rebellus, der ihn zum Probabilisten machen soll, ist nicht richtig citirt; es sind nämlich die folgenden, in Cursivschrift gedruckten Worte unterdrückt, welche Rebellus entschieden als Aequiprobabilisten erscheinen lassen. Die Stelle lautet: Quod ad vota attinet: si

1) Vgl. Hurter S. J., Nomenclator vol. II. *v. Terillus.*

2) So schreibt z. B. der Probabiliorist Pontassus: Fatendum tamen, quod, si confessario persuasum foret, opinionem sui poenitentis (die der tutior entgegengesetzt ist) esse probabilem, tunc ei absolutionem posset impertiri, quandoquidem tunc contra conscientiam suam non ageret. So auch Cabassutius u. a. Vgl. S. Alph. Theol. mor. lib. I, tr. 1. n. 84.

quis *ita* dubitet, *ut tamen verisimilius sit* votum fuisse emissum cum sufficienti deliberatione, *tenetur sub mortali illud servare; secus si tale non sit*, etiamsi dubium sit pro utraque parte aequale. *Prior pars a nemine negatur:* posteriorem tenet Sylvest. v. *jejunium*, qu. 10, dicto 2; Barth. Medina primo de instructione confessorum c. 14, § 7 et alii communiter.

Was Comitolus betrifft, so kann dieser weder den Probabilisten, noch den Aequiprobabilisten, sondern muß den Probabilioristen beigezählt werden. Daran hat bisher kein Probabilist gezweifelt[1]). Die von Dr. H. (nach Ballerini-Palmieri) angeführte Stelle ist nicht entscheidend; was er hier lehrt, lehren auch viele Probabilioristen, wie wir oben bei Toletus gesehen; entscheidend aber ist *Resp. mor. lib. V, qu. 15, n. 3*, verglichen mit *qu. 17, n. 4*[2]).

Wenn Dr. H. in seinem ersten Artikel (S. 100) schreibt: „Gerade in unseren Tagen hat man ihn (den Probabilismus) in eine Form gebracht, in der wir ihn vergeblich in den alten bewährten Autoren suchen," so können wir versichern, daß wir und mehrere andere nach dieser Form bei den alten bewährten Autoren nicht vergeblich gesucht haben. Das Resultat dieser Untersuchung läßt sich folgendermaßen resumiren. Nach Beseitigung jener Schriftsteller, deren Meinung zweifelhaft ist und die folglich nicht als Autorität angeführt werden können, muß man die älteren Probabilisten in zwei Klassen theilen: 1) in probabilistae *simplices, puri, absoluti*, welche lehren, daß man der probabilis folgen könne, auch wenn sie certe, evidenter, notabiliter minus probabilis ist. Ihrer Lehre gemäß bleibt eine Meinung praktisch *solide* probabilis, auch wenn man mit Evidenz, ohne jeden Zweifel die entgegengesetzte als probabilior und selbst notabiliter probabilior erkennt. Von denjenigen, die zu dieser Klasse gehören, wollen wir beispielshalber nur Lacroix und Struggl nennen. Lacroix S. J. lehrt (de Poenit. n. 301): »Licitum esse operari secundum probabilem, licet *evidens* sit oppositam esse *probabiliorem*. Ita Illsung

1) Vgl. Dechamps S. J., Quaestio facti. Cap. 8.

2) Andere Unrichtigkeiten in der geschichtlichen Behandlung der Frage, wie der Jahresangabe der Ausgabe Medina's (1571; lies 1577), des Todes Gonzalez (1681; lies 1705) wollen wir weiter nicht verfolgen.

cum communi contra Gonzalez, Esparzam, Terillum.« Lacroix stellt sich also Esparza und Terillus, zwei ausgezeichneten Probabilistae moderati, gegenüber. Folglich waren schon damals die Probabilisten in zwei Lager getheilt. Er nennt seine Meinung zwar *communis*; der dehnbare Sinn dieses Wortes hindert aber Esparza und Terillus nicht, auch ihre Ansicht communis zu nennen. — Struggl schreibt (*Theol. univ.*: p. 1, tr. IV, disp. 5, qu. 2, a. 4. Ed. a. 1744): »In materia juris licitum est etiam sequi sententiam minus tutam et *notabiliter minus* probabilem; dummodo haec in concursu probabilioris et tutioris manet vere et certe probabilis.« Er meint also, es könne eine Ansicht *vere* et *certe* probabel sein, auch wenn sie *notabiliter minus* probabel ist. Zu dieser Klasse gehören auch Dr. H., Ballerini u. a.

2) In probabilistae *moderati* oder aequiprobabilistae. Diese lehren, daß man der opinio pro libertate folgen darf, wenn sie nur *paulo* minus probabilis ist als die dem Gesetze günstige; nicht aber, wenn sie *certe*, *manifeste* und also *notabiliter* minus probabilis ist; mit anderen Worten: sie lehren, daß eine Meinung eo ipso aufhört, für die Praxis *solide probabilis* zu sein, wenn die größere Probabilität der entgegengesetzten nicht mehr zweifelhaft, sondern gewiß und notabilis ist.

Bevor wir jedoch den Behauptungen unseres Kritikers gegenüber den Nachweis führen, daß der Aequiprobabilismus in älterer und neuerer Zeit seine Vertreter findet, ist noch zu bemerken, daß das Wort Probabilist eine schwankende Bedeutung hat. Auch ein Aequiprobabilist kann sich diesen Namen beilegen, wenn man dabei nur an die richtige Grenze des Systems denkt; wie auch derselbe, im Gegensatze zu den gewöhnlichen Probabilisten, sich Probabiliorist nennen kann, wie das der hl. Alphons in seinen Briefen gethan.

Nun läßt sich aber nicht in Abrede stellen, daß viele Probabilisten, ja vielleicht die meisten, ihr System im Sinne des Aequiprobabilismus aufgefaßt haben. Denn erstens ist die Zahl derjenigen viel größer, welche ausdrücklich lehren, das Befolgen einer milden Ansicht sei unerlaubt, wenn ihr eine tutior *certe seu notabiliter probabilior* gegenübersteht, als die Zahl derjenigen, welche ausdrücklich das Gegentheil behaupten.

Es müssen daher zu den Aequiprobabilisten gezählt werden u. a. Suarez S. J.[1]), Esparza S. J.[2]), Terillus S. J.[3]), Raßler S. J.[4]), Ant. Mayr S. J.[5]), Amort[6]) (die drei letzteren führen mehrere andere an), Bened. Schmier[7]), Cardenas S. J.[8]), Mastrius[9]), Roncaglia[10]), Viva S. J.[11]), Mag. Perez[12]), Cotonius[13]), Martinez de Prado[14]), Rebellus S. J. an den oben angeführten Stellen, wo er, was sehr bemerkenswerth ist, erklärt: prior pars *a nemine negatur;* Mamianus de Ruvere S. J.[15]), Manhart S. J.[16]), Widmann S. J.[17]), Fr. Pallavicini S. J.[18]), Wirceburgenses S. J.[19]). Von diesen schreibt der hl. Alphons an P. Villani den 25. Mai 1767: „Wenn die dem Gesetze günstige Meinung notabiliter und weit probabeler ist, dann, sagen unsere probabilistischen Autoren selbst, muß man der Meinung pro lege folgen, weil dann das Gesetz, moralisch wenigstens, schon genügend promulgirt ist[20])." — Unter denen, die nach dem hl. Alphons geschrieben, gehören hieher: Galani, Panzutti, Grassi, Scavini, Del Vecchio, Gabriel a Var-

1) Major probabilitas est quaedam moralis certitudo, si excessus probabilitatis *certus* sit. De legib. lib. 8, c. 3, n. 19.

2) Lib. 3 app. ad qu. 23, art. 152.

3) De consc. probab. qu. 22, n. 210.

4) Norma recti, disp. 3, qu. 10.

5) Theol. schol. tr. 4, disp. 2, qu. 2, art. 6, 12—14.

6) Theol. eclect. disp. de consc. § 5, qu. disp. 4.

7) Theol. sacra, tr. 12, n. 148. 124 etc.

8) Disp. 55, n. 8 et disp. 58, n. 7.

9) Lib. 2, sent. disp. 5, n. 53.

10) Tr. 1, qu. 1, cap. 2, qu. 3.

11) In prop. 3 damn. ab Alex. VIII.

12) Laurea Salmant. certamen 10, n. 53 et 55.

13) Lib. 1, controv. 5, n. 124—130.

14) Tom. 1, cap. 1, qu. 3, § 3, n. 18.

15) Concord. doctr. part. 3, n. 100.

16) De ingenua indole probabilismi n. 25.

17) Institut. theol. tom. 4, § 116.

18) De modo admin. Sacr. Poenit. epist. 2, n. 4.

19) De act. hum. n. 240.

20) *Corr. spec.* n. 188: Quando l'opinione per la legge è notabilmente più probabile con eccesso, allora dicono gli stessi autori nostri probabilisti che dee seguirsi l'opinione per la legge, perche allora la legge è, almeno moralmente, già a bastanza promulgata.

ceno, Vitozzi, Rinzatti, Fuchs, Martin, Venger, Müller[1]), Schwane, Simar, Rohling, Gousset, Martinet, Albrand, Grandclaude, Marc, Vincent, Konings, Sala, Puig et Xarrié, Hilarius u. a.

Zweitens erklären mehrere Theologen die Lehre der älteren, angeseheneren Probabilisten, die die Grenze des Probabilismus nicht angedeutet haben, im Sinne des Aequiprobabilismus[2]).

Die Behauptung Dr. Huppert's, daß man den Aequiprobabilismus vergeblich in den alten, bewährten Autoren suche, ist

---

1) Mit welchem Rechte Dr. H. die Lehre Müller's auf den Probabilismus (S. 302) zurückführen will, erhellt aus der Moraltheologie dieses Autors. T. I, § 78, n. 3 und gegen Ende.

2) So schreibt Esparza: Eamdem conclusionem et nil aliud intendunt reipsa patroni usûs liciti opinionis minus probabilis et minus tutae, uti facile conficiet, quisquis fundamenta eorum et contextum totius doctrinae attente ac sincere consideraverit (l. c. *art. 156*). Und *art. 228:* Quam [conclusionem] nullus ex assertoribus usûs liciti opinionis cujusvis practico probabilis negat expresse, et omnes admittunt implicite, utpote inclusam in conceptu adaequato verae ac solidae probabilitatis, uti notabamus in loco proxime memorato.

Auch Thyrsus Gonzalez (de recto usu opin. probab. diss. 3, n. 4) bezeugt: Doctores benigni hujus saeculi, affirmantes licitum esse sequi opinionem probabilem minus tutam in concursu probabilioris et tutioris, loquuntur, quando excessus probabilitatis non est manifestus et evidens, sed dubius, eo quod non sit magnus, sed exiguus; ac proinde loquuntur de opinione probabili minus tuta, quae sit ferme *aequalis probabilitatis* cum tutiore. Quae expositio licet recte accommodetur gravioribus doctoribus benignis, non tamen omnibus. — *Non tamen omnibus*, sagt er, weil, wie er selbst hinzufügt, es neuere Schriftsteller gibt, die das Befolgen der opinio *evidenter minus probabilis* befürworten; ja es gibt deren, die der *tenuiter probabilis* zu folgen erlauben; solche Laxismen aber, sagt er n. 5, sind dem sensus communis der Probabilisten zuwider.

In demselben Sinne spricht sich auch Mamianus de Rubere a. a. O. n. 102 aus. Unter den späteren Pallavicini (a. a. O.): Licet forte non omnes [Probabilistae] distinctis verbis enuntient, sententiam minus probabilem, quam sequi ipsi licitum esse contendunt, a probabiliore *non multum* differre, certum tamen est hanc esse eorum mentem, cum nemo eorum adstruat tenuem probabilitatem sufficere, quod inter propositiones ab Innocentio XI damnatas tertia reprobat. Offenbar lehrt also Pallavicini, daß die minus probabilis einer *multo probabilior* gegenüber nur *tenuiter* probabel ist und Niemand das Befolgen solcher Meinung für erlaubt erklärt.

daher unbegründet, und der von ihm (S. 194) gemachte Schluß: „Unsere These [nämlich die des Probabilismus] stützt sich nach dem Gesagten auf eine Autorität, wie sie keinem andern Moralsysteme zur Seite steht," ist viel zu apodictisch. Man kann daher nicht sagen: „Der hl. Alphons soll der Vater dieses Systems [nämlich des Aequiprobabilismus] sein" (S. 100). Ein »parens alter« des Systems ist er allerdings, insofern er es deutlicher erklärt, genauer umschrieben, kräftiger begründet und ihm neuen Glanz und neue Anhänger durch seine Arbeit und seine Autorität verliehen hat. Er selbst lehnt die Aufstellung eines neuen Systems entschieden ab und will nur mit Sicherheit die Grenzen wahrer Probabilität fixiren und den Meinungen den Zugang verschließen, welche nicht mehr wahrhaft probabel sind. Als unterscheidendes Merkmal gilt ihm das Uebergewicht der einen Meinung vor der andern. Ist das Uebergewicht zu Gunsten des Gesetzes gering und zweifelhaft, so legt er demselben keinen Werth bei und erachtet beide Meinungen als gleich berechtigt; ist dieses Uebergewicht dagegen gewiß und bedeutend, dann hört die entgegengesetzte Meinung auf, probabel zu sein[1]).

1) Numquam contendi neque nunc contendo nova condere systemata; bene novi nullum probabilistam solidae doctrinae pro licito habere usum opinionis tenuiter aut dubie probabilis. Verum, quia multi Probabilistae *indiscriminatim* dicunt licere sequi opinionem minus probabilem, quando illa aliquod fundamentum habet ex ratione sive ex auctoritate, *idcirco volui distinguere*, dicendo illicitum esse sequi opinionem minus tutam, quando *multa et certa* est praeponderantia a parte opinionis tutioris; ...quia tunc opinio minus tuta non potest dici *certe probabilis*, neque lex in tali casu potest dici dubia dubio stricto; quando autem praeponderantia modica est, et dubia a parte opinionis, quae stat pro lege, tunc opinio quae stat pro libertate bene vocari potest *aeque* probabilis, juxta axioma commune . . . *Parum pro nihilo reputatur*, et opinio, quae stat pro lege, tunc stricte dubia est. Apologia an. 1765, edit. Monza I, p. 151. Damit übereinstimmend, bemerken die Wirceburgenses (de actib. hum. n. 240): Vix ullus prudens theologus opinionem suam affirmabit manifeste et notabiliter probabiliorem, quamdiu oppositam agnoscit vere ac theologice probabilem; quae si cessat talis esse, cessat et quaestio.

Ebenso erhebt Thyrsus Gonzalez gegen die Probabilisten mit Recht den Vorwurf: Cum enim docuerint licitum esse sequi sententiam minus

Daraus erhellt, wie unberechtigt die Schlußfolgerung Dr. Huppert's ist, wenn er S. 195 über den Probabilismus, wie er ihn auffaßt, schreibt: „Mit Sicherheit kann daraus [nämlich aus der Autorität] auf die Richtigkeit dieses Systems geschlossen werden." Diese Folgerung der modernen Probabilisten den Aequiprobabilisten

---

tutam, etiamsi ipsi operanti appareat minus probabilis seu minus verisimilis, et non determinaverunt gradum minoris probabilitatis, infra quem non liceat descendere, ansam dederunt auctoribus nuper relatis asserendi licitum esse sequi opinionem minus probabilem etiam descendendo ad infimum gradum probabilitatis, d. i. ad gradum *tenuis* probabilitatis. Dr. H. selbst gesteht (S. 298), daß der Probabilismus auch wohl falsch ausgelegt und verkehrt angewendet worden sei. Es war also der Wissenschaft ein großer Dienst erwiesen, daß das System genau umschrieben und zum Laxismus in scharfen Gegensatz gestellt wurde. Das hat aber der hl. Alphons gethan und dadurch eben die alten Moralisten zu Ehren und Ansehen gebracht. Folglich kommt das Lob, das der Verf. (S. 302) einem neueren Schriftsteller zollt, dem hl. Alphons zu, wie der gelehrte Bouquillon *(Instit. theol. mor. fund. Introd. V)* ausdrücklich hervorhebt: Rejectis scholae, in quam inciderat, praejudiciis, contemptis deinde praepotentis adversae factionis clamoribus, ferreum jugum excutere et infringere ausus est; ac doctrinas, quas catholicae scholae veluti per manus transmiserant, magnâ saltem ex parte redintegrare, suumque doctoribus immerita infamia aspersis honorem restituere feliciter est aggressus. Ejus autem coeptis constanter favit Sedes Apostolica virisque doctis animos addidit, ut *majori usque alacritate operam in saluberrimis S. Alphonsi scriptis magis in dies promulgandis impenderent*, *quorum lectio non solum christianae plebi*, *sed etiam ecclesiasticis viris*, *animarum praesertim curae et regimini addictis*, *maxime prodesse potest* (Litterae Pii IX ad P. Hugues). Unde factum est, ut auctores, qui a triginta vel quadraginta annis libros de theologia morali ediderunt, S. Alphonsum vel exscripserint, et in compendium redegerint, vel saltem praecipuum magistrum secuti fuerint, atque ita *salutares sanctissimi ac doctissimi viri doctrinae magis magisque propagentur*, *iisque ecclesiasticae praesertim juventutis animi imbuantur* (Breve Pii IX ad Scavini).

Es ist jedoch durchaus nicht unsere Meinung, daß man auf das Studium der alten Moralisten verzichten könne; unsere eigene Moraltheologie ist ein Beweis für das Gegentheil. Läßt man sich aber bei diesem Studium nicht von den Principien des Aequiprobabilismus leiten, so ist die wirkliche Gefahr nicht ausgeschlossen, daß die laxen Meinungen wieder ihren Einzug halten, wie das allzu sehr im 17. Jahrhundert der Fall war.

gegenüber steht mit der wahren Kritik in grellem Widerspruch; gestatten ja die angesehensten alten Moralisten nur das Befolgen der *aeque* und der *paulo minus* oder *fere aeque* probabilis; mehrere andere Autoren können als testes ancipites nicht angeführt werden. Folglich spricht der ihrer Autorität entlehnte Beweis zu Gunsten des Aequiprobabilismus. Dr. H. aber fährt fort (S. 195): „Auch der Umstand fällt schwer in's Gewicht, daß die Kirche die Lehre des Probabilismus stets duldete.“ Die Kirche aber duldet nicht, was dem Glauben oder den guten Sitten zuwider ist oder der Kirche zum allgemeinen Schaden gereicht. Der Probabilismus ist also weder dem Glauben, noch den guten Sitten zuwider, noch gereicht er der Kirche zum allgemeinen Schaden.

Um den Werth dieser Argumentation zu ermessen, müssen wir einige Bemerkungen vorausschicken. — Die Wahrheit des vom Verf. angeführten Grundsatzes des hl. Augustinus und des hl. Thomas zugegeben, kann man doch aus der kirchlichen Duldung sehr leicht zu viel beweisen. Ist nicht auch der Probabiliorismus und der Tutiorismus mitigatus von der Kirche geduldet? Und doch sind beide den Seelen schädlich. — Wie lange hat die Kirche den sehr weit verbreiteten Irrthum der Chiliasten geduldet? — Sagt nicht de Lugo: Non repugnat aliquamdiu majorem Scholasticorum partem opinionem aliquam ut probabiliorem amplecti, quae reipsa falsa sit[1])?

Diese Bemerkung ist von desto größerer Bedeutung in unserer Frage, da es eine doppelte und zwar contradictorische Auffassung des Probabilismus gibt; die eine nämlich nur als Gegensatz des Probabiliorismus, die andere auch als Gegensatz des Aequiprobabilismus, und zwar vom Anfange der Geschichte unserer Frage an. Wenn also von Duldung die Rede ist, so frägt es sich: Welcher Prababilismus kann diese Duldung in Wahrheit für

---

1) De fide disp. 20, n. 12. — Auch Cardinal Franzelin schreibt: Non certe repugnat, ut aliqua sententia aliquamdiu inter theologos communis, postea argumentis et documentis melius perspectis communis esse desinat, vel etiam obsolescat... (De div. Trad. Thes. 17). Wie wenig selbst ein kirchliches Decret: Tolerari posse, für die theoretische Richtigkeit zu bedeuten hat, vgl. in ‚Zeitschrift für kathol. Theologie‘ 1893 S. 245: De juridico valore decreti tolerantiae commentarius, auct. N. Nilles S. J.

sich behaupten? — Ich antworte: Gewiß derjenige, der von den angesehensten Theologen vom Anfange der Controverse an vertreten wird und wirklich eine allgemeine Lehre bildet. Nun, das ist nur die These, welche das Befolgen der *aeque probabilis* gestattet. Die andere, welche das Befolgen der *certo et notabiliter minus probabilis* erlaubt, kann nicht allgemein wie jene genannt werden, hat auch durch den Widerspruch der hervorragendsten Theologen schon eine Verurtheilung gefunden, so daß die Kirche ihr gegenüber leichter das Stillschweigen bewahren konnte. So argumentirt denn auch der hl. Alphons aus der kirchlichen Duldung nur zu Gunsten der aeque probabilis, wenn er schreibt: „Dieser Satz: man dürfe den Meinungen folgen, die gleich probabel sind, ist wenigstens seit achtzig oder neunzig Jahren unter den Moraltheologen allgemein; und es ist gewiß, daß alle Bischöfe und Beichtväter, und folglich das Gewissen aller, sich nach diesen Autoren damals richteten. Man kann daher nicht annehmen, daß die Kirche jemals einen in der ganzen katholischen Welt so allgemein verbreiteten Irrthum, wenn es ein Irrthum wäre, tolerirt hätte [1]."

Und hat die Kirche nicht auch die Lehre der Probabilioristen und Aequiprobabilisten — daß nämlich der mildere Probabilismus den Seelen zum Schaden gereiche — geduldet? — Die Argumentation des Verf. aus dem Schweigen der Kirche beweist daher zu viel. Die Kirche hat aber nicht völlig geschwiegen. Hat nicht die mildere Auffassung am meisten ihre Censur erfahren? Man denke nur an die von Alexander VII. und Innocenz XI. verurtheilten Propositionen. Und wenn man, und zwar mit Recht, in dem apostolischen Schreiben vom 7. Juli 1871, wodurch der hl. Alphons zum Doctor Ecclesiae erhoben wurde, eine Mißbilligung des Probabiliorismus zu finden meint, warum denn nicht auch des absoluten Probabilismus? Sagt ja der Papst: Inter implexas

1) Questo sentimento, di potersi lecitamente seguire le opinioni egualmente probabili è stato già commune fra gli autori della morale, almeno per lo spazio di ottanta o novant' anni; ed è certo che da tali autori allora si regolavano tutti i vescovi ed i confessori e per consequenza tutte le coscienze. Onde non può credersi che la Chiesa avrebbe mai sofferto un errore (se mai fosse stato errore) così universale per tutto il mondo cristiano. Dell' uso moderato. 1765. c. VI, n. 7.

theologorum tum *laxiores* tum rigidiores sententias[1]). Verwirft doch der hl. Alphons unter anderm ausdrücklich als lax das Befolgen der milderen Ansicht, wenn die entgegengesetzte *certe et notabiliter* mehr probabel ist (Hom. apost. n. 31). Das ist aber, wie oben bemerkt, eben der Kernpunkt der Frage zwischen Probabilisten und Aequiprobabilisten; und in diesem Hauptpunkte haben die Probabilisten den hl. Kirchenlehrer zum entschiedensten Gegner: nos dicimus eam (sententiam) esse *laxam*, et licite amplecti non posse, und so indirect auch einen kirchlichen Ausspruch gegen sich.

Welchem Systeme, welcher Lehre gilt aber denn die positive Approbation der Werke des hl. Alphons, die in den vier von Dr. H. (S. 195 f.) angeführten Actenstücken enthalten ist? — Ohne Zweifel der Lehre, welche der Heilige für die seinige hält. Was nennt man aber ohne Zweideutigkeit und schlicht und einfach die Lehre eines Schriftstellers? Sicher doch diejenige, welche er als Endresultat seines Studiums angibt, diejenige, in welcher alles früher von ihm Gelehrte seine Erklärung, seine Ergänzung, resp. seine Bestätigung oder Verurtheilung findet. — Die kirchliche Approbation hat die Gesammtheit der Werke des hl. Alphons im Auge; die Kirche wollte nicht so sehr dessen einzelne Schriften, als vielmehr dessen Lehre empfehlen; aber nicht alles, was Alphonsus lehrt, kann ohne Begriffsverwirrung seine Lehre genannt werden. Wenn also auch, wie Dr. H. meint, wir aber entschieden verneinen, der Heilige in der Dissertation von 1755 das mildere System des Probabilismus vertheidigte, später aber dieses als lax verworfen und den Aequiprobabilismus gelehrt hat, so kommt die kirchliche Approbation nur diesem zu gute. Hätte man ja sonst das sonderbare Schauspiel, daß die Kirche — und zwar um den Heiligen auszuzeichnen — jene Lehre approbirte, welche er selbst als falsch erklärt!

Zum Schlusse nur noch zwei kurze Bemerkungen.

Von der durch das Gesetz noch nicht beschränkten menschlichen

---

1) Dr. H. scheint das selbst zu fühlen, wenn er S. 196 mit Bezug auf das Actenstück vom 7. Juli 1871 schreibt: „Diese vier Actenstücke enthalten eine Approbation des milderen Systems des Probabilismus, wenigstens im Gegensatz zum Probabiliorismus.“

Freiheit sagt der Verf. S. 206: „Diese Freiheit des Menschen haben wir uns früher zu denken als jedes Gesetz; folglich ist sie in possessione." Dies ist richtig für den Fall, daß das Vorhandensein des Gesetzes in Zweifel steht; ist dagegen das Gesetz sicher promulgirt und steht nur in Zweifel, ob es noch zu Recht bestehe oder bereits aufgehoben sei, so ist das Gesetz in possessione[1]).

Zu Gunsten des Probabilismus beruft sich Dr. H. S. 210 ferner auf die Schwierigkeiten, „mit denen in der Praxis die anderen Systeme verbunden sind". »Quis . . . potest,« läßt er S. 212 Roncaglia sagen, »omnia momenta utriusque partis librare et inde definire: hoc est minus probabile, hoc est probabilius? Hoc esset onus intolerabile.« „Was Roncaglia," so fährt der Verf. fort, „hier zunächst gegen die Probabilioristen ausspricht, gilt im gleichen Grade von den Aequiprobabilisten;" ja, meint Dr. H. (S. 301), „das Abwägen der Probabilität . . . ist noch weit schwieriger, wie der Aequiprobabilist es verlangt".

Daß diese Schwierigkeit im Probabiliorismus besteht, gebe ich mit dem hl. Alphons gern zu. Wenn der Probabiliorist nicht immer der sententia tutior pro lege sich unterwerfen will, was unerträglich ist, so muß er bei jedem Zweifel ohne Ausnahme nach einer sententia probabilior forschen, da er sich niemals mit einer probabilis, ja nicht einmal mit einer aeque probabilis begnügen darf. Immer aber suchen zu müssen, welche Meinungen solche größere Probabilität wirklich haben, das ist das onus intolerabile, von dem Roncaglia redet. Der Aequiprobabilist dagegen hat nur die Pflicht, zu untersuchen, ob gegen eine Meinung pro libertate ein evident, zweifellos überwiegender Grund zu Gunsten des Gesetzes vorliegt; ist dies der Fall, so hat er moralische Gewißheit, daß das Gesetz promulgirt ist; wenn nicht, dann kann er der Meinung pro libertate folgen. Wo ist hier die unerträgliche Last? Ich selbst habe sie nie erfahren, noch habe ich je während der dreißig Jahre, in denen ich Moraltheologie docirte, einen Theologen eine Klage darüber äußern hören. Gibt es nicht auch bei den Probabilisten Meinungen, die nicht nur an sich, sondern auch comparativ probabel sind? Solche

1) Mit Recht sagt daher der hl. Alphons lib. 1, n. 26: Nos vero dicimus aliquando possidere legem, aliquando libertatem. Cf. n. 27.

Meinungen fordern aber Erwägung der Gründe für und wider, wie Dr. H. (S. 107 f.) selbst zugibt. Die Beichtväter also, mit denen der Verf. geredet (S. 302), hätten einfach sagen können: „Wenn ich für eine Entscheidung zu Gunsten des Pönitenten einen guten Grund finde und keinen evident überwiegenden Grund dagegen, dann entscheide ich nach demselben." — Der Aequiprobabilismus, streng durchgeführt, ist also praktisch ebenso haltbar, wie er wissenschaftlich haltbar ist.

(Schluß folgt.)

XXXI.

Die Drangsale norddeutscher Frauenklöster in der Reformationszeit.

(Schluß.)

II.

Kloster Medingen.

Dieses im 13. Jahrhunderte ins Leben getretene Cistercienserinnenkloster bietet um dessentwillen besonderes Interesse, weil wir die Einzelheiten seiner Kämpfe um die katholische Lehre genau verfolgen können und weil in Folge der nach dem langen Kampfe eingetretenen Ermattung es dem weltlichen Regimente gelungen war, den Convent nach und nach in „evangelische" Bahnen zu lenken: er bestand noch, freilich ein Zwitterding, bis ins 18. Jahrhundert und hatte bis dahin einen eigenen lutherischen Prediger.

Einer dieser Prediger, Joh. Ludolph Lyßmann, veröffentlichte eine ausführliche Monographie unter dem Titel: Historische Nachricht von dem Ursprunge . . . des im Lüneburgischen Herzogthum gelegenen Klosters Meding[1]), Halle 1772, welche über die uns interessirenden Vorgänge in seiner Weise also berichtet S. 139 ff.:

„Aebtissin Frau Margareta von Stöterogg 1524. Sie bezeigte gleich anfangs mit ihrer Aufführung, daß sie eben wie

---

1) An der Ilmenau, südöstlich von Lüneburg; nicht weit von Medingen die Benedictinerinenklöster Ebstorf und Lüne mit gleichem Schicksale.

ihre Vorgängerin noch eine eifrige Anhängerin des Papstthums sei. Denn da um diese Zeit die reine evangelische Lehre, durch Gottes Gnade, hie und da in unserem Lüneburgischen Lande emporzukommen anfing, wandte sie hiergegen alle ersinnliche Mühe an, derselben in ihrem anvertrauten Kloster den Eintritt zu verwehren; in welchem Vorhaben sie denn auch von dem Hrn. Probst von Marenholt und dessen Vicariis et Capellanis nach allem Vermögen unterstützt wurde. Weil aber der gottselige Herzog Ernestus Pius sich einmal entschlossen hatte, das Kloster zur evangelischen Religion zu bringen, auch damit bereits zu der Fr. Abbatissin Elvern Zeiten einigen Anfang gemacht, so fuhr er in Gottes Namen damit fort und suchte anfänglich durch allerlei gütige und gelinde Mittel seine heilsame Intention zu erreichen. Allein wie dieses nicht zureichen wollte und er zugleich merkte, daß der hiesige Probst von Marenholt mit seinen Capellanis dieses Werks Fortgang am meisten hinderte, ließ er denselben Anno 1529 zu sich nach Zelle berufen, erkundigte sich bei ihm nach dem Zustande des hiesigen Klosters, nahm auch zugleich ein schriftliches Verzeichniß aller Güter von ihm, die er bisher in Administration gehabt, und weil der größte Theil derselben zur Unterhaltung der Probstei war angewandt worden, wurde auf einmal alles miteinander von der Landesherrschaft eingezogen, und zugleich dem Probste nebst seinen Vicariis et Capellanis, außer zweien, welche man noch vors erste dem Kloster ließ, sämmtlich ihr Abschied gegeben. Noch in demselben Jahre kam Herzog Ernestus in hoher Person dahin; es meinte die Fr. Abbatissin, ihn durch allerlei demüthige Vorstellungen und Bitten auf gnädigere Gedanken zu bringen; allein der Herzog blieb einmal wie das andere bei der gefaßten Resolution und setzte, ehe es sich jemand vermuthete, einen aus seinem bei sich habenden Comitat, Hrn. Thomam von Göhrden, den 11ten Juli des 1529sten Jahres, hieselbst zum Hauptmann ein, gab ihm auch zugleich die von allen Geistlichen verlassene Probstei zur Wohnung, wodurch denn unserm Kloster alle Hoffnung, jemals wieder einen Probst zu bekommen, völlig benommen wurde. Zu gleicher Zeit wurde auch ein lutherischer Prediger von dem Herzog hieher gesetzt, mit ausdrücklichem Befehl, daß alle zum Kloster gehörige Personen wöchentlich zweimal sich auf dem Jungfrauen-Chor versammeln und dessen Predigten und Katechismus-Uebungen anhören

sollten. Endlich schaffte auch der Herzog aus dem Kloster vier Mägde und sechs Knechte ab, die er für überflüssig achtete, und reiste darauf wieder zurück nach Zelle, da er unterdessen die fernere Sorge für die Reformation dem hiesigen Hauptmanne und Prediger ernstlich anbefahl. Nun hatten sich zwar die Conventualinen während der Anwesenheit des Herzogs ziemlich gelassen aufgeführet; allein wie er nun kaum den Rücken gewandt hatte, fingen sie an, sich der fürstlichen Ordnung öffentlich zu widersetzen, und absonderlich dem lutherischen Prediger allen ersinnlichen Tort zu thun, welche Feindschaft wohl hauptsächlich daher kam, daß der gute Mann beim Anfange der Reformation das Klosterleben, worinnen er seine vorige Zeit im Papstthume zugebracht, verlassen und sich an eine Person von gleichen Umständen verheirathet hatte. Daran ärgerten sich die Conventualinen unseres Klosters derart, daß sie einen recht bittern Haß auf ihn warfen, und ihm nicht allein zum öftern mit schimpflichen Worten begegneten, sondern auch manchesmal, wenn er Gottesdienst halten wollte, Kirche und Chor vor ihm zuschlossen. Allein demungeachtet arbeitete der fromme Mann treulich und ließ sich durch alle Feindschaft, so er zum Lohne bekam, in seinem aufgetragenen Amte nicht kleinmüthig machen. Unterdessen wirkte der Hauptmann bei dem Herzog einen Befehl aus, kraft dessen denen Conventualinen nochmals ernstlich anbefohlen ward, den hierher gesetzten Prediger zu hören; mithin wurde ihnen wöchentlich nicht mehr als eine Messe von den katholischen Capellanis zu hören verstattet, die mehrsten Feste und Gedächtnißtage der Heiligen zu begehen verboten, auch sonst verschiedene hergebrachte Mißbräuche und abergläubige Ceremonien abzuschaffen befohlen. Dieses fruchtete so viel, daß sie doch endlich sich zu den Predigten des evangelischen Lehrers fleißig einfinden und dieselben zum wenigsten äußerlich anhören mußten, obgleich das Herz wohl manchesmal weit davon entfernt war. Dieses aber geschah aus keiner andern Ursache, als nur, daß sie denen in gedachtem Befehle ihnen aufgegebenen Punkten nicht ganz und gar zuwiderleben, sondern doch zum wenigsten etwas davon beobachten wollten. Sie versprachen zwar auch, bei ihren Horis (Chorgebet) ein und andere abergläubige Collecten und Gebete zu den Heiligen wegzulassen, allein in der That geschah dies nicht eher, als bis ihnen auf herrschaftlichen Befehl ihre Kirchen- und Chorbücher weggenommen

wurden, da sie doch gleichwohl wieder etliche alte aus allen Winkeln hervorsuchten und, so viel sie konnten, in ihren alten Gewohnheiten fortfuhren. Die beiden papistischen Capellane waren unterdessen nicht weniger geschäftig, ihre alten Kirchengebräuche zu unterhalten: denn bald stellten sie öffentliche Prozessionen an, bald hatten sie andere dergleichen Dinge vor, ja Ao. 1530 auf Lichtmessen kamen sie einst mit einer ganzen Parthie Lichter in die Kirche und wollten dieselbe, wie wohl vor Zeiten geschehen, solenniter einweihen. Als sie aber für diesmal durch den lutherischen Prediger verhindert wurden, kamen sie in der folgenden Osterwoche nochmals wieder damit aufgezogen, welches denn den fürstlichen Hauptmann dahin bewog, daß er ihnen endlich überhaupt alle Haltung des öffentlichen Gottesdienstes verbot, auch sie einst mit Gewalt aus der Kirche treiben ließ. Wie sie nun also nicht mehr in die Kirche kommen und daselbst ihren Gottesdienst öffentlich halten durften, nahmen die Conventualinen sie beide zu sich ins Kloster, räumten ihnen eine Wohnung auf dem Klosterspeicher ein und versorgten sie darauf mit Essen und Trinken. Während der Zeit sie daselbst wohnten, stellten die Jungfrauen ihre Zusammenkünfte auf dem Kornboden an, hörten daselbst ihre Predigten und Messen und ließen sich durch ein dazu verfertigtes Gitter absolviren. Alles dieses mußte sowohl der Hauptmann, als der lutherische Prediger eine Zeitlang geduldig ansehen, weil Herzog Ernestus eben damals mit wichtigeren Religionsgeschäften überhäuft war und in dem gedachten 1530sten Jahre persönlich nach Augsburg reiste, um die lutherische Confession dem Kaiser daselbst auf dem Reichstage mit übergeben zu helfen. Diese Umstände verursachten soviel, daß die Reformation in unserem Kloster etliche Jahre hindurch nicht mit genugsamem Nachdruck konnte fortgesetzt werden. Allein wie hochgedachter Herzog endlich, nach dieser hochwichtigen Verrichtung, glücklich wieder zu Hause kam, so fing er das hieselbst ziemlich wieder verfallene Reformationswerk von neuem an mit vorigem Eifer zu treiben. Denn sobald er Nachricht von der beständigen Renitenz der hiesigen Conventualinen und dem bisher noch immer heimlich getriebenen Gottesdienste bekam, so rescribirte er deßwegen in sehr nachdrücklichen Terminis an die Fr. Abbatissin von Stöteroggen und den gesammten Convent; ließ auch nicht lange nachher an den hiesigen Hauptmann von Göhrden Befehl ergehen,

wie er sich auf allen Fall fernerer Widersetzlichkeit gegen das Kloster bezeigen sollte." Darauf folgt bei Lyßmann das Schreiben des Herzogs an den Hauptmann.

Der herzogliche Befehl wurde den Nonnen mitgetheilt mit dem Bemerken, sie sollten den lutherischen Prediger auf ihren Chor kommen oder doch wenigstens eine neue Kanzel bauen lassen so hoch, daß er von da den ganzen Jungfrauenchor übersehen und achthaben könne, ob niemand abwesend sei. Doch hielt die Frau Abtissin dies für schimpflich u. s. w. Endlich kehrte der Hauptmann die rauhe Seite hervor: er ließ nämlich den Klöppel aus der Glocke nehmen und die Stricke abschneiden, Thor und Pforten des Klosterhofes zerschlagen und auf dem Jungfrauenchor ein großes Loch in die Mauer brechen, so daß es die Nonnen dort vor Zug und Wind nicht mehr aushalten konnten.

Doch zuletzt verleidete dem Hauptmann der Aufenthalt dermaßen, daß er um seine Demission einkam. An seine Stelle kam Cord Küsel, der sich „Propst" nannte und die Wohnung des Kaplans statt der Propstei bezog. Er kam alsbald in den Convent, um mit guten Worten die Jungfrauen zur Annahme der Augsburgischen Confession zu bewegen, doch vergebens. Darüber ward er so erbittert, daß er einen ziemlichen Theil der Mauer um das Kloster niederreißen ließ. Als der Herzog dies hörte, machte er sich mit seinem Hofprediger und Generalsuperintendenten Dr. Urbano Rhegio 1536 selbst dahin und ließ diesen „großen Theologen" täglich auf dem Chor in Gegenwart des ganzen Convents predigen und katechisiren. Das ging lange Zeit so fort, bis der Herzog das Vergebliche seines Bemühens einsah. Dann schaffte er die beiden Kapläne ab 1539, ließ eine Kapelle mit sieben Altären neben der Kirche abbrechen, alle Glocken bis auf eine vom Thurme nehmen und wegführen und im Jahre 1540 das Gasthaus nebst dem dritten Theil des Klosters (mit Kapitel- und Schlafhaus) nebst 30 Zellen und 6 Amtstuben niederreißen u. s. w.

Im folgenden Jahre wurde der Glockenthurm niedergelegt, deßgleichen der Thurm bei der Propstei und diese zum Theil, bald hernach die Kaplanei, Pferdestall und Pforthaus. Was man fortschleppen konnte, wurde nach Zelle gebracht, um dort einen Wittwensitz der Herzogin herzustellen. 1542 zog der Herzog alle Güter und Renten ein, schnitt den Nonnen allen Verkehr mit den Dorf-

bewohnern ab und verbot allen Besuch. Die Aebtissin rettete das Archiv und alle Pretiosen zeitig nach Hildesheim, wohin ihr nicht wenige von den Nonnen folgten und zu den Ihrigen zurückkehrten. Der Herzog vermochte nicht, seiner Citation der Aebtissin Erfolg zu geben; die Aebtissin blieb in Hildesheim.

Endlich verwandte sich der Bischof von Verden bei dem Kaiser für das gefährdete Kloster und erwirkte einen kaiserlichen Schutzbrief, der jedoch in jenen Tagen nicht viel besagte. Die Aebtissin kehrte mit den geflüchteten Sachen auf Anrathen des Bischofs zurück, mit ihr ein Theil der Nonnen, die meisten blieben aus. Für die Zurückgekehrten begannen neue Quälereien, diesmal mit Erfolg. Der Mangel des kaiserlichen und bischöflichen Schutzes, dazu das Drängen der Anverwandten und Zuschriften derselben brachten die Nonnen endlich in's Wanken. Der Bruder der Aebtissin, Nicolaus von Stöterogg, wirkte ganz besonders auf seine Schwester ein.

Um kurz zu sein, Lyßmann theilt S. 155 mit, daß endlich 1554 im Monat Julio die Frau Abbatissin nebst dem größeren Theile des Convents [wie viele deren waren, sagt er nicht] zum allerersten Male unter beiderlei Gestalt communicirte und sich damit öffentlich zur lutherischen Religion bekannte, nachdem an diesem Werke von 1529—1554, 25 Jahre lang, vergeblich gearbeitet worden.

Gleichwohl stimmten nicht alle Nonnen bei, da sie „im Herzen gut papistisch" waren und erstlich den Ausspruch des demnächstigen Reichstages abwarten wollten. Indeß ließ die Frau Abbatissin, von ihrem eigenen Bruder belehrt, deutsche Bibeln ins Kloster kommen und ermahnte ihre Untergebenen, darin zu forschen. Sie erreichte ihr Ziel, indem die „reine evangelische Lehre" von allen und jeden angenommen ward. Die Aebtissin starb und erhielt einen Grabstein mit der Inschrift: Anno Domini 1567 in die Remigii obiit in vera invocatione filii Dei reverenda abbatissa Marg. Stöterogge, cujus anima etc.

Kaufungen-Gehrden.

Zu (Ober-) Kaufungen, südöstlich von Kassel, hatte die heilige Kunigunde, Heinrichs II. Gemahlin, ein Benedictinerinenkloster gestiftet (1015). Nach Heinrichs Tod nahm sie selbst in diesem Kloster

den Schleier (13. Juli 1025) und lebte hier bis zu ihrem Tode (3. März 1040) als Nonne.

Die rauhe Hand Philipps, Landgrafen von Hessen, legte sich auch auf dieses Kloster 1527. Während er mit dem Beseitigen der übrigen Nonnenklöster in seinem Gebiete leichtes Spiel hatte, indem sich die Nonnen mit einer Geldsumme abfinden ließen und in den weltlichen Stand zurücktraten, bereiteten ihm die Kaufunger Nonnen nicht geringe Mühe.

Die letzten Schicksale von Kaufungen würden dunkel sein, wenn nicht der Paderborner Annalist Strunk die Vorfälle von Kloster Gehrden, Bisthums Paderborn, mitgetheilt hätte, wohin die „in Folge der tyrannischen Austreibung flüchtig gegangenen Nonnen des zerstörten Salvatorklosters in Coffungen"[1]) ihre Zuflucht genommen hatten. Die Aebtissin Alfradis von Borch behauptete sich bei Beginn der Reformation in ihrer Stellung und verließ mit ihren getreuen Nonnen das unterdessen der hessischen Ritterschaft[2]) zugesprochene Kloster und zog nach Gerden, wo sie im dritten Jahre ihres Exils starb. Nach der sofortigen Wahl der Helena als Aebtissin von Kaufungen klagte der Convent beim Reichskammergericht, welches damals im Begriffe stand, gegen einige protestantische Fürsten die Acht zu erkennen. Aber Landgraf Philipp bestritt dem Kammergericht als papistisch und parteiisch alle Berechtigung zu diesem Vorgehen. Er setzte auch das Domcapitel von Paderborn in einigen Schrecken durch das Verlangen, es möge die Kaufunger und die Gerdener Nonnen insgesammt strafen und zur Unterschrift einer Urkunde anhalten, wonach die Nonnen von ihren Anschlägen bezüglich Wiedererrichtung ihres Klosters in Kaufungen abstehen wollten. Wo nicht, so wolle er warnend hiermit anzeigen, daß die evangelischen Verwandten und er derartige Beschwerung bei Niemand als bei ihnen (dem Kapitel), ihrem Land und Leuten, deren Hab und Gut, suchen würde. Die erschrockenen Domherren ver-

1) Conventus desolati monasterii s. Salv. in Coff. propter tyrannicam expulsionem, proh dolor, exules et jam in Gerden dioec. Paderb. residentes. Annal. Paderb. III, 229.

2) Zum Zwecke der Ausstattung solcher Töchter vom Adel, welche standesgemäß geboren, arm und protestantisch waren, sich standesgemäß verheiratheten und deren Väter in Hessen wohnten. Die oberste Verwaltung wurde sechs Rittern übertragen. Heppe, K.-Gesch. beider Hessen I, 208.

sprachen alsbaldige Einberufung der Stände behufs Berathung der Sache; von der Aebtissin wäre ihnen nichts bekannt, noch weniger hätten sie dieselbe aufgehetzt; übrigens wollten sie der Aebtissin, wenn sie in Gerden wäre, anrathen, abzustehen. Dieselbe war inzwischen weggezogen. Dies meldeten die Landstände dem Landgrafen (4. Juni) und versprachen, die Aebtissin nicht eher aufzunehmen, bis sie Brief und Siegel gäbe, der Forderung des Landgrafen zu willfahren; übrigens habe das Kloster Gerden ihr die Aufnahme nicht verweigern können, denn seiner Zeit habe Landgraf Wilhelm die Nonnen aus Gerden, als dem Mutterkloster, nach Kaufungen berufen. Der Landgraf endigte den Briefwechsel mit dem Vorwurf, „warum sie denn die vermeinte Aebtissin Helena hätten entwischen lassen?"

Helena kam heimlich nach Gerden zurück; hier starb sie. Das Todtenbuch verzeichnete, ohne Angabe des Sterbejahres, ihren Tod als einer Nonne ihrer Congregation und erwählten Domina von Kaufungen.

Noch 1541 erließ der römische König Ferdinand ein Ausschreiben wegen der Türkensteuer an die Aebtissin von Kaufungen; 1543 ließ Philipp durch seine Räthe in Nürnberg antworten, das Kloster sei seinem Fürstenthum einverleibt und die Türkensteuer von ihm geleistet. 1548 schätzte der Kaiser in einem neuen Ausschreiben an die Aebtissin das Kloster zu 10 Mann zu Fuß und 1 zu Roß ein[1]).

Wir wenden uns den nördlicher gelegenen Städten Hamburg und Stralsund zu. Auch hier finden wir Zeugnisse heldenmüthigen Ausharrens.

Hamburg.

Graf Adolf IV. von Holstein und Schauenburg, fromm und freigebig, hatte die Minoritenklöster zu Hamburg und Kiel, auch die reichen Nonnenklöster zu Itzehoe, Uetersen, Mariä-Magdalenä zu Höybeck-Reinbeck angelegt und war 1239 selbst in den Minoritenorden eingetreten. Seine Gemahlin, Tochter des Edlen Hermann von der Lippe, trat gleichfalls in den geistlichen Stand und

1) Rommel, Geschichte von Hessen III, 297. 319. Der Kapitalstock von Kaufungen betrug 1822: 351,206 Thaler.

erhielt den Namen Heilwig. Sie stiftete das vor Hamburgs Mauern gelegene Kloster der Cistercienserinen Harvestehude, um die Mitte des 13. Jahrhunderts. „Das Kloster," sagt Lappenberg[1]), „war eine Lehrerin der Kenntniß und der Geschicklichkeiten für junge Frauenzimmer vieler adlig holsteinischer Geschlechter, noch mehr aber der hamburgischen Familien, aus welchen sich auch die Aebtissinen und Priorinen ergänzten."

Beim Ausbruche der Reformation stand der Convent im besten Rufe, selbst die auf Einführung der Reformation ausgehenden Hamburger konnten den Jungfrauen nichts vorwerfen.

Die Quälereien begannen im Jahre 1526. Man stellte wie anderwärts an die Nonnen das Ansinnen, die Ordenskleider abzulegen. Doch waren diese hierzu nicht zu bewegen, wie solches die Nonnen zu Reinbeck und die blauen Schwestern zu Hamburg gethan hatten. Freudig konnte letzteres der Hamburger Reformator Bugenhagen in einem Briefe vom October 1528 an Luther berichten.

Die Einzelheiten der Vorgänge kennen wir nicht; wir wissen nur durch ein Schreiben des Rathes vom 25. Juni 1528, daß derselbe ihnen einen Prediger senden wolle, den sie anhören sollten, was jedoch ohne Erfolg blieb. Im August 1528 ging man einen Schritt weiter und nahm die Klostergüter in Verwaltung, inventarisirte die Klosterdocumente, sowie die Einkünfte. Was der Rath vornahm, that er mehr auf Andrängen der Bürgerschaft.

Donnerstag vor Pfingsten kam das Gebot, es dürfe in der Stadt nur deutscher Gottesdienst, der Lehre des Evangelii entsprechend, gefeiert werden. Um die papistischen Ceremonien in einem letzten Zufluchtsorte aufzustöbern, ward die Domkirche geschlossen; die Franziskaner traten freiwillig aus, die Dominikaner wurden ausgewiesen. Als allerletzter Zufluchtsort hatte das Kloster Harvestehude gedient. Unter denen, welche am alten Glauben festhielten, befanden sich Domherren, Mönche, selbst Rathsherren und sogar der Bürgermeister Hinrich von Salzburg. Was war nicht alles von diesen Papisten und dem Kloster zu befürchten! Ganz dieselbe Angst wie heutzutage. Da blieb denn nichts anderes übrig, als das Kloster zu zerstören. Rath und Bürgerschaft beschlossen am 10. Januar 1530 seinen Untergang; am 10. Februar 1530

1) Zeitschrift des Vereins für Hamb. Gesch. N. F. I, 514.

zog man hinaus und riß das Gebäude nieder. Eine alte Nachricht über diese Gewaltthat lautet: „Anno 1530 worden de Clöster Reinebeck und Harvestehude geplündert van de Stadt Hamburg, darum dat de Jungfruwen, der Stadt tom trotze, nenen (keinen) prediger des Evangelii liden, sondern ere hüchelei (Heuchelei) triven wolden... Se wolden aber nicht (den Prediger hören), da rückeden die Börger ut unde breken enen das Closter baven den Koppe af (brachen ihnen das Kloster über dem Kopfe ab)[1]."

So war denn das „freie Evangelium" in Hamburg wieder einmal gerettet! Neben der frommen Stätte wurde bald ein Wirthshaus erbaut; was Gott geweiht war seit Jahrhunderten, diente nun dem Bacchus.

Das Hamburger Domkapitel erhob zwar Klage beim Reichskammergericht, welches 1533 die Wiederherstellung anordnete, dieselbe unterblieb jedoch, da die Stadt bald nachher an den schmalkaldischen Bund sich anschloß[2]).

Stralsund.

In dieser Stadt besaß der Orden St. Brigittens ein Kloster. Im benachbarten Ribenitz war ein Kloster der hl. Clara, welches den Lesemeister Lambrecht Schlappert, gebürtig aus Stralsund, zum Beichtvater hatte. Schlappert schrieb eine deutsche Chronik, in welcher er die Ereignisse seiner Zeit und seiner Heimath in treuherziger Weise aufzeichnete. Die den Untergang des genannten Brigittenklosters betreffenden Stellen lauten, wie folgt[3]).

„Pfingstabend 1525 (3. Juni) wurden ‚die geistlichen und ehrlichen Jungfrauen sunte Brigittenordens' zu Stralsund ausgeleitet von ihrem Kloster in die Stadt in sunte Katherinenkerken und in das Kloster, darinne zuvor waren Brüder des Predigerordens, die alle das Kloster verlassen mußten. Was sie mehr mit den armen Jungfrauen willens waren anzurichten, kann ich nicht schreiben zu dieser Zeit. Ganz bedroflich (betrübt) war diese Einführung der Jungfrauen in die Stadt. Viele spöttische, hohnliche und schändliche Worte mußten sie hören von den bösen gottver

1) Staphorst, Hamb. Kirchengesch. V, 126.
2) Böttcher, Germania sacra. Leipzig 1874. S. 819.
3) Jahrbb. des Vereins für mecklenb. Geschichte III, 119. 120.

gessenen Martinern (Lutheranern), die weder Gott fürchteten, noch vor den Menschen sich schämten. In der Prozession viele von den Jungfrauen und etliche Alte aus dem Volke konnten sich nicht enthalten zu weinen, und etliche fielen in Ohnmacht, die man mußte im Wagen fahren in das Kloster, da sie nicht dorthin gehen konnten."

Mit der Ueberführung aus ihrem Eigenthum in ein leer gemachtes Kloster war der Untergang des Klosters besiegelt; man duldete die Ausgetriebenen und verköstigte sie als Pfründnerinen auf Lebenszeit. Der Herausgeber obiger Chronik, Advokat Fabricius in Stralsund, kann nicht umhin zu bekennen: „Uebrigens dürfen wir auch wohl gar nicht zweifeln, daß die Martinianisten sich häufig großem Uebermuthe hingaben, und daß die Verbreitung und Einführung der neuen Lehre oft genug zum Deckmantel gemeiner Verbrechen gemißbraucht ward[1])."

Das St. Magdalenenkloster zu Riga in Livland.

Dieses Benedictinerinenkloster ertrug viele Bedrängnisse vierzig Jahre lang, um dessentwillen es unsere dankbare Anerkennung verdient. Die Bürger der Stadt Riga leisteten dem Eindringen der Reformation wenig Widerstand. Als der letzte katholische Erzbischof Thomas mit Tod abgegangen und an seiner statt Wilhelm, Markgraf von Brandenburg, gekommen war, vollzog sich alsbald die definitive Einführung des lutherischen Wesens. Der Rath der Stadt bemächtigte sich der Klöster und überwies sie weltlichen Zwecken; nur an das Kloster der hl. Magdalena wagte er sich nicht, weil es dem Adel gehörig und mit den leiblichen Töchtern desselben besetzt war, deren etliche neben den Klosterfrauen in ihrer Jugend hineingethan worden waren, um darin unterrichtet zu werden. Die damalige Aebtissin, Namens Aliburangel, verstand alle listigen Angriffe auf ihr Kloster zurückzuweisen und die Klosterfrauen zusammenzuhalten. Nach ihrem Tode trat jedoch ein Wechsel ein.

Ihre Nachfolgerin Elisabetha Dönhoph nämlich wurde im Glauben und in der Treue zu ihren Gelübden wankend, und das

1) Jahrbb. a. a. O. S. 101.

wirkte auch auf die Untergebenen. Sie ließ die Klosterzucht verfallen, verhandelte mit den Abtrünnigen in der Stadt, die Nonnen warfen den Habit ab und schritten zur Ehe. Eines Tages kamen zwei Prädicanten mit etlichen vom Adel und vornehmen Matronen der Bürgerschaft ins Kloster; diese redeten den Nonnen zu, übergaben ihnen prächtige Kleider und es gelang, sieben von ihnen in einer Stunde zu entführen. Nach und nach verließen alle bis auf wenige das Kloster. Drei unter ihnen verdienen besonderes Lob, denn sie harrten aus, bis der Polenkönig Stephan Bathori Livland wiedergewonnen und, in Riga einziehend, das Kloster betrat und die Nonnen begrüßte. Die eine, Annatopel, zählte damals 30 Jahre, die beiden anderen, Anna Nötken und Ottilia, jede 100 Jahre; ihnen hatte sich eine einzige Novizin, Anna Wätlers, welche die heilige Weihe noch nicht empfangen hatte, beigesellt.

Was diese treuen Dienerinen Gottes in den vierzig Jahren ihres Gefängnisses geduldet und ausgestanden, wissen wir genau aus den Berichten der Anna Nötken, welche ihre Erlebnisse den Jesuiten erzählte, als diese mit dem Siege Bathori's in Riga eingezogen und ein Colleg nahe bei dem Kloster errichtet hatten. Hören wir zuerst, was außerhalb, aber in der Nähe des Klosters vor sich ging.

Gleich anfangs mit dem Einzuge der Prädicanten wurden alle Leute zusammenberufen in die dem Kloster gegenüber gelegene St. Jacobikirche. Die Nonnen konnten von ihrem Refectore aus alle Vorgänge in St. Jacobi beobachten. Sie sahen nun, wie die Prädicanten das Volk am Taufsteine von neuem tauften, Männer und Weiber. Doch stellte man dieses Wiedertaufen später ein. Bald darnach wurden alle Bilder Christi und der Heiligen aus der Kirche zusammengeschleppt und hinter St. Peter in einen unsauberen, finsteren Ort geworfen und später vor der Stadt zu Asche verbrannt; sonderlich kehrte sich die Wuth der Bilderstürmer gegen die mancherlei schönen Marienbilder.

An der St. Peterskirche war noch das bisher vergessene Bild des Apostelfürsten Petrus erblickt worden; als die Prädicanten es gewahr wurden, huben sie an zu schreien: ein Abgott, ein Abgott! Man legte dem Bilde ein Seil um, um es herabzuzerren, doch das Seil zerriß, fiel schnell herunter und traf einen Jüngling tödtlich.

Im Kloster selbst ereignete sich Folgendes. Die Aebtissin Dönhoph zeigte bald ihre wahre innere Gesinnung nach außen. Sie befahl, den Kreuzaltar vor dem Chore abzureißen; den Jungfrauen trug sie ferner auf, vor dem Allerheiligsten kein Licht mehr anzuzünden. Die Nonnen fürchteten sich, unfolgsam zu sein, halfen sich aber, indem sie die heilige Hostie heimlich nahmen und in ein Gewölblein trugen, dasselbe mit Teppichen verhängten und ein immerbrennendes Licht davor anzündeten.

Einst in der Nacht fing die Aebtissin an, jämmerlich zu heulen, worauf die Nonnen herzuliefen und nach der Ursache ihres Geschreies fragten. Sie antwortete: Sehet, gleich jetzo sind schwarze Teufel in schrecklicher Gestalt bei mir erschienen, welche ein Grab gegraben an dem Orte, wo ich den Kreuzaltar habe umreißen und zerstören lassen, in welch Grab sie mich lebendig begraben wollten. Nach diesen Worten wandte sie sich an die Anna Nötken: Meine Anna, zünde mir das Licht wieder an und setze es vor das hh. Sacrament! Anna entgegnete: Gott Lob und Dank! Als die Aebtissin zur Ruhe gekommen war, trugen die Nonnen das Allerheiligste in die Kirche zurück, legten es ins Ciborium und zündeten das Licht davor an und beteten allda sämmtlich und beharrlich ihren Gott und Herrn an.

Im Kloster waren von den zwölf Priestern, welche den Gottesdienst an den zwölf Altären besorgten, elf abgefallen; der letzte, welcher standhaft beharrte, reichte den Nonnen die hl. Communion. Nach seinem Tode war in ganz Livland nicht ein einziger Priester mehr, ausgenommen daß im Curland, nahe der preußischen Grenze, in einem baufälligen Kloster, Hasempot genannt, so vierzig deutsche Meilen von Riga lag, ein alter Mönch noch übrig gefunden wurde. Wenn nun die Nonnen zu gewisser Zeit communiciren wollten, schickten sie die Mitschwester Ottilia an den Mönch zu Hasempot mit versiegelten Briefen, worin jede besonders ihre Sünden aufdeckte und er ihnen die Absolution schriftlich sammt so vielen consecrirten Hostien, als ihre Zahl benöthigte und etliche mehr, die sie im Ciborio aufbehalten möchten, durch die Ottilia zurückschickte. Die Weise zu communiciren war diese: sie ließen die Hostien behutsam aus dem Ciborium auf ein Corporale fallen, eine nach der anderen kniete davor nieder und niedergebeugten Hauptes berührte sie die heilige Hostie mit der Zunge, zog solche an sich in den

Mund, wonach sie alle mit Freuden Gott Lob und Dank sagten und seinem Schutze sich empfahlen. Auf diese ihre Communion bereiteten sie sich drei Tage vor, indem sie von Fleisch-, Eier- und Milchspeisen sich enthielten.

Nach dem Absterben dieses Mönches mußten die Nonnen der hl. Sacramente entbehren, ließen aber von ihrem Gebete nicht ab. Die Prädicanten versuchten immer wieder, sie irre zu machen, und setzten durch, daß das Salvesingen und Tagzeitgebet eingestellt wurde, worauf die Jungfrauen es jede still für sich betete, und als die Prädicanten auch noch die lutherische Predigt durchsetzten, welcher die Nonnen beiwohnen mußten, so erschienen sie zwar, beteten aber unter der Predigt aus ihren Betbüchlein, als ob keine Predigt wäre. Aus Vorsicht ließ Anna Nötken (nachdem die Aebtissin gestorben) sämmtliches Kirchengeräthe — worunter allein zwölf Kelche — an einem sicheren Orte vergraben, versteckte auch das Weihwasser und das hl. Oel.

Nun kam eine neue Heimsuchung. Der Krieg verheerte ihre Güter und Felder auf dem flachen Lande, so daß die Klosterfrauen in große Armuth und Noth geriethen und es ihnen zuweilen an Brod mangelte. Die lutherischen Rathsherren von Riga glaubten nun die Zeit gekommen, wo sie die Nonnen aus dem Kloster locken und Herren der Besitzungen desselben werden könnten. Der Rath ließ ihnen sagen, daß er väterlich für alles sorgen wolle, für Nahrung, Kleidung u. s. w., es solle ihnen nichts abgehen, unter der Bedingung, daß das Kloster den päpstlichen Aberglauben ablege und zu ihrer Gemein übertrete. Doch weder Bitten noch Drohungen konnten die Standhaftigkeit der Nonnen erschüttern.

Endlich schlug die erlösende Stunde. König Bathori nahte siegreich und zog 1581 in die Stadt ein; er besuchte auch die Nonnen in St. Magdalena, wo er die Einzelheiten ihrer Schicksale vernahm. Der König äußerte sich, daß er nie im Leben solchen Trost gefunden, als bei diesem Besuche.

Die Nonnen weilten nun ziemlich unbehelligt bis zu ihrem Lebensende im Kloster. Anna Nötken verschied am 8. Januar 1591[1]).

1) Conrad Vetter, Historische Erzählung von dem Jungkfrawkloster S. Benedictsordens zu Rigen . . . Aus dem oberschickten lat. handschrifftlichen Exemplar verdeutscht. Ingolstadt 1614. Im Anhang S. 36: Schutz-

Wir wissen aus der ältesten christlichen Zeit, daß die ersten Christen besonderen Muth für den Todesgang aus der Lesung der Martyreracten schöpften; die damaligen Christenverfolger wußten dies, weßhalb ihre Häscher, und leider mit Erfolg, nach dergleichen Schriften fahndeten.

Schaffen wir für die Unserigen ein ähnliches Mittel der Ermuthigung! Würde ein deutscher Ordensmann sich die Muße nehmen, die Drangsale sowohl der nord- als süddeutschen Frauenklöster zur Zeit der Reformation in einem Gesammtbilde darzustellen, so könnten wir zur Erbauung des Volkes und der Ordensleute ein werthvolles Buch erhalten, das ganz geeignet wäre, allen um ihrer Religion wegen Verfolgten Muth und Vertrauen einzuflößen.

F. Falk.

XXXII.

Literatur.

Katholische Dogmatik in sechs Büchern von Dr. Hermann Schell, Professor an der Universität Würzburg. I. Band: Von den Quellen der christlichen Offenbarung. — Von Gottes Dasein und Wesen. 447 S. ℳ 3, geb. ℳ 4. II. Band: Die Theologie des dreieinigen Gottes. — Die Kosmologie der Offenbarung. 364 S. ℳ 2.60, geb. ℳ 3.60. — III. Band, 1. Theil: Menschwerdung und Erlösung. — Heiligung und Vollendung. 464 S. ℳ 3.20, geb. 4.20. III. Band, 2. Theil: Die Theologie der sieben Sacramente. — Die Vollendung des Heiles. 534 S. ℳ 3.60, geb. 4.60. Jeder Band ist einzeln käuflich.

Nach unserem Urtheile ist diese Dogmatik weder ein Lehrbuch noch ein Handbuch im gewöhnlichen Sinne des Wortes; sie ist vielmehr ein Geistesproduct von ganz eigenartiger Anlage und von hochwissenschaftlichem Charakter. Die Originalität in Anlage und Ausführung kommt selbst dort theilweise zur Geltung, wo sonst der Weg am bestimmtesten vorgezeichnet erscheint, wie in der Sacramentenlehre. Auch die Darstellung ist für eigentliche Fachmänner

---

schrifft und Rettung Bilibaldi Pirckheimers . . . im Namen der Klosterfrauen bey St. Clara zu Nürnberg. Aus dem Lateinischen Truck, so 1610 ausgangen, verteutschet durch C. Vetter s. J.

berechnet, indem man dem Gedanken häufig nur mit Anstrengung zu folgen vermag. Nicht selten wird es einem erst beim Abschlusse einer längeren Abhandlung klar, was der Verf. über den gegenständlichen Lehrpunkt denkt.

Der hl. Schrift, als der vornehmsten Offenbarungsquelle, wird in unserem Werke weit größere Aufmerksamkeit zugewendet, als es in dogmatischen Lehr- und Handbüchern zu geschehen pflegt. Wir begegnen dem hochlöblichen Bestreben, der Reihe nach alles herbeizuziehen, was für die einzelnen Lehrpunkte aus der Bibel herbeigezogen werden kann, um es zu einem harmonischen Ganzen zu verarbeiten. Als Stichproben mögen die Lehrpunkte von dem Reinigungsorte, von der Auferstehung und vom Endgerichte dienen. Wie man sieht, hat der Verf. die ganze Bibel selbstständig und ernstlich durchgearbeitet. — Hinsichtlich der Erblehre oder der Patristik zeigt sich ein ähnliches Eingehen auf die Quellen nur dort, wo es aus besonderen Gründen wünschenswerth erschien. Wir verweisen unter anderem auf die Fragen nach der Form einzelner Sacramente und namentlich auf die bekannte Frage über die Epiklese. — Die speculative Verarbeitung des vorliegenden Stoffes sucht sich in der Regel eigene Wege zu bahnen. Sie fördert mitunter sehr beachtenswerthe Resultate zu Tage. Um die Eigenart dieser Speculation gehörig zu kennzeichnen, lassen wir eine Probe folgen. Daß Gott, abgesehen von dem übernatürlichen Lichte der Glorie, für jedes Geschöpf unsichtbar bleiben muß, wird also dargethan: „Gott ist kein Naturwesen, das ohne sein Zuthun besteht und daher auch unwillkürlich sein Wesen und Dasein durch gewisse Eigenschaften, d. h. dauernde Wirksamkeiten nach außen offenbaren muß. Auch der Wille des Menschen hat es nicht in seiner Macht, die Erkennbarkeit seines Daseins und Wesens zurückzuhalten, weil er eben ohne sein Zuthun besteht und in dieser bestimmten Naturbeschaffenheit besteht . . . Der Geist, der alles, was er ist, durch seine eigene Denk- und Willensthat ist, übt keine naturnothwendige Wirksamkeit nach außen aus, wie Licht und Feuer . . . Das selbstbestimmte Wesen ist auch nur vermöge seiner eigenen Selbstbestimmung und Selbstoffenbarung erkennbar“ (III, 908). Ein ebenso beachtenswerthes Beispiel dieser Art bieten die Ausführungen über die vollkommene Liebe Gottes (III, 590).

Maßgebend für den Charakter der Speculation, ja maßgebend

für die ganze Bearbeitung dieser Dogmatik war das apologetische Interesse, das den Protestantismus und die moderne Philosophie sammt dem modernen Unglauben gleichmäßig im Auge behält. Aus diesem Grunde strebt unser Buch einerseits überall eine möglichst geistig abgeklärte Auffassung der Offenbarungslehre an und kümmert sich andererseits entweder einzig oder doch vorherrschend nur um jene Lehrpunkte, die im strengen Sinne zum katholischen Glaubensinhalte gehören. Was irgendwie den Anschein bietet, Ergebniß der Schulspeculation oder Ergebniß der bisherigen theologischen Lehrentwickelung zu sein, das wird theils wenig beachtet, theils ziemlich offen bekämpft, bezw. im Sinne einer selbstständig gebildeten Auffassung richtig gestellt. Infolge dessen begegneten uns mehrere, ja wir können sagen, recht viele Punkte, mit denen wir uns nicht vollkommen einverstanden erklären können. Diese Punkte im Einzelnen zu bezeichnen, würde uns zu weit führen; besonders weil, um nicht mißverstanden zu werden, meistens eine sorgfältige Erörterung erfordert wäre. Wir begnügen uns mit einigen, zum Theil mehr allgemeinen Bemerkungen.

Vor allem wird, wie uns scheinen will, an so manchen Stellen das Ansehen der katholischen Schulen und der Werth der ganzen bisherigen Lehrentwickelung zu wenig geschätzt. So in der Frage über das Höllenfeuer. Die Lehre vom Dasein eines realen oder materiellen Höllenfeuers scheint doch wohl zu den Lehren zu gehören, auf die der Wink Pius' IX. in seinem Schreiben an den Erzbischof von München Anwendung findet (vgl. Denzinger, Enchiridion symbolorum n. 1537). Darin bestärkt uns namentlich eine neueste Entscheidung der heiligen Pönitenziaria, die diesen Gegenstand betrifft (vgl. Egger, Enchiridion dogm. special. ed. 3, p. 929). Uebrigens ist es erklärlich, wenn der Verf. nicht immer zu denselben Resultaten kommt wie die katholische Schule der Vorzeit. Letztere hielt sich überall an den Grundsatz: Credo, ut intelligam; die Untersuchungen unseres Buches fußen mitunter eher auf dem Grundsatze: Intelligam, ut possim credere. Die Einwendungen, womit der Verf. den Schriftbeweis für die Existenz eines realen Höllenfeuers zu entkräften sucht, finden wir nicht ausschlaggebend. Ueberraschend wirkt es, wenn bei einer andern Gelegenheit der Prasser des Lukasevangeliums allen Ernstes statt in die Hölle vielmehr in den Reinigungsort versetzt wird. Die an-

scheinend wohlgeordnete Liebe des Prassers zu seinen noch lebenden Brüdern ist für den Verf. entscheidend. Die überwältigenden Gründe für die herkömmliche Annahme, wir meinen: das Begrabensein in der Hölle, die unübersteigliche Kluft zwischen dem Aufenthalte des hartherzigen Reichen und des armen Lazarus, die Unmöglichkeit jeder Straferleichterung bei ersterem, die auffallende Aehnlichkeit zwischen dem Strafzustande des Prassers und der Schuld des Prassers einerseits und der Schuld und dem ewigen Strafzustande der Verworfenen des Endgerichtes andererseits (vgl. Matth. 25, 45 f.; Brev. Rom. fer. V. hebd. II. Quadrag. antiph. ad Magnif.) — all' diese Gründe werden keiner Beachtung gewürdigt. — Auf welche Weise unbequeme Hindernisse beseitigt werden, zeigt folgende Stelle: „Für das Vaticanum war in cap. 5 de gratia redemptoris als can. 5 in Vorschlag gebracht: Si quis dixerit, etiam post mortem justificari posse aut poenas damnatorum in gehenna perpetuas futuras negaverit: a. s. Natürlich wollte dieser Canon nicht so verstanden werden, daß er in Widerspruch stünde zum Worte Christi (Matth. 12, 31. 32 u. Par.); zu der That Christi (1 Petr. 3, 20; 4, 6); zu der Weissagung Ezechiels (16, 53 f.); zu den Gebeten der Kirche in der Liturgie für die Verstorbenen fac eas, d. i. die Seelen der bereits Verstorbenen de morte transire ad vitam! (Offertor. missae; orationes ad absolut.) Die Begriffe der Hölle, Verdammniß und insbesondere des geistigen Todes werden eben mehrfach gebraucht, bald enger, bald weiter. Auch ist kaum anzunehmen, daß damit der hl. Gregor von Nyssa aus der Reihe der orthodoxen Kirchenlehrer gestrichen werden sollte" (III, 883). Uns will eine derartige Abfertigung nicht gefallen. Uebrigens mag sich der Leser des Buches aus allem, was drum und dran hängt, klar zu werden suchen, was unserem Dogmatiker an dem vorgeschlagenen Canon nicht ganz gefällt; wir können es in kurzen Worten nicht klar machen. — Bisweilen vermißt man nebst anderem auch die gehörige Schonung in der Ausdrucksweise. Die Klage über das Eindringen „eines massiven Materialismus" (III, 901) trifft die ganze Scholastik mit Einschluß ihrer Fürsten; der Vorwurf „materialistischer Derbheit" (III, 895) überdies noch die heilige Pönitenziaria und das ganze magisterium ordinarium der Kirche. Aehnliches gilt von der wiederholten Klage über den vermeintlichen Rigorismus der casuistischen Moral.

Andere Lehrpunkte scheinen uns der wünschenswerthen Klarheit zu entbehren. Wir verweisen beispielshalber auf die Erörterungen über den Begriff der „Person“ (III, 43 f.; 62 ff.). Diese Unklarheit ist auch nicht ganz ohne Folgen geblieben. Denn über den Gottmenschen begegnen uns mitunter Sätze, die nach der genauen und heutzutage herrschend gewordenen Redeweise sich mit der Einheit der Person Christi nicht vertragen. So heißt es gelegentlich: „Wenn auch der angenommene Mensch nicht wissen muß, was sein Ich in der göttlichen Natur thut und wirkt, so muß doch der annehmende Gott mit seinem göttlichen Wissen und Wollen den Lebenskreis des angenommenen Menschen umfassen und bestimmen“ (III, 99; vgl. S. 223; 228 f.; 263). Diese Unklarheit ist dem Verf. selbst nicht ganz entgangen. Darum sagt er in der Vorrede zum dritten Bande: „Es gibt Gedankenwege, die keiner für sich und noch weniger für andere bahnen kann, so wenig als etwa die Pfade in den höchsten Gebirgsregionen: man kann sich wohl die Richtung merken . . ., aber suchen und bahnen muß man sich den Pfad jedesmal wieder“ (S. XII). Wir unsererseits folgen lieber der Richtung jener Schulen, die seit Jahrhunderten unter der Oberaufsicht der höchsten Lehrautorität mit vereinten Kräften an der Erklärung der geoffenbarten Wahrheit arbeiten, als derartigen Gedankenwegen eines vereinzelten Mannes. Dies um so mehr, weil wir in vorliegender Dogmatik zuweilen auf Dinge stoßen, die sich anscheinend einander widersprechen. In der Gotteslehre lesen wir: „Die biblische Ausdrucksweise, Gott verhärte den Verstockten, ist nicht zu entschuldigen, sondern vom Grundgedanken der universalen Ursächlichkeit Gottes aus zu würdigen, welche intensiv und extensiv alle geschöpfliche Causalität umfaßt und in keiner Hinsicht ein Hinzuthun oder Wegnehmen gestattet“ (I, 416). Dagegen wird bei Behandlung der eschatologischen Fragen wiederholt betont, daß die Verstockung selbst im Jenseits einzig auf Rechnung der geschöpflichen Freiheit gesetzt werden kann. Der Gotteslehre zufolge (I, 340. 342) soll die Unterscheidung zwischen voluntas Dei antecedens und voluntas consequens oder zwischen voluntas Dei positiva und voluntas permissiva zur Rechtfertigung des Uebels in der Welt von keinem namhaften Belange sein. In der Eschatologie aber heißt es: „Der Rathschluß der Verdammniß ist nicht in dem vollen Sinne Gottes Werk, wie das Buch des

Lebens: er ist bedingt und herbeigeführt durch die Thatsache der unbußfertigen Todsünde, welche ohne Gottes Ursächlichkeit eintritt, wo immer sie eintritt . . . Die letzte Ursache des ewigen Todes ist nicht bei Gott, in seinem Rathschlusse und seiner Veranstaltung zu suchen, sondern in dem Verdammten selbst" (III, 866). Es mag einen Weg zur Ausgleichung dieser anscheinenden Widersprüche geben; wir indessen vermögen denselben nicht zu finden.

Endlich findet sich in unserem Buche manches, das wir als ganz neu bezeichnen dürfen. Dahin gehört der Gedanke, der Tod vertrete nach Umständen die Stelle der Taufe. Lassen wir dem Buche selbst das Wort: „Das Aufreiben des Adamskindes bedeutet den Aufbau des neuen Menschen . . . In dieser Weise hat die Vorsehung vielleicht nicht bloß für das Heil der unmündigen Knäblein Israels, welche in Befolgung des Beschneidungsgesetzes vor dem achten Tage starben, sowie für dasjenige der Mädchen und überhaupt gesorgt: die zeitliche Heimsuchung wird für die Heimgesuchten kraft des Verdienstes Christi zum Sacrament und zum Mittel der Eingliederung in die Kirche Gottes (Unschuldige Kinder) . . . Es ist dies eine theologische Meinung, begründet durch die Nothwendigkeit der Theodicee in der Gerechtigkeit und Güte, welche ohne Ansehen der Person waltet" (III, 394; vgl. S. 473 ff., 476. 478. 874). Daß durch diese Lehre nicht weniger als durch analoge Ersatzmittel anderer Theologen (vgl. Egger, l. c. p. 661) die Nothwendigkeit der Taufe in Frage gestellt wird, liegt auf der Hand. Was der Verf. zur Beseitigung dieses Bedenkens bringt (III, 480), dürfte schwerlich jemand ernstlich befriedigen. — Eine weitere, ganz neue Lehre unserer Dogmatik verbindet zwei ganz eigenthümliche Ansichten, nämlich eine neue Ansicht über das Wesen und den Ursprung des mosaischen Gesetzes und eine eigenthümliche Anschauung über die Erkenntniß der guten Engel, zu einem harmonischen Ganzen. Hören wir! „Hingegen schließt die Gottschauung es keineswegs aus, daß die Engel nicht immer das Beste als Einzelzweck und Maßregel wählen, obwohl sie es immer in der besten Absicht wählen . . . Mancher Versuch zur Förderung der Kirche, des Seelenheils bei Menschen und Völkern wird durch sein Fehlschlagen die Mängel offenbaren, die ihm anhaften . . . Unter solchen Anordnungen, welche auch Bedenken erregen können, sind wohl die rituellen und socialpolitischen Theile der mosaischen Ge-

setzgebung zu verstehen, welche nach Amos 5, 21 f. . . . nicht in dem Sinne göttlichen Ursprunges sind, wie der Decalog, das Bundesgebot und Sittengesetz . . . Auch die Ausrottung der Canaaniter ist vielleicht . . . hieher zu beziehen und alles, was in der Offenbarungsgeschichte nicht recht gotteswürdig zu sein scheint" (II, 254; vgl. III, 5. 7. 210). Auch diese Ansichten vermögen wir aus Gründen, die wir hier nicht näher erörtern können, keineswegs zu theilen.

Um jedem unbilligen Urtheile vorzubeugen, fügen wir noch ein paar Bemerkungen bei. Der Verf. zeigt überall einen löblichen Eifer für das wahre Gedeihen des wahren Christenthums und für das wahre Wohl der gesammten Menschheit, so daß alles von diesem Geiste eingegeben und getragen erscheint. — Der Widerspruch zwischen der hergebrachten Lehre der katholischen Schulen und den Anschauungen unseres Buches ist nicht selten ein bloß scheinbarer, indem schließlich nur hier das eine und dort das andere von ganz richtigen und innerlich zusammengehörigen Momenten besonders hervorgehoben wird. — Endlich kann der Dogmatiker von Fach auch aus jenen Partien unseres Werkes, wo er nach sorgfältiger Prüfung sich nicht mit allem vollkommen einverstanden erklären kann, nach verschiedenen Richtungen hin gar manches lernen. Daher möge es kein Dogmatiker und kein Apologet versäumen, dieser Leistung die wohlverdiente Aufmerksamkeit zuzuwenden. Hier gilt der Grundsatz: Omnia probate, quod bonum est, tenete (1 Theſſ. 5, 21).

Druck und Ausstattung machen der Verlagshandlung alle Ehre; der Preis ist ungemein niedrig; ein gutes Sachregister erleichtert die Benützung des Werkes.

Brixen. Dr. Franz Schmid.

Aurelius Ambrosius, „der Vater des Kirchengesanges". Eine hymnologische Studie. Von G. M. Dreves S. J. (58. Ergänzungsheft zu den Stimmen aus M. Laach). Freiburg, Herder 1893. S. VIII und 146. *M* 2.

Die neue Arbeit unseres fleißigen Hymnographen wurde, so weit zu ersehen ist, allseitig mit großem Beifalle aufgenommen, das Historische Jahrbuch der Görres-Gesellschaft ausgenommen. Wer freute sich nicht, wenn die prächtig geschriebenen, anziehenden

Studien des P. Dreves um eine neue bereichert werden! Sie lesen sich immer so angenehm, wohlthuend und bringen regelmäßig eine solide Förderung der behandelten Fragen. Die Erwartung und Freude ist diesmal noch mehr begründet, da D. ein so wichtiges und schwieriges Thema sich vorgenommen. — Die Arbeit handelt im ersten Haupttheil vom Text, im zweiten von den Melodien der Hymnen des hl. Ambrosius. Dieser Heilige hat mit sicherer Hand und feinem Formgefühl die antike Dichtkunst dem christlichen Culte dienstbar gemacht, hat Hymnen von ganz neuer und unsterblicher Schönheit geschaffen, hat in kurzer Frist Italien und Afrika für seine Poesie erobert, und doch begnügte man sich über die Kinder seiner Muse mit sehr allgemeinen, unbestimmten Angaben. Als dann mit dem Zeitalter der Renaissance die Kritik kam, brachte sie nur größere Unsicherheit. Von 16 bis 34 Hymnen, welche das 16. Jahrhundert, von 16, welche die Mauriner dem hl. Ambrosius noch glaubten zuschreiben zu dürfen, ging man in unserm Jahrhundert auf die vier vom hl. Augustinus zufällig genannten herunter. Die Frage kam in ein neues Stadium durch die gründlichen Untersuchungen des mailändischen Priesters Biraghi (Inni sinceri e carmi di S. Ambrogio. Milano 1862), die Dreves „die beste und gründlichste Arbeit über unsern Gegenstand" nennt. Leider ist dieses Buch diesseits der Alpen wenig bekannt geworden; es nimmt sich recht seltsam aus, wie unsere deutschen Schriftsteller in einer Frage, die durch Biraghi eigentlich als entschieden gelten sollte, sich so zuversichtlich und doch ohne Sachkenntniß äußern. Zur Entschuldigung muß aber beigefügt werden, daß Biraghi's Buch wenig verbreitet und jetzt sehr selten geworden ist. Referent hat es innerhalb sieben Jahren umsonst in antiquarischen Catalogen gesucht. Den wenigen, welche es kennen oder nennen, ist außer den im Referat des Histor. Jahrbuches (1893, S. 668) aufgeführten Teuffel-Schwab noch der Artikel „Hymnus" von P. Suitbert Bäumer O. S. B. in der neuen Auflage des Kirchenlexikons (VI, 532) beizufügen. Dem Verdienste Biraghi's Anerkennung zu verschaffen und seine scharfsinnigen Untersuchungen allgemein bekannt zu machen, ist des P. D. Absicht. Er ist also im ersten Theile seines Buches größtentheils reproductiv und bietet uns die Arbeit Biraghi's, jedoch in Einzelheiten verbessert und gefestigt.

Mit seinem Vorgänger stellt D. drei Grundsätze auf zur

Scheidung der ächten von den unächten ambrosianischen Hymnen, und stellt mit Recht an die Spitze als erste Forderung: „Kein Hymnus kann als vom hl. Ambrosius herrührend angesehen werden, der nicht nachweisbar in der mailändischen Kirche von Alters her in Gebrauch war." Dieser Grundsatz ist das Fundament des Ganzen; er ist eine gut begründete Hypothese, annehmbar für den, der in der mittelalterlichen Liturgie Mailands sich etwas auskennt, oder die kurz skizzirte Beweisführung bei D. liest. Auf den ersten Blick wirkt sie überraschend und weckt ein gewisses Mißtrauen; doch kann man sich ihrer Beweiskraft bei näherer Erwägung nicht entziehen. Aus 16 Handschriften des 9.—15. Jahrhunderts, durch deren Aufzählung und Beschreibung D. seinen Vorgänger in einem wichtigen Punkte ergänzt, ergibt sich „in einzig dastehendem Sich-gleichbleiben" (S. 25) ein Schatz von 41 Hymnen im Gebrauch der mailändischen Liturgie. Aus dieser Summe wird später ausgeschieden, was die Zeichen späteren Entstehens an sich trägt, wie die Hymnen für Prim und Complet und für Heiligenfeste und Officien, welche erst nach dem hl. Ambrosius in die Liturgie Aufnahme fanden. Dieser auszuscheidenden nennt D. 20, hat aber offenbar 23 im Sinne, wie die Abrechnung von 18 ächten ambrosianischen Hymnen ergibt. Die übergangenen sind Nr. 35, 39, 40 des Verzeichnisses, **Summi vatis praeconium, Deus tuorum militum** und **Jesu corona celsior**, wenigstens ist aus der Stelle „der barbarische Hymnus" (S. 57) nicht erkenntlich, daß damit der erstgenannte **Summi vatis** gemeint ist, was erst durch Nachschlagen von Mone (III, S. 502) klar wird.

Als zweites Erkennungsmoment gilt das Zeugniß zeitlich nahe stehender Schriftsteller. Durch dasselbe werden 7 (bezw. 8) als ächt ambrosianisch bezeugt, von denen die vom hl. Augustinus erwähnten von besonderer Wichtigkeit sind, weil an ihnen die Eigenart der Lieder des Heiligen am sichersten erkannt und dadurch dem dritten Unterscheidungsgrund: Uebereinstimmung mit der eigenthümlichen Sprache des Dichters und Schriftstellers St. Ambrosius, vorgearbeitet wird. Die ganz sicher ächten Hymnen sind in kurzen jambischen Versen und vierzeiligen Strophen, welche die Zahl acht nicht überschreiten, geschrieben. So war es für den Volksgesang im Gottesdienst angemessen. Im Versbau hält sich der Heilige an Gesetz und Maß der klassischen Vorbilder, ohne

die bei diesen vorkommenden Licenzen, wie man wohl behauptet hat, zu verschmähen, so daß man seine Verse nach dieser Hinsicht als streng klassisch bezeichnen muß. Durch metrische Correctheit und Uebereinstimmung mit der Denk- und Sprechweise des Heiligen erweisen sich zehn weitere der mailändischen Hymnen als ambrosianisch, wobei allerdings für vier noch einige Bedenken, die D. aber nicht für wichtig hält, bestehen bleiben. Damit wächst die Zahl der sicher ambrosianischen Lieder auf achtzehn; davon sind nur sieben in das römische Brevier übergegangen: **Aeterna rerum conditor, Splendor paternae gloriae, Aeterna Christi munera, Jesu corona virginum, Nunc sancte nobis Spiritus, Rector potens, Rerum Deus.** Im Allgemeinen hat D. die Arbeit Biraghi's bedeutend zusammengezogen; wie viel er im dritten Theil vom eigenen beigegeben hat, ist nicht erkenntlich, während man es im Vorhergehenden theilweise wenigstens sieht, wenn er nämlich mit Ebert und Kaiser sich herumstreiten muß. Sicher ist, daß der arme Biraghi sich gratuliren kann, einen solchen Bearbeiter gefunden zu haben. Doch muß man bei aller Anerkennung gestehen, daß D. leichte Arbeit hatte, da bei seiner sprachlichen Gewandtheit die Ueberarbeitung ihm eine Kleinigkeit war, und man fragt sich, warum er sie nicht erweiterte und vertiefte. Eine Studie über Umgestaltung der antiken Lyrik zum christlichen Cultgebrauch, über die Wandlung der metrischen in die accentuirende Hymnendichtung, über die sogenannten Ambrosiastri und besonders eine eingehende ästhetische Würdigung der achtzehn Hymnen würde sehr zum Titel gepaßt und dem Buche erhöhten Werth gegeben haben. Der Ausfall ist um so bedauerlicher, als sich jetzt nicht so leicht wieder Jemand an diese Aufgabe wagen und sich selbst in den Schatten D.'s stellen wird.

Ehe D. von den „Weisen des hl. Ambrosius" redet, nimmt er ein ergötzliches Examen vor, was die Musikhistoriker über diese Frage wissen. Man weiß nicht, soll man lachen oder zürnen über die Antworten, die sie geben. Die „buntscheckigen Ausführungen" würden indeß einen andern, wenngleich minder interessanten Abschluß gefunden haben, wenn D. die Studien des Ref., die er seiner Zeit ihm zu überreichen die Ehre hatte und in denen er des P. D. Ansicht über die ambrosianische Musik schon dargelegt hatte, auch hätte befragen wollen (Separatabz. aus: Studien und Mit-

theilungen aus dem Benedictinerorden 1884). Jedenfalls muß man D. beipflichten, daß die ambrosianischen Hymnusmelodien auf dem Boden der griechischen Musik gewachsen sind; es gab damals keine andere Musik. Die Quellen für diese Melodien fand D. in einem unter Cardinal Fried. Borromeo 1619 gedruckten mailändischen Hymnar und verschiedenen Cistercienser-Handschriften aus österreichischen Klöstern. Aus den verschiedenen Lesarten wird durch Streichung von vermuthlich späteren Zusätzen und Melismen die einfachste und vermuthlich älteste Weise hergestellt und „metrisch" richtig geschrieben. D. betont mit anerkennenswerther Behutsamkeit seine Ergebnisse jedes Mal als „vermuthliche Urform". Für einen Theil dieser Arbeit danken wir dem Verfasser von Herzen. Durch die Veröffentlichung der schönen alten Melodien aus manchen Handschriften, die in dieser Weise nur dem weitgereisten Forscher D. zu Gebote standen, hat er der Musikgeschichte einen dankenswerthen Dienst geleistet. Nicht so ist es mit dem, was er dabei mitgearbeitet hat. Mußte man bisher gerade wegen des musikalischen Theiles seiner Arbeiten manchmal bedenklich werden, so ist das hier in solchem Grade der Fall, daß ein Protest zur Nothwendigkeit wird. Daß die Einführung von Cistercienser-Handschriften gar kurz begründet ist, mag hingehen. Dieser Orden hat in verschiedenen bestimmbaren Punkten an den alten Melodien Aenderungen vorgenommen; doch thut das hier nichts zur Sache. Von etwas größerer Bedeutung ist die allgemein und unbedenklich durchgeführte Procedur des Zurückschneidens der quellenmäßigen Melodie auf eine möglichst einfache Modulation, die Entfernung aller Melismen. Worin ist sie begründet? Man sieht sich gezwungen, zu verlangen, daß D. auf musikalischem Gebiete ebenso vorurtheilsfrei vorgeht, wie auf dem textlichen. Bedingungen a priori können nicht anerkannt werden, und wenn D. vielleicht auf die schillernde Hypothese Gevaert's baut, so theilt sein Bau das Schicksal seiner Unterlage. Man nimmt an und späte Nachrichten bezeugen, daß die Melodien der ambrosianischen Hymnen sehr einfach waren; es fragt sich aber, ob das ausnahmslos der Fall ist und ob man gegen die Quellen alle Melismen wegschneiden darf. Die bekannte Handschrift des ambrosianischen Antiphonars aus dem 11. Jahrhundert, jetzt im britischen Museum, also die älteste Quelle auch für Hymnenmelodien, hat deren vier und zwar ziemlich melisma-

tisch ausgestattete. Wollen wir hiemit für ursprünglich reich componirte ambrosianische Hymnenweisen eintreten? Gewiß nicht. Ich sage, man weiß nicht, ob und wie weit der Heilige von der im Allgemeinen sichern Form der einfachen Melodie abgegangen ist; die bis jetzt zu Gebote stehenden Quellen bringen eine gewisse Anzahl von Melismen, über deren Ursprung wir nicht in's Klare kommen können. Dabei wird man wohl stehen bleiben müssen. Darauf loshauen, daß die musikalischen Splitter fliegen, ist leicht. Auch möge es erlaubt sein, zu bemerken, daß manchmal die Veränderung weniger Töne hinreicht, die Schönheit einer Melodie wesentlich zu heben oder zu senken; so mag durch das bündige Verfahren in der Melodievereinfachung schon die eine oder andere Melodie zum Bluten gekommen sein. Es soll zwar D. hierüber kein großer Vorwurf gemacht werden, aber Ref. würde, obgleich mit dem Choral vertraut, doch etwas langsamer vorgegangen sein.

Von diesen Aussetzungen, welche man als geringe bezeichnen kann, kommen wir zu den wichtigeren, und dazu gehört „die Herstellung der metrischen Form", — „des ursprünglichen Rhythmus" —. Während früher (S. 110) ganz richtig gesagt wird, daß bei Uebertragung der Melodien aus der Choralschrift in moderne Noten auf die Dauerwerthe derselben kein Gewicht gelegt wird, weil die Noten des Cantus planus von gleicher Dauer sind, wird in der „Urform" jede betonte oder in der Arsis stehende Silbe doppelt so lang gemacht als die andere. Die Wirkung ist eine schreckliche; nun erhalten die Melodien ihre Todeswunden. Diese Umarbeitung ist aber nöthig, weil D. bei den schon genannten und anderen Musikhistorikern in die Schule gegangen ist und gelernt hat, welche Anforderungen man a priori an eine Melodie aus der Zeit des hl. Ambrosius aufstellen müsse (S. 127). Gar schnell, nur so im Handumdrehen ist D. mit einer andern schwierigen Frage fertig geworden, nämlich ob der hl. Ambrosius auch andere Melodien componirt hat; er verneint sie (S. 96) und schreibt: „Wer ihm mehr beilegen will, der hat die Pflicht, das zu beweisen." Allein so liegt die Sache doch nicht ganz; wir könnten, auf gute Gründe gestützt, umgekehrt sagen: „Wer dem hl. Ambrosius weitere Gesänge abspricht, hat die Pflicht, es zu beweisen. Wir haben eine ganz respectabele Tradition, besonders in der mailändischen Kirche, über deren liturgischen Conservatismus D. uns so schöne Worte gesagt

hat. Die Liste der Zeugen beginnt nach D. Citat mit dem Lebensbeschreiber des Heiligen, dem Diacon Paulinus, der berichtet: Hoc in tempore primum antiphonae... celebrari coeperunt (Dreves S. 95). Wenn D. sehr schnell aus den antiphonae eine Antiphonie macht, so erscheint uns das recht unbegründet. Bezüglich des an gleicher Stelle citirten hl. Augustinus, welcher sagt: Tunc hymni et psalmi ut canerentur . . . institutum est, möge doch die Bedeutung des Wortes hymni bei diesem Heiligen gesucht werden, wozu ich die Stelle Retractat. lib. 2, c. 2 hymni de psalmorum libro empfehle, welche wohl kaum jemand anders als von einer Offertoriumantiphon verstehen kann. Auch über die verneinte frühe Existenz von Jubilationen möge doch die prächtige Stelle bei Cassiodor (in tit. psalm. 104) nachgeschlagen werden, welche eingehender und sachgemäßer über den Jubilus spricht, als alle Mittelalterlichen: Hoc [sc. alleluja] ecclesiis dei votivum, hoc sanctis festivitatibus decenter accommodatum; hinc ornatur lingua cantorum; istud aula domini laeta respondet et *tanquam insatiabile bonum tropis semper variantibus innovatur.* Damit soll übrigens kein Beweis geführt sein; dazu ist hier nicht der Ort. Es ist schon viel darüber geschrieben worden; man kann verschiedener Ansicht sein; aber wer etwas mehr in die Sache hineinschaut, wird sich vorsichtig ausdrücken. Man geht auf Glatteis.

Diese Zeilen, zu denen wir uns nur ungern entschlossen haben, erschienen uns im Interesse der Wahrheit erforderlich; denn die Urtheile des P. D. bedeuten für unsere Choralgeschichte geradezu eine bleibende Verurtheilung, eine Verwirrung der Ideen, die später nicht leicht zu beheben wäre. Man ist in unseren katholischen Kreisen nur zu geneigt, die Aussprüche eines Gelehrten, dem man auf Grund tüchtiger Arbeiten sein Vertrauen geschenkt hat, unbesehen hinzunehmen. Dagegen schien Einsprache nothwendig.

Beuron. P. Ambrosius Kienle O. S. B.

Die Nachfolge der jungfräulichen Gottesmutter in ihren Tugenden. Für Predigten oder auch für geistliche Lesungen dargestellt von Georg Patiß, Priester der Gesellschaft Jesu. Regensburg, Pustet. 1893. gr. 8⁰. 704 S. M. 5.

Referent befindet sich in der angenehmen Lage, dem hochw. Clerus mit dem oben bezeichneten Buche ein Werk empfehlen zu

können, welches für Predigten über die jungfräuliche Gottesmutter reichen, gediegenen, wirklich brauchbaren Stoff enthält. Bei sogenannten Predigtwerken will das aber etwas sagen, wenn man von wirklicher Brauchbarkeit reden kann.

Es sind keine eigentlichen Predigten, welche der Verf. bietet, sondern Abhandlungen über die Tugenden der allerseligsten Jungfrau, und zwar sind „diese Abhandlungen so eingerichtet, daß sie reichlichen Stoff für Vorträge liefern, welche während des Maimonates gehalten werden sollen und auch als Lesung zur Privatandacht für diejenigen dienen, welche keine Gelegenheit haben, der öffentlichen Feier des Maimonates beizuwohnen. In der Marienverehrung ist die Nachahmung der Tugenden der Himmelskönigin gewiß die Hauptsache, ihr das Angenehmste, allen das Heilsamste und darum vor allem anzustreben, aber auch das Schwierigste sowohl in der Darlegung, als auch in der Ausführung".

Zuerst bietet der Verf. an der Hand der heiligen Väter, bewährter Schriftausleger und Theologen einen theologisch exacten Unterricht über die betreffende Tugend, um sodann darzulegen, inwiefern Maria diese Tugend besessen und geübt habe. Dabei läßt er die Heiligen, die Väter und Lehrer der Kirche weit mehr zu Wort kommen, als er selbst redet, ein Umstand, der seiner Arbeit ganz besonderes Interesse verleiht.

Den einzelnen Abhandlungen sind ebenso viele Beispiele von Heiligen beigegeben, die sich in der Verehrung der allerseligsten Jungfrau ausgezeichnet haben. Neben den großen Lehrern der Kirche, Athanasius, Bonaventura, Laurentius Justinianus, Ildephonsus, Franz von Sales, Alphonsus, sehen wir die heiligen Missionäre Peter Claver, Johannes Capristan, Leonardo a Portu Mauritio, die heiligen Jünglinge Aloysius und Stanislaus, die großen Ordensheiligen Joseph von Calasanz, Petrus von Alkantara u. s. w. wetteifern in der Verehrung Mariä, in der Nachahmung ihrer Tugenden. Die Lebensbeschreibungen dieser Heiligen konnten selbstverständlich nicht erschöpfend sein, sind aber interessant, anregend, dem Zwecke, dem sie dienen sollen, vollkommen angemessen.

Die Sprache ist einfach, edel und klar. Provinzialismen und falsche Wortbildungen, wie „Starkmüthigkeit in zuwidern Dingen" S. 164, „das mündliche Gebet ist verhilflich" S. 220, „die Werthlosschätzung seiner selbst" S. 305 u. dgl., sollten in einem Buche,

welches der geistlichen Beredsamkeit dienen will, allerdings nicht vorkommen; jedoch thun solche Kleinigkeiten der Vortrefflichkeit des Werkes keinen Eintrag. Wir können darum unsere bereits oben ausgesprochene Empfehlung des Buches nur wiederholen und sind überzeugt, daß dasselbe dem hochw. Clerus zu Predigten, frommen Lesungen und Betrachtungen gute Dienste leisten wird.

Mainz. G. Weber.

Geschichte des deutschen Volkes von Dr. S. Widmann. Verlag von Ferdinand Schöningh in Paderborn.

Von diesem neuen Geschichtswerke des durch seine sprachlich-geschichtlichen Studien bereits rühmlichst bekannten Verfassers, das in 21 Lieferungen zu 40 ₰ erscheinen soll, liegen die vier ersten Lieferungen vor. Die Darstellung umfaßt auf 192 Seiten das Zusammentreffen von Römern und Germanen, die Völkerwanderung, Entstehung und Untergang der verschiedenen germanischen Reiche auf römischem Boden, Aufblühen und Verfall der Karolinger-dynastie in Franken und gelangt in der eigentlich deutschen Geschichte bis zum Conflict zwischen König Heinrich IV. und Papst Gregor VII. Für ein Lieferungswerk, namentlich für ein solches, das auf den Schmuck der Illustration verzichtet, ist es kein besonders dankenswerther Stoff, der Anfang der germanischen Geschichte. Das Hin- und Herwogen der Heeresmassen, das wilde wirre Völkergefluthe, das Unvollendete der Zustände dem modernen Leser interessant zu gestalten und Ermüdung bei der Lectüre ihm zu ersparen, ist keine ganz leichte Aufgabe. Dem Verf. ist sie gelungen. Nirgends in die Breite sich verlierend, weiß er aus der Fülle des Stoffes klar und übersichtlich die Gestalten und Ereignisse zu gruppiren und durch knappe, treffende Citate aus den Quellen der Darstellung eine wohlthuende Abwechselung und Frische zu verleihen.

Das Werk entspricht unstreitig einem dringenden Bedürfnisse der Zeit. Durch die nationale Einigung Deutschlands, durch Culturkampf und sociale Frage, wie durch Janssen's Geschichtswerk ist das Interesse für deutsche Geschichte auch in weiteren Kreisen wachgerufen. Die amtlichen neueren Lehrpläne für Gymnasien und Realschulen stellen ausdrücklich die deutsche Geschichte in den Vorder-

grund und berücksichtigen die ausländische nur insoweit, als sie mit der deutschen sich berührt.

Bisher griffen Lehrer, die sich auf ihr Pensum vorbereiteten, wie Schüler, die in den Stoff sich weiter vertiefen wollten, als die Leitfäden es ihnen ermöglichten, in der Regel zu David Müller's Geschichte des deutschen Volkes, die anziehend geschrieben, doch vielfach arg einseitig und für Katholiken schwer verletzend ist. Wir haben eben vortreffliche katholische Weltgeschichten, aber keine deutsche Geschichte, die anstandslos von Katholiken benutzt werden könnte. Diesem fühlbaren Mangel hilft die vorliegende Geschichte des deutschen Volkes von Dr. Simon Widmann ab, und hierin wurzelt ihre Bedeutung, und halten wir uns deßhalb auch für verpflichtet, im ‚Katholik' ausdrücklich auf dieses Werk hinzuweisen.

Dieburg. Dr. Seidenberger.

The Life of Hugh Roe O'Donnell Prince of Tireconnell (1586—1602). By *Lughaidh O'Clery.* Now first published from Cusogry O'Clery's Irish Manuscript in the Royal Irish Academy, with historical Introduction, Translation, Notes and Illustrations by the Rev. *Denis Murphy* S. J., M. R. J. A. Member of the Councils of the Royal Irish Academy, of the Royal Society of Antiquaries (Ireland) and of the Co. Kildare archaeological Society. Dublin, Printed for the Author by Sealy, Bryers and Walky 1893. 8⁰. CLVIII, 338 pag.

Der gelehrte irische Jesuitenpater Denis Murphy ist auch in Deutschland zufolge seiner hervorragenden Leistungen auf dem Gebiete der irischen Staats- und Kirchengeschichte vortheilhaft bekannt. Im Jahre 1883 veröffentlichte er das bedeutende Werk: »Cromwell in Ireland«[1]), welches, auf umfassenden Studien beruhend, eine neue Auffassung der Thätigkeit des Protectors in Irland begründete. Insbesondere ging sein Streben dahin, den geschichtlichen Kern aus der von der Sage gewobenen Hülle herauszuschälen und den mächtigen Feind des irischen Volkes im Lichte der Thatsachen erscheinen zu lassen. Weiteren Dank der Freunde der irischen Kirchengeschichte erwarb sich Murphy durch die 1891

---

1) Vgl. meinen Bericht in der Literar. Rundschau 1883. S. 596.

sachgemäß besorgte Ausgabe der »Triumphalia chronologica Monasterii s. Crucis in Hibernia. De Cisterciensium Hibernorum viris illustribus«, einer im Anfange des 17. Jahrhunderts durch einen in Portugal gebildeten irischen Cistercienser verfaßten Chronik der irischen Ordensprovinz[1]). Aber noch weit größern Dank verdient Murphy wegen der neuen magistralen Arbeit, welche er 1893 an's Licht treten ließ.

Er beschenkt uns nämlich mit dem gälischen Texte sammt gegenüberstehender englischer Uebersetzung der Geschichte der Kämpfe des Fürsten O'Donnell gegen die Engländer beim Ausgange des 16. Jahrhunderts. Die gälische Biographie hat Lughaidh O'Clery im ersten Viertel des 17. Jahrhunderts zum Verfasser. Seine Familie, die seit Alters durch Pflege der Dichtkunst und Geschichtschreibung sich ausgezeichnet, stammte aus der Grafschaft Galway, und Lughaidh selbst wurde von den nordischen Barden bei ihrem Wettkampfe mit denjenigen des südlichen Irlands als Hauptvertreter erkoren. Heute beruht die kostbare Handschrift, von welcher Murphy ein Facsimile mittheilt, in der Bibliothek der Königl. Akademie in Dublin. In schlichter, schmuckloser Darstellung, deren Wahrhaftigkeit durch die State Papers of Ireland und die Carew Papers das Siegel der Bestätigung empfangen hat, erzählt O'Clery den Kampf des Fürsten O'Donnell von Tirconnell (1586—1602) gegen Königin Elisabeth. Nachdem O'Donnell 1587 im Alter von circa fünfzehn Jahren durch den Lord Deputy Perrott mit List nach Dublin gebracht worden, um die Unterwerfung seines Vaters unter die englische Krone zu sichern, wurde er im Schloß der Hauptstadt in Ketten gelegt und erduldete vier Jahre Gefängniß. Durch Hilfe seiner Freunde entkommen, nahm er den Kampf gegen Elisabeth für die Rechte seines Besitzthums und die angestammte Religion auf. Die denkwürdigsten Begebenheiten in diesem Kampfe sind die Schlacht von Blackwater, in welcher die Engländer durch O'Donnell und seinen Schwager O'Neill, Fürsten von Tyrone, 1598 besiegt wurden, sowie die Belagerung von Kinsale durch die Spanier und die Niederlage derselben nebst den mit ihnen verbündeten Häuptlingen O'Donnell und O'Neill im Januar 1602.

---

1) Vgl. meinen Bericht im Literar. Handweiser Nr. 532.

Die Darstellung O'Clery's läßt erkennen, daß es O'Donnell nicht um Zertrümmerung der englischen Herrschaft zu thun war. Was er anstrebte, war die Zusicherung alter Rechte und der angestammten Religion. Aber der englische Staatsgedanke und die neue Staatsreligion, wie sie von Elisabeth vertreten wurden, wollten solche Forderungen nicht anerkennen. Als O'Neill in einer Besprechung mit dem Vicekönig Essex die Bedingung freier Ausübung der katholischen Religion stellte, bemerkte ihm Sir William Warren, eher würde die Königin sich die Krone vom Haupte reißen lassen (Introd. CVIII). Daneben wurden schwere Klagen laut über die Einmischung englischer Richter in irische Verhältnisse. Erst unter Elisabeths Nachfolger, Jakob I., hat das englische Recht in Irland den Sieg davongetragen. Die alten irischen Brehon Laws gingen unter. O'Donnell wandte sich nach der Niederlage bei Kinsale nach Spanien, wo er im königlichen Schlosse Simancas am 10. September 1602 unter dem Gebete von zwei irischen Franziskanern starb.

Die Beschreibung der wechselvollen Kämpfe O'Donnell's gegen die englische Uebermacht enthält eine Menge der schätzbarsten Notizen über Sitten und Gebräuche, Recht und Religion, Staatswesen und Kriegführung. Vielleicht von ebenso hohem Werth für den Geschichtsbeflissenen erscheint die ausgezeichnete Einleitung Murphy's mit ihren zahllosen Notizen archäologischen, topographischen, kunsthistorischen und kirchengeschichtlichen Inhaltes. Auch der Abdruck des Cathach verdient Erwähnung. Unter diesem versteht man das im 11. Jahrhundert angefertigte und mit irischer Inschrift versehene Kästchen, in welchem der Psalter des hl. Columba beruhte. Es war Eigenthum der O'Donnell's und wurde an den Fronten der Heere vorbeigetragen, um diese zum Kampfe zu begeistern (s. meine irische K.-G. I, 666). Die Benützung der gedruckten Literatur genügte dem Verf. nicht. Er besuchte das Staatsarchiv in Simancas und entnahm ihm eine Reihe von hochwichtigen Briefen der Fürsten O'Donnell und O'Neill an den zweiten und dritten Philipp. Dieselben sind theils in gewöhnlichem Druck, theils in Lichtdrucken wiedergegeben. Spanien, seit der Einwanderung der Colonie des Milesius mit Irland stammverwandt, wurde damals zum Schutz der Religion und politischen Unabhängigkeit angerufen. Die Lectüre der Briefe führt zu der Ueber-

zeugung, daß der Wille der Spanier gut, aber die Mittel, welche sie Irland zur Verfügung stellten, unzulänglich waren. Die Darstellung der Beziehungen der Fürsten O'Donnell und O'Neill zu Clemens VIII. erlaube ich mir unter Verweisung auf meine irische Kirchengeschichte (II, 225—230). als mangelhaft zu bezeichnen. Außerordentlichen Fleiß hat Murphy auf die Erläuterung der Topographie verwendet. So erhalten wir Lichtdrucke des Dubliner Schlosses 1566, des Schlosses von Enniskillen 1616, des berühmten Franziskanerklosters von Donegal, der Belagerung von Kinsale 1602 und des Schlosses von Simancas. Der höchste Vorzug der Einleitung besteht in der Beleuchtung der Ereignisse durch die englischen State Papers. Hier haben wir es mit einem Zeugniß aus Feindesmund zu thun, und dieses spricht für die gerechte Sache der Iren. Daß sie der englischen Obmacht unterlagen, kann das Tragische des Ausganges dieser Kämpfe lediglich erhöhen. Die Carew Papers lassen keinen Zweifel darüber, daß O'Donnell durch James Blake, welcher Beziehungen zur englischen Regierung unterhielt, vergiftet wurde. Philipp III. ließ O'Donnell in Valladolid bestatten und sein Grab mit entsprechender Inschrift versehen.

Aachen. A. Bellesheim.

A. F. J. Thibaut, Ueber Reinheit der Tonkunst. Siebente Ausgabe. Freiburg i. Br. Akad. Verlagbuchhandlung J. C. B. Mohr. M 1.

Kirchenmusikalisches Jahrbuch für das Jahr 1894, herausgegeben von Dr. Fr. Haberl. Regensburg, Pustet. M 2.

1. Das goldene Büchlein von der Reinheit der Tonkunst, welches seit seinem ersten Erscheinen so außerordentlich für die Veredelung der musikalischen Anschauungen gewirkt, ist auch heute noch nicht veraltet. Obwohl von einem Protestanten geschrieben (der Verf. war Pandektist in Heidelberg), hat es doch besonders in den Kreisen der Katholiken Beachtung gefunden, denn die Kunst, deren Schätzung er verbreitete, ist eine specifisch katholische, die des großen Pränestiners. Gewiß stehen namentlich die historischen Partien nicht alle auf der Höhe unseres jetzigen Wissens (möge die Verlagshandlung für eine weitere Auflage dieselben von kundiger Hand verbessern lassen), aber die Grundgedanken, die dem Werkchen seine Signatur geben, gelten für alle Zeiten. Auch heute noch wird das

Büchlein allen, die es mit Aufmerksamkeit lesen, von großem Nutzen sein.

2. Das kirchenmusikalische Jahrbuch hat sich allmälig zu einem unentbehrlichen Hilfsmittel für die Musikhistoriker herausgebildet. Vorliegender Jahrgang steht darin seinen Vorgängern nicht nach. Infolge der Centenarfeier Palestrina's und Lasso's (beide † 1594) ist dasselbe zu einer Art Palestrina- und Lassobuch geworden, indem fast alle Aufsätze direct oder indirect auf jene Männer Bezug nehmen. Palestrina's fünfstimmige Messe: **O admirabile commercium**, eines seiner geistvollsten und hehrsten Werke, macht den Anfang. „Zum hundertsten Geburtstage von Dr. Karl Proske" vom Redacteur enthält einen Auszug aus den italienischen Tagebüchern des **musicae divinae restaurator ingeniosissimus**. Michael Haller bringt eine Analyse der eingangs abgedruckten Messe. Sehr belehrend sind Haberl's Mittheilungen „Zum fünfzigsten Todesjahre von Joseph Baini" (des Palestrinabiographen). Den Glanzpunkt des Ganzen bildet Haberl's „Synchronistische Tabelle über den Lebensgang und die Werke von Giov. Pierluigi da Palestrina und Orlando di Lasso", die eine kurze Zusammenstellung der Resultate seiner dreißigjährigen Forschung über beide bildet. Leider stört der letzte Aufsatz mit seinen im Grunde gerechtfertigten, in der Form aber maßlosen und übertreibenden Ausführungen den ernsten Eindruck des Ganzen.

Freiburg i. Schw. Peter Wagner.

Redigirt unter Verantwortlichkeit von Dr. Joh. Mich. Raich in Mainz.
Mainz, Druck von Florian Kupferberg.

XXXIII.

Fractio panis und andere Gemälde in Santa Priscilla aus dem Anfange des zweiten Jahrhunderts.

(Von Marchese Campo Santo.)

Daß bei den regelmäßigen Ausgrabungen, welche die *Commissione di archeologia sacra* in den Katakomben Roms veranstaltet, ab und zu bald mehr, bald minder wichtige Funde an's Tageslicht gefördert werden, ist eine unausbleibliche Nothwendigkeit; daß man aber in einer Kapelle, die wegen ihrer Fresken zu den wichtigsten in den Katakomben gehört, durch die seit mehr denn hundert Jahren Tausende von Menschen hindurchgegangen sind und über die vor noch nicht einem Jahre ein französischer Gelehrter ein „Werk" von über 800 Seiten herausgegeben hat; daß man in einer solchen Kapelle einen Cyklus von vier gänzlich unbekannten Gemälden hervorzaubern konnte, möchte man kaum für möglich halten. Eine derartige äußerst merkwürdige Entdeckung haben wir nun doch zu verzeichnen, und zwar ist es mein Freund Monsignore Dr. Wilpert, dem wir die seltenen Funde verdanken. Die Tragweite dieser seiner letzten Entdeckung ist so groß, daß wir unsere Leser unverzüglich mit ihr bekannt machen wollen. Wilpert hielt neulich über die erwähnten Fresken in einer Versammlung von Archäologen einen mit großem Enthusiasmus aufgenommenen Vortrag, den er uns gütigst zur Verfügung gestellt hat und dem wir die folgenden Mittheilungen entnehmen.

„In der sog. *Cappella greca* der Priscillakatakombe zogen in dem Theile, wo die drei Absiden sind, seit langer Zeit einige Wände meine Aufmerksamkeit auf sich. So oft ich durch die Kammer ging, warf ich einen Blick nach jenen Stellen, die man, wie es mir schien, bei der Anlage der Gruft unmöglich ohne Malereien gelassen haben konnte, da sie sich vorzüglich dafür eignen. Von Figuren war allerdings nirgends eine Spur zu entdecken; denn

überall hatte sich eine, stellenweise bis zwei mm. dicke Kruste von Stalaktit und allerlei Schmutz, der durch das Luminare eingedrungen war, gebildet. Wollte man also sehen, ob eine derartige Vermuthung sich bewahrheite, so galt es, zunächst die Kruste zu entfernen. Schon im verflossenen Jahre machte ich mich an die Arbeit, indem ich die dem Luminar nächste Stelle der Wand mit Schwamm und Wasser reinigte. Die Mühe war keine vergebliche; es kamen die oberen Theile von zwei Gebäuden, ein Giebeldach und eine Kuppel, zum Vorschein. War meine Vermuthung von der Existenz von Fresken an dieser Stelle dadurch bestätigt, so hatte ich zugleich auch erkannt, daß Wasser allein zu ihrer Freilegung nicht ausreiche. Ich ersuchte daher den Commendatore de Rossi, diese ebenso langwierige als delicate Arbeit durch einen geübten Techniker ausführen zu lassen. Da jedoch die Folgen des Schlagflusses, der die Bewegungsfähigkeit de Rossi's fast aufgehoben hatte, noch fortdauern, so wurde die Ausführung meiner Bitte dadurch verhindert. In Folge dessen setzte ich mich selbst mit einem Techniker in Verbindung, der nach einigen Versuchen ein Mittel fand, das den Stalaktit auflöste, ohne die Farben irgendwie zu schädigen. Nach der nöthigen praktischen Unterweisung führte ich die Arbeit der Aufdeckung der Malereien fort und beendigte sie nach vierzehntägiger angestrengter Thätigkeit. Das Resultat übersteigt alle Erwartung und entschädigt mich in reichstem Maße für die Mühe und Arbeit: ich erschloß der wissenschaftlichen Forschung vier Gemälde, unter denen eines jegliche Werthschätzung übersteigt, da es nichts Geringeres als einen Act des eucharistischen Opfers oder, wie wir heute sagen, der Messe darstellt."

Msgre Wilpert geht dann in anschaulicher Weise auf das Technische der Freilegung der Gemälde ein. Er entfernte zunächst mit einem Schabeisen so viel von der Tropfsteinhülle, bis die Farben durchzuscheinen anfingen; dann wusch er die Stellen mit verdünnter Salzsäure, bis der Tropfstein vollständig entfernt war und somit auch die Farben ganz sichtbar wurden. Letzteres ist ihm jedoch nur da gelungen, „wo das Eindringen des Wassers von außen, d. h. an der Oberfläche der Malereien, stattgefunden hatte; wo dagegen das Wasser auch von innen heraus durchgedrungen war, hat der Tropfstein sich mit den Farben zu einem Körper vereinigt und läßt sich durch Waschungen nicht entfernen". Während

der Stalaktit in diesem Falle „für die Malerei verhängnißvoll wurde, erwies er sich gerade bei dem wichtigsten Bilde als ein Schutzmantel, welcher die Farben fast in ihrer ursprünglichen Frische bewahrt hat. Außerdem rettete der Tropfstein das Fresko vor dem räuberischen Eifer der Antiquitätensammler, welche bis in unser Jahrhundert hinein in den Katakomben ihr Unwesen trieben. Zu diesen gehörte der Franzose Séroux d'Agincourt, welcher die Kapelle oft besucht und einige ihrer Gemälde veröffentlicht hat".

Die nun freigelegten Malereien sind: Das Opfer Abrahams, Daniel in der Löwengrube, die Auferweckung des Lazarus und die *Fractio panis,* das Brodbrechen. Das erste Gemälde unterscheidet sich in nichts von den schon bekannten Darstellungen desselben Gegenstandes. Die Auferweckung des Lazarus bietet dagegen eine Eigenthümlichkeit, die bisher unbekannt war: Lazarus ist nämlich zweimal gemalt, rechts als Mumie im Grabgebäude und links als Auferstandener, den Kopf noch mit dem Schweißtuche bedeckt und mit über der Brust gekreuzten Armen; neben ihm steht eine von seinen Schwestern, wahrscheinlich Maria, welche mit einer Hand den Kopf ihres Bruders berührt und mit der andern den Gestus der Freude über den Auferstandenen macht.

Ein ganz eigenartiges Interesse hat, zumal für jene, welche sich mit der Reconstruction des antiken Rom beschäftigen, das Bild mit der Darstellung Daniels. Der Prophet steht, ganz bekleidet, als Orans zwischen zwei Löwen. Im Hintergrunde sieht man vier Gebäude, ein kleines mit einem Giebeldach, ähnlich unseren „Schweizerhäuschen", zwei Rundbauten mit Kuppeln und die Stirnseite eines palastartigen Baues, der auf sieben Säulen ruht und zwei Reihen von Fenstern hat. Die Kuppel des Rundbaues, welcher sich links von dem Palaste befindet, ist von einer Gruppe gekrönt, die zwar nur ganz flüchtig ausgeführt ist, aber doch eine in lange Gewänder gekleidete Figur, neben welcher eine zweite kniet, erkennen läßt. Was hat dieser Häusercomplex mit Daniel zu schaffen? Unser Gewährsmann vermuthet, daß der Künstler den Palast des Königs, der Daniel in die Löwengrube werfen ließ, andeuten wollte, und daß er sich bei der Ausführung an einige Bauten Roms hielt, die er täglich sah. Natürlich eilt da der erste Gedanke auf den Palatin,

wo die Kaiserpaläste standen, welche sich zur Darstellung eines Königspalastes am meisten eigneten. Mag diese naheliegende Vermuthung sich bestätigen oder nicht, mag hier ein Theil des Palatin oder sonst ein Theil des antiken Rom abgebildet sein, jedenfalls sind es römische Bauten, die der Künstler sich zum Muster nahm. Vielleicht dürfte die Gruppe auf der einen Kuppel geeignet sein, den Kennern des alten Rom über die fraglichen Bauten näheren Aufschluß zu geben. Das Bild ist einzig in seiner Art und hat schon darum für die Romforscher großen Werth.

Die Hauptmalerei ist auf der Wand gegenüber dem Eingange der Kapelle angebracht. Sie war das Erste, was das Auge des Eintretenden fesselte. Wie die drei anderen ist sie *alla pompeiana* auf schönem rothen Untergrunde gemalt und hat sich, wie gesagt, fast in ihrer ursprünglichen Frische erhalten. Man sieht hinter einem halbrunden Tische (stibadium, sigma) fünf bartlose Männer und eine verschleierte Frau sitzen; vor ihnen steht links (vom Beschauer) ein doppeltgehenkelter Kelch, rechts daneben ein großer Teller mit zwei Fischen und dann ein ähnlicher Teller mit fünf Broden, also eine Anspielung auf die von allen Evangelisten berichtete wunderbare Speisung der Menge mit zwei Fischen und fünf Broden. Daß der Künstler hier in der That diese Begebenheit andeuten wollte, beweisen sieben mit Brod gefüllte Körbe, die er zu beiden Seiten des Bildes, links vier, rechts drei, malte. In jener Speisung sah bekanntlich das ganze Alterthum ein Vorbild der eucharistischen Speisung. Der Kelch, den wir auf unserm Bilde sehen, ist daher nicht ein gewöhnlicher Kelch, sondern der liturgische; und das Mahl, zu dem sich die sechs Personen eingefunden haben, ist nicht eine gewöhnliche Agape, sondern das eucharistische Mahl, die Communion. Diese Argumentation findet eine überraschende und unabweisbare Bestätigung in der Persönlichkeit, welche wir an der rechten Schmalseite der Tafel, also auf dem Ehrenplatze, erblicken. Dort sitzt ein bärtiger Mann, welcher mit ausgestreckten Armen ein Brod bricht; er sitzt nicht in der gleichen Reihe mit den Sechs, sondern vor dem Tische, ganz in der Nähe von dem liturgischen Kelche; er führt den Vorsitz. Da das Alterthum nur ein „Brodbrechen" kennt, nämlich das liturgische, so ist klar, daß hier eben diese liturgische *Fractio panis*, d. h. die der Communion vorausgehende Handlung dargestellt ist,

welche in der hl. Schrift so oft erwähnt[1]), ja in dieser, wie auch in der Didache als pars pro toto zur Bezeichnung der ganzen Feier des eucharistischen Opfers gebraucht wird[2]). Da ferner nur derjenige, welcher das Opfer selbst darbrachte, die Fractio panis, das Brodbrechen vornahm[3]), so ist der bärtige Mann auf unserer Malerei nach der Didache der „Bischof" (ἐπίσκοπος), nach Justin der „Vorsteher der Brüder" (προεστὼς τῶν ἀδελφῶν), nach Tertullian der „Senior, welcher den Vorsitz führt" (senior qui praesidet).

Der Philosoph und Martyrer Justinus gibt in seiner an den Kaiser Antoninus Pius gerichteten Apologie (c. 65. 66) eine ausführliche Schilderung der eucharistischen Feier und hat dadurch den Schleier, welchen die Christen der ersten Jahrhunderte, gemäß der bekannten Vorschrift Christi (Matth. 7, 6), über die religiösen Geheimnisse gebreitet hatten, enthüllt. Er ist der einzige, welcher in so freimüthiger und offener Weise sich den Heiden gegenüber bezüglich dieses Gegenstandes geäußert hat; weder vor noch nach ihm hat Jemand Aehnliches gewagt. Die gleiche Zurückhaltung läßt sich auch in der altchristlichen Kunst beobachten. Die Eucharistie wird oft, aber nur verhüllt dargestellt, oder vielmehr durch ein Symbol angedeutet, wie z. B. in den sog. Sacramentscapellen der Kallistuskatakombe durch das Mahl der Sieben am See Tiberias, verbunden mit der Speisung der Menge durch zwei Fische und fünf Brode. Unser Bild ist die einzige Ausnahme von der Regel; der Künstler begnügte sich nicht mit dem bloßen Symbol, sondern ging zu der Darstellung der Sache selbst über und benutzte das Symbol in geschickter Weise zur näheren Erklärung seines Gegenstandes. Hätte er dieses unterlassen, so könnte man über die Deutung der Darstellung im Ungewissen sein, und es würde ohne Zweifel solche geben, welche das Mahl für eine Agape oder für sonst ein Mahl halten würden. Durch die Hinzufügung der zwei Fische und fünf Brode mit den sieben Brodkörben hat er

1) Matth. 26, 26; Marc. 14, 22; Luc. 22, 19; 24, 30; 1 Cor. 11, 24.

2) Luc. 24, 35; Apgsch. 2, 42. 46; Didache 14.

3) „Eucharistiae sacramentum . . . . nec de aliorum manu quam praesidentium sumimus," schreibt Tertullian (*De Corona* c. III). Vgl. Justini *Apol.* I, c. 65.

seine Absicht deutlich kundgegeben und das Gemälde als ein liturgisch-eucharistisches mit einer Bestimmtheit gekennzeichnet, die jeden Zweifel von vornherein verscheucht.

Die Bedeutung des Gemäldes für die alte Liturgie und die Symbolik, zumal für diejenige des ΙΧΘΥΣ, liegt auf der Hand. Sein Werth ist um so größer, als alle Kriterien vollständig dahin übereinstimmen, daß es mit vollster Sicherheit der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts, etwa der Zeit Hadrians, zugewiesen werden muß. Wir können hier die Beweise, welche für diese Zeit sprechen, nicht anführen, haben aber auch nicht den geringsten Grund, das Urtheil des erfahrenen Kenners der altchristlichen Kunst irgendwie in Frage zu stellen.

Durch diesen Fund ist zugleich bewiesen, daß der symbolische Cyklus viel früher ausgebildet war, als man bisher angenommen hat. Noch mehr. Da die Auferweckung des Lazarus nur von dem hl. Johannes berichtet wird, so steht jetzt fest, daß das Johannesevangelium schon in der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts in Rom so bekannt war, daß es in gleicher Weise wie die drei übrigen den Künstlern als Quelle für die Darstellungen in den Katakomben gedient hat.

Die Wichtigkeit des Gegenstandes mag es entschuldigen, daß diese Anzeige der ausführlichen Darstellung vorgreift, mit deren Ausarbeitung Wilpert im Augenblicke beschäftigt ist. Referent kann es sich nicht versagen, hinzuzufügen, was de Rossi ihm im Gespräche über die Entdeckung Wilpert's bemerkte: »È la corona di tutte le scoperte delle catacombe,« es ist die Krone aller Entdeckungen in den Katakomben. Durch Ausgrabungen in den letzten Tagen wurde der alte Fußboden der Cappella greca bloßgelegt, wobei man an den Längswänden gemauerte Bänke fand, und unter dem Bogen der im Hintergrunde befindlichen Cappella tricora eine Travertinstufe entdeckte, die zum Altar hinaufführte.

Die architectonische Untersuchung der Cappella greca, der spelunca magna und der angrenzenden Räume hat Professor Rodolfo Lanciani schon begonnen und er wird für die noch in diesem Jahre zu erwartende Veröffentlichung der Schrift Wilpert's die Bearbeitung der architectonischen Fragen übernehmen.

Nachdem Davin ein dickleibiges Buch voll seichtester Träumereien und unglaublicher „Entdeckungen“ über die Cappella

greca im vorigen Jahre hat erscheinen lassen, wird man eine wirklich wissenschaftliche, zusammenfassende und durch neue bedeutsame Funde bereicherte Untersuchung nur mit Freuden begrüßen können.

XXXIV.

Die Oblation der Elemente im Meßopfer.

(Von P. Amb. Kienle O. S. B.)

(Schluß.)

In keinem römischen Ordo ist vom priesterlichen Emporheben der Opfergaben und von Gebeten, welche dabei zu sprechen sind, die Rede. Daher nehmen die auf diesem Gebiete Kundigen an, daß beides überhaupt nicht stattgefunden habe[1]). Im Anschluß an das oben erzählte Ereigniß mit Kaiser Valens bemerkt Probst: „Die Gläubigen brachten die Gaben . . . Basilius stand unterdessen ruhig zusehend am Altar. Wahrscheinlich betete er still daselbst, so wie es das Herz ihm eingab. Von einem liturgisch formulirten Opfergebet, das er laut gesprochen hätte, ist in dem Berichte nicht nur keine Rede, sondern dieser schließt es sogar aus... Ob nachher ein solches verrichtet war, ist zwar dem Berichte nach möglich, läßt sich jedoch durch Zeugnisse aus dem 4. Jahrhundert nicht einmal wahrscheinlich machen[2])." Ganz ähnlich äußert sich Duchesne[3]). Es liegt nahe, daß dagegen Einwendungen gemacht werden. Es klingt für uns sehr befremdend, daß mit der einfachen Niederlegung der Gaben das Offertorium abgeschlossen war. Wir haben uns an die Ceremonien, welche jetzt das Offertorium bilden, so

1) Pellicia sagt: Unum tandem animadvertendum, nullas recitasse olim super oblata elementa orationes sacerdotem, cum de illis sileant antiqua sacramentaria. Ad IX. vero saeculum oblationis oratio obtinuisse videtur, at a nostra aliquantulum diversa. (De christ. ecclesiae politia I, lib. II, sect. II, § 7.)

2) Probst, Liturgie des 4. Jahrhunderts S. 131.

3) Aucune prière n'accompagne ces dispositions. Le pape n'y intervient pas. Il est en ce moment à son siége au fond de l'abside. Les prières actuelles de l'offertoire ne sont pas marquées dans les anciens livres. Origines du culte chrét. p. 166.

gewöhnt, daß sie uns wie unerläßlich vorkommen, und wir sofort nach Gründen suchen, den jetzigen Ritus in seinen Hauptheilen auch für das Alterthum zu retten. Man könnte denken, daß der Ritus des Emporhebens, als schnell vorübergehend, nicht erwähnt wurde, wie ja sicher der erste römische Ordo nur lückenhaft berichtet, indem er z. B. von der Secret nichts sagt, die sicher gebetet wurde. Darauf ist zu antworten, daß diese im zweiten Ordo erwähnt wird, daß eine Erhebung des schweren Kelches sicherlich nur mit dem Beistand des Archidiacons hätte geschehen können und dann wohl wäre erwähnt worden. Wie dem immer sei, die Quellen berichten nichts von der jetzigen Oblation; daher muß man, will man sich nicht der genannten Ansicht anschließen, die Sache wenigstens im Zweifel lassen. Doch möge man die unten citirte Stelle des Micrologus: **Romanus ordo nullam orationem instituit post offerendam ante Secretam**, wohl beachten. Sie scheint fast ausschlaggebend zu sein.

Suchen wir nun, dem Werden des jetzigen Ritus auf die Spur zu kommen. Wir werden ihn selber als bekannt voraussetzen dürfen. Er besteht aus der Emporhebung des Brodes mit der Oration *Suscipe*, Einschenken und Mischen des Weines, begleitet von der Oration *Deus qui*, Emporheben des Weines mit der Oration *Offerimus;* daran schließen sich das *In spiritu humilitatis*, *Veni sanctificator*, Incensirung des Altares, Händewaschen, die zweite Oration *Suscipe* und die Secret. Die letztere stammt, wie die Collecte nach dem *Gloria in excelsis*, der Einrichtung nach aus dem 4. Jahrhundert, die Incensirung aus dem 11. Jahrhundert, die Handwaschung ist wohl apostolischen Ursprunges. Sie beschäftigen uns hier, als zu unserer Frage ohne Belang, nicht weiter, die übrigen Gebete aber um so mehr. Ihre Geschichte ist mannigfach und nicht durch Klarheit ausgezeichnet, wirft aber doch wieder einiges Licht auf ihren jetzigen Sinn und die richtige Erklärung der Oblation. Man hat zu unterscheiden die erste Zeit der Einführung einiger weniger Gebete, die mittelalterliche Vielheit und Verworrenheit, die nachtridentinische Ordnung.

Den ersten Wink für die Einführung dieser Gebete gibt Lebrun, der in seiner Meßerklärung sagt, das Kelchgebet *Offerimus* finde sich im mozarabischen Missale. Damit ist an sich freilich noch keine Sicherheit gegeben; denn das Gebet könnte auch später

in den mozarabischen Ritus aufgenommen worden sein. Wichtig aber ist die Bemerkung von Lebrun, daß es schon in einem Trierer Sacramentar des 10. Jahrhunderts vorkomme; also ist es alt, und wenn wir sonst noch Anzeichen finden, daß mozarabische oder gallicanische Bestandtheile[1]) in den römischen Oblationsritus aufgenommen wurden, wächst die Vermuthung, daß das Kelchgebet *Offerimus* seinen ursprünglichen Platz im mozarabischen Ritus habe. Unmittelbar vor dem *Offerimus* steht im spanischen Missale ein dem römischen ähnliches Gebet zur Erhebung des Brodes, das aber mehr antike Form hat und dem römischen zur Vorlage gedient haben mag[2]). Ebenso erwähnt das mozarabische Missale die Oration *In spiritu humilitatis.* Der gelehrte Herausgeber des mozarabischen Missale, der Jesuit Leslen, sagt aber in seinen Anmerkungen, diese Orationen und andere ähnliche, die man allerdings in den ältesten Handschriften finde, seien nicht gothisch, sondern von den Mozarabern später hinzugefügt[3]). Sein Grund ist, daß der Priester weder den Wein in den Kelch goß, noch das Brod auf die Patene legte, sondern der Diacon, woraus ihm glaublich ist, daß der Priester bei der Oblation und Zurüstung des Altares nicht eingriff, ähnlich wie bei der römischen Oblation. Anderen wird diese Unthätigkeit des Priesters eben wegen des Zeugnisses der alten Handschriften nicht so glaublich vorkommen. Vielleicht

1) Daß diese beiden Riten eigentlich nur Eine Art von Sonderliturgie ausmachen, darf vorausgesetzt werden. Vgl. hierüber Duchesne, Origines du culte. Paris 1889. p. 143.

2) Voraus geht die Rubrik: Offerat hostiam in calicem (= cum calice?) cum orationibus quae sequuntur. Oratio. Acceptabilis sit majestati tuae omnipotens eterne Deus haec oblatio, quam tibi offerimus pro reatibus et facinoribus nostris et pro stabilitate sanctae catholicae et apostolicae fidei cultoribus.

3) Revera hae orationes quamvis in vetustissimis codicibus harum aliqnae aut his simillimae reperiantur, Gotho-Hispanae non sunt, sed a Mozarabis postea adjunctae; nam sacerdos Gotho-Hispanus nec vinum in calicem fundebat neque panem in patena collocabat neque horum aliquid altari inferebat; quare credibile est oblationem munerum et compositionem altaris sine ulla oratione a Gotho-Hispanis et Gallis transacta esse, quemadmodum et Romae transigebantur . . . Aut si apud Gotho-Hispanos oratio aliqua dicta est, a diacono potius quam ab episcopo dici debuit. Migne, Patrol. lat. 85, col. 340.

hat Leslen zu sehr auf den römischen Ritus hinübergeblickt. Doch lassen wir das der Kürze halber auf sich beruhen und hören wir das andere Zeugniß. Es stammt aus dem wegen seiner zuverlässigen Angaben und offenbar mehr als gewöhnlichen Sicherheit in liturgischen Dingen in Ansehen stehenden Micrologus, als dessen Verfasser mit ziemlicher Gewißheit neulich von P. Suitbert Bäumer der Constanzer Cleriker Berold nachgewiesen worden ist[1]). Zu seiner Zeit und an einer Heimstätte liturgischer Studien, wie es jener süddeutsche Winkel durch St. Gallen und Reichenau war, konnte man über den Ursprung der Orationen sichere Nachrichten haben. Er sagt, daß die im frühen Mittelalter mit Vorzug und offenbar auch mit tiefem Verständniß[2]) zur Oblation gesagte Oration *Veni sanctificator* gallicanischen Ursprunges ist. Das andere Gebet *Suscipe sancta Trinitas* ist durch keine Autorität, sondern durch allgemeinen kirchlichen Gebrauch berechtigt. Weitere Orationen werden von einsichtsvollen Männern nicht gebetet. Der römische Gebrauch jedoch kennt gar keine Oration nach der Offerenda vor der Secret[3]). Diese Stelle gibt uns erwünschte, offenbar aus Sachkenntniß stammende Belehrung. Der Priester betete die Orationen erst nach der Oblation, nur zwei sind angemessen, während man allerdings zur damaligen Zeit in manchen Kirchen viele Orationen beten ließ; die schönste davon ist gallicanisch, römisch keine. Das wichtigste der Oblationsgebete ist also alt und aus dem gallicanischen Ritus in den römischen hineingetragen.

Freilich ist von einer Erhebung der Elemente über dem Altar nicht die Rede; vielleicht war sie auch gallicanisch, mit der Oration

---

1) Neues Archiv für ältere deutsche Geschichtskunde 1893. Bd. 18.

2) Vgl. Scheeben, Dogmatik III, S. 461.

3) Composita autem oblatione in altari dicit sacerdos hanc orationem juxta Gallicanum ordinem: *Veni sanctificator* . . . Deinde ante altare inclinatus dicat hanc orationem non ex aliquo ordine, sed ex ecclesiastica consuetudine: *Suscipe sancta Trinitas hanc oblationem, quam offerimus in memoriam passionis, resurrectionis, ascensionis.* Quae utique oratio a diligentioribus ordinis et comprobatae consuetudinis observatoribus tam pro defunctis quam pro vivis sola frequentatur: qui etsi multoties plurimorum consuetudini cedant, superflua tamen summopere devitant. Romanus tamen ordo nullam orationem instituit post offerendam ante secretam. Microl. c. 11.

verbunden oder ging ihr unmittelbar vorher. Als die fränkischen Priester unter Pipin und Karl d. Gr. den römischen Ritus annehmen mußten, was nicht ohne Schmerzen vor sich ging, kam ihnen wohl, so müssen wir uns zur Erklärung denken, die orationslose Oblation zu leer vor und sie füllten sie mit dem bisher geübten Gebet und Ritus aus. Dadurch geschah dem römischen Ritus nicht, wie man von heutigem Standpunkte aus urtheilen hört, Unrecht, da er damals solche Zusätze nicht ausschloß, vielleicht sogar auf sie etwas angelegt war. Bezüglich der Erhebung des Kelches in der gallicanischen Liturgie haben wir ein Zeugniß im sog. Stowe-Missale[1]). Dasselbe stammt in seinem älteren Theile aus den Jahren 627—640; die Interpolationen sind ein Jahrhundert älter. Dieselben sind „höchst wahrscheinlich aus gallicanischen Quellen"[2]). In einem dem Missale angehängten rubricistischen Tractat findet sich für den Eingang der Messe folgende Vorschrift: Praeparantur oblata. Ac primum quidem mittitur per ministrum aqua in calicem, tres guttae et canitur: *Peto te Pater, deprecor te Fili, obsecro te Spiritus sancte;* ad quamlibet invocationem infunditur una gutta. Tunc ponitur oblatio in altari et canitur, *Jesus Christus, Alpha et Omega.* Postea tribus vicibus vinum funditur super aquam in calicem, quia divinitas Christi est supra humanitatem et descendit super populum . . . Deinde canitur Introitus. Für den Beginn der Missa fidelium lautet die Rubrik: Hic fiat plena discoopertio et elevatur calix, dum dicitur: *Ostende nobis Domine misericordiam tuam;* vel aliud Offertorium canitur: *Oblata Domine munera sanctifica nosque a peccatorum nostrorum maculis emunda.* Wir haben also hier, während der Chor das Offertorium singt, eine eigentliche Erhebung des Kelches. Sie war vielleicht dadurch nahe gelegt, daß nach Verlegung der Bereitung der Elemente vor den Introitus irgend eine augenfällige Handlung zur Zeit des Offertoriums an den ehemaligen Oblationsritus erinnern sollte. Nach dem erwähnten irischen Tractat ist die Enthüllung und Erhebung des Kelches mit dem Gebete *Oblata* ein Sinnbild des in

1) Siehe die Studie von P. Suitbert Bäumer in der Innsbrucker Zeitschrift für kathol. Theologie 1892.

2) A. a. O. S. 468.

seiner Geburt sichtbar gewordenen, gleichsam entschleierten Heilandes und seiner Erhöhung durch Wunder und Zeichen, eine Symbolik, die ganz zu der des hl. Germanus in seiner Erklärung der gallicanischen Messe stimmt.

Aus dem Gesagten erhellt der erste Ursprung der Gebete zur Oblation aus der gallicanischen Liturgie mit Sicherheit, die Erhebung der Gaben aus derselben Quelle mit einiger Wahrscheinlichkeit. Sehen wir uns nun nach der weiteren mittelalterlichen Entwickelung um.

Die Handlung war einfacher als jetzt, indem fast überall Patene und Kelch zugleich erhoben wurden, die Gebete aber zahlreicher als jetzt. Diese Mehrung stammt aus verschiedenen Quellen. Man entlehnte nicht nur bei der gallicanischen, sondern auch bei der ambrosianischen Liturgie, und zwar aus dieser vier mit *Suscipe sancta Trinitas* beginnende Orationen, in welchen man zunächst die Geheimnisse des Lebens Christi, das Fest des Tages erwähnte und dann für verschiedene Anliegen betete. Zu diesem Zwecke konnten noch eine Anzahl Orationen eingeschoben werden, z. B. pro salute unius, pro familiaribus, consanguineis etc., pro infirmo, pro iter faciente[1]). Diese Fürbitten scheinen eine Nachahmung oder ein Ersatz für die ursprünglich an dieser Stelle gebeteten Preces fidelium zu sein, in welchen für die Anliegen der Christenheit gebetet wurde. Eine andere Veranlassung zur Vermehrung der Orationen liegt in dem Bestreben, das, wie es scheint, zuerst im 9. Jahrhundert auftaucht, dem Priester in der Zeit, wo er nichts Officielles zu beten hat, private Gebete zur Belebung seiner Andacht oder seines Eifers nahezulegen oder vorzuschreiben. Mit solchen hatte er dann nicht nur die wirklich freien Augenblicke auszufüllen, sondern nach manchen Handschriften auch die Zeit, während der Chor Gloria und Credo sang. Bekannt ist durch solche Einschiebungen der von Flacius Illyricus veröffentlichte Codex. Es scheint, daß die Andacht der Priester sich viel an diese Zusätze anklammerte. Vom hl. Thomas von Canterbury wird berichtet, daß er sich ein Orationenbüchlein zusammenstellte, aus

1) Vgl. Martène, De antiq. eccl. ritibus, ed. Antw. tom. I, p. 174, 183, 192, 196. — Lebrun, Explic. de la messe, ed. Paris 1778. tom. I, p. 355.

dem er während der Gesänge und Lesungen mit glühender Andacht betete.

Mancherlei Beispiele dieser Art finden sich bei Martene. Rechnen wir dazu noch die älteren eigentlichen Oblationsgebete, wie *In spiritu humilitatis*, *Veni sanctificator* und ähnliche, so bekommen wir eine ansehnliche Summe von Orationen zusammen, aus denen sich die mittelalterlichen Kirchen ihren Bedarf decken konnten. Das geschah mehr oder minder ausgiebig. Das mittelalterliche Gesammtbild des Offertoriums ist dadurch ein sehr mannigfaltiges, wechselvolles, das allerdings unserer modernen Einheitsstrebung nicht entspricht, für heute auch nicht mehr paßte, aber seiner Zeit sehr wohl berechtigt war und als vielsinniger und doch harmonievoller Gebetschor zum Himmel aufstieg.

Da diese Gebete im Mittelalter aufkamen, wird der mittelalterliche Gebrauch auch am besten ihren Sinn zu erkennen geben; jedenfalls liegt darin mehr Gewähr für die richtige Erklärung, als bei modernen Liturgikern, welche oft ohne Rücksicht auf das Historische den Sinn lediglich aus dem Wortlaute zu erschließen suchen. So wird gesagt, der Priester opfere, wenn er Brod, dann Wein dargebracht habe, tiefgebeugt mit der Oration *In spiritu humilitatis* sich selbst; es werden die Orationen *Suscipe* und *Offerimus* im engsten Sinne auf Brod und Wein bezogen; nicht einmal das *Veni sanctificator* wird allgemein vom hl. Geiste verstanden. Diese Erklärungen bedürfen der Berichtigung, die wir aber nur andeuten können. Nach den kirchlichen Gebeten, welche die allgemeine Tradition der Gesammtkirche unterstützt[1]), betrachtet die Liturgie das Opfer mit der Zurechtlegung der Oblata auf dem Altare eröffnet und spricht schon so, als ob das Opfer auf dem Altare liege. Da nämlich dasselbe zufolge seines inneren Reichthums mit wenigen Worten in seinem Gehalte nicht dargestellt werden kann, erwähnt die Liturgie die einzelnen Momente der Reihe nach und zwar so, als ob sie beim Sprechen sich vollziehen. Die Einwirkung des heil. Geistes vollzieht sich im Wandlungsacte; in diesem Augenblicke wird das Opfer vom „Engel", d. h. vom hl. Geiste zum himmlischen Altare getragen; dennoch spricht der Priester das betreffende

1) Man vergleiche hierüber die sehr wichtigen Bemerkungen von Lebrun, Explicat. de la messe t. 5, p. 184 ff.

Gebet bedeutend später, was manche veranlaßt, dasselbe anders zu erklären und die orientalischen Liturgien, in denen dies nicht möglich ist, zu tadeln. Man wird sich eben sagen müssen, daß der Canon der in's Einzelne ausgedehnte, in seine inneren Momente zerlegte, eine, untheilbare Opferact ist. In diesem Sinne wird das Brod eine »immaculata hostia«, der Kelch ein »calix salutis, pro nostra omniumque salute cum odore suavitatis« ascendens genannt, was doch offenbar von Brod und Wein nicht gesagt werden kann. Die Kirche erblickt, indem sie den Act des Opfers vorbereitend anhebt, denselben schon in seiner Wirkung als vollbracht, sieht nicht mehr Brod und Wein, sondern das, was sie bald sein werden[1]); ebenso bittet sie den hl. Geist, das Opfer zu vollziehen, seine Segenskraft im beginnenden Opfer zu zeigen (benedic hoc sacrificium) oder zu bewirken, daß das Vorliegende ein sacrificium wird. Es wird also das Opfer mit einer Epiclese begonnen und beschlossen. Daß die Oration *In spiritu humilitatis* den anderen inhaltlich gleich steht, also um Vollzug und Annahme des eucharistischen Opfers bittet, mit besonderer Betonung der demüthigen Opfergesinnung, geht aus ihrer Stellung neben den anderen, noch mehr aber aus dem mittelalterlichen Gebrauch hervor, sie mitunter während der Erhebung des Kelches zu sprechen[2]). Der

---

1) Das Sacramentar von Moysac (9. Jahrh.) hat folgende Form des Kelchgebetes: Offerimus tibi Domine Christi filii tui sanguinem ut . . . . cum odore suavitatis ascendat. Martene I, S. 194. Ein Rheimser Codex gleichen Alters sagt: Oratio dum elevatur Sanctum a sacerdote: *Suscipe sancta Trinitas*, wobei unter Sanctum nur das noch nicht consecrirte Brod verstanden werden kann (ib. p. 197). Gregor von Valentia bemerkt: Panis nondum consecratus dicitur ‚Immaculata hostia‘ et ‚offerri pro peccatis‘ non de substantia panis prout tunc est, sed prout paulo post erit (conversa scilicet in corpus Christi) dicitur, relata ad tempus proxime subsequens intentione sacerdotis (de Euch. disp. 6, quaest. 11, punct. 3). — Sacerdos quando ante consecrationem dicit, se supradicta offerre, respicit ad consecrationem mox futuram, quae tunc aliquo modo fieri incipit, tum quia materia ejus praeparatur, tum etiam quia totum illud officium per modum unius actionis moralis concipitur. Coninck, De Sacr. quaest. 81, a. 1, dub. 5.

2) Deinde elevat calicem dicens: *In spiritu humilitatis* etc. nach altem Lyoner Ritus. Vgl. Bona, De reb. lit. l. 2, c. 9.

Wortlaut der mittelalterlichen Oblationsgebete ist übrigens nicht immer gleichbleibend oder gleichartig; zuweilen kann man ihn nur vom eigentlichen, kommenden Opfer, zuweilen aber auch von der Oblation der Elemente verstehen. Beide bilden ein Zusammengehöriges, eine Einheit, dessen Einleitung oder Anfang die Oblation, dessen Vollendung die Consecration ist; daher erklärt sich leicht, daß zuweilen auch mit Bezug auf das zunächst Liegende gesprochen wird.

Unser bisher gewonnenes geschichtliches Ergebniß scheint für die dogmatische Bedeutung der Oblation nicht ohne Wichtigkeit zu sein. Wenn nicht alles trügt, ist die Oblation eine Ceremonie, welche die römische Kirche durch Duldung aufkommen ließ, später sich zu eigen machte, endgiltig in der nachtridentinischen Reform der Liturgie, und ihr größeren Nachdruck verlieh. Gerade so gut, als sie dieselbe aufnahm, könnte sie deren Abschaffung anordnen. Weder zum Wesen des Opfers, noch zu dessen Integrität ist die Oblation nothwendig, sondern nur zum vollständigen Vollzug des von der Kirche angeordneten Ritus [1]).

Die Frage nach der Bedeutung des Offertoriumsritus wird von den Theologen gewöhnlich im Tractat de Eucharistia behandelt. Nach Katschthaler [2]) unterscheidet man essentielle Theile des Opfers, ohne welche dasselbe nicht bestehen kann, und integrale, ohne welche es nur unvollkommen besteht. Welche Theile als wesentliche anzusehen seien und in welcher Weise die anderen nothwendig seien, darüber gehen die Ansichten vielfach auseinander. Bezüglich der Stellung der Oblation jedoch herrscht eine ziemliche Einheit. Zunächst wird einstimmig die Ansicht des Cassali verworfen, der ein doppeltes, eigentliches Opfer in der hl. Messe annahm, ein Opfer (sacrificium) von Brod und Wein und das Opfer Christi. Ebenso wird einstimmig gelehrt, daß die Oblation nicht zum Wesen des Opfers gehöre. Ob sie aber als ein integraler Bestandtheil anzusehen ist oder nicht, wird nicht ganz gleichmäßig entschieden. Bellarmin nennt sie einen zur Vollständigkeit und

---

1) Diese aus dem geschichtlichen Erwägen gewonnene Ansicht wurde dem Verfasser durch ein nachträgliches Umfragen bei den Dogmatikern bestätigt.

2) Theologia dogmatica l. IV, p. 2, pag. 498.

Fülle des Opfers nöthigen Act[1]); er glaubt das annehmen zu müssen, weil in allen, auch den ältesten Liturgien sich eine Oblation finde und weil der Heiland beim Abendmahl sie vollzogen habe. Mit dieser Ansicht steht er aber vereinzelt da; gewichtige Theologen bestreiten sowohl seine Ansicht, als auch ihre Begründung. Daß sein geschichtlicher Grund, durch den er hauptsächlich zu seiner Ansicht bewogen zu sein scheint, nicht stützt, ist nach dem früher Gesagten klar; dem andern wird von verschiedenen Theologen widersprochen. Am nachdrücklichsten nennt Cardinal Bona den ganzen Oblationsritus eine Ceremonie, welche das nachfolgende Opfer vorbereiten soll[2]). In gleichem Sinne und mit gleichem Nachdruck äußert sich Suarez. Christus, so begründet er seine Ansicht, hat das Opfer vollständig dargebracht mit allen seinen wesentlichen und integrirenden Bestandtheilen und doch hat er keine derartige Oblation der Consecration vorangeschickt. Sodann darf man nicht annehmen, daß die Kirche etwas ausgelassen habe, was zur Vollständigkeit des Opfers gehört; endlich geht aus dem der Oblation unmittelbar folgenden Gebete *Veni sanctificator . . . et benedic hoc sacrificium tuo nomini praeparatum* hervor, daß das

1) Quarta propositio: Oblatio panis et vini consecrationem praecedens ad integritatem et plenitudinem sacrificii pertinet, non tamen ad essentiam. Quod ad essentiam non pertineat, extra controversiam esse videtur. Nam oblatio vocalis non est ad sacrificium necessaria. Satis enim Deo se demonstrat aliquid offerre, qui reipsa offert. Et quamvis oblatio aliqua ad essentiam sacrificii necessario requiratur, non tamen necesse est ut ea immolationem praecedat. Ipsa enim immolatio oblatio esse potest. Quod autem ad integritatem quandam pertineat, inde patet, quod in omnibus liturgiis quantumvis antiquis seu Graecis, seu Latinis pars actionis est oblatio rerum consecrandarum. Bellarm., De Euch. lib. I, c. 27. ed. Paris. tom. 3, p. 791.

2) Omnis ista actio sub silentio complebatur. Ex hac autem consuetudine Romana quorundam Scholasticorum error convellitur asserentium oblationem istam cum orationibus eidem assignatis ad sacrificii integritatem pertinere. Fatentur omnes Theologi . . . oblationem intrinsecam esse sacrificio, sed in qua ejus parte consistat, . . . quaestio inutilis est . . . Quicquid igitur offertorii nomine comprehenditur, simplex cerimonia est ac mere accidentalis et mox futuri sacrificii praeparatio. Bona, De rebus liturg. ed. Paris. p. 400.

Vorhergegangene nur eine Vorbereitung sei[1]). Auch Coninck nennt die Oblation eine Ceremonie und bestreitet ihre Bedeutung als integrirender Theil des Opfers[2]). Andere Theologen, welche die Frage nur kurz erwähnen, wie Billuart[3]), Tour-

1) Primo dicendum est de oblatione, quae antecedit consecrationem quam Soto cum aliis involvere et confundere videtur, significans pertinere aliquo modo ad substantiam hujus sacrificii; et nonnulli eam vocant partem integralem sacrificii, quamvis non audeant dicere, esse de essentia. Dico tamen hanc oblationem nullo modo pertinere ad substantiam hujus sacrificii neque ut essentialem partem neque ut integralem, sed tantum esse ceremonialem quandam praeparationem ab Ecclesia institutam ad conciliandam devotionem et reverentiam animosque fidelium excitandos ad mysterium ipsum peragendum. Ita sentire omnes videntur, qui de hac materia scribunt; sed inter alios bene hoc explicuit Alanus l. 3 de Sacrif. c. 78. Et probatur primo ex dictis; nam Christus Dominus obtulit hoc sacrificium perfectum quoad omnes partes essentiales, substantiales et integrales ejus; et tamen nullam hujusmodi oblationem praemisit ante consecrationem; ergo illa nullo modo est pars sacrificii. Secundo quia ostensum etiam est, illam caerimoniam non semper fuisse ab Ecclesia observatam, cum tamen ex his, quae sunt de substantia vel integritate sacrificii, nihil unquam praetermissum sit. Tertio quia Ecclestia statim post illam oblationem orat dicens: *Veni sanctificator . . .* et *benedic hoc sacrificium tuo sancto nomini praeparatum;* ergo satis significat, illam solum esse quandam praeparationem materiae ad futurum sacrificium et quasi dedicationem illarum rerum sensibilium ad cultum Dei. Suarez, De Euch. disp. 75, sect. 3. ed. Paris, tom. 21, p. 656. — Aehnlich lautet die spätere Stelle: Praecipua caerimonia (habens moralem significationem) est elevatio panis et vini consecrandi, oculis et manibus ad Deum elevatis, quae caerimonia est valde usitata ut patet Levit. 8 etc.; nam est aptissima ad significandam oblationem, quae Deo fit et quâ homo se totum Deo offert per sacrificium. Ibid. tom. 21, p. 888.

2) Conclusio I. Nec oblatio quae praecedit consecrationem nec ea quae eam sequitur nec etiam ipsa fractio est aut de essentia hujus sacrificii aut pars ejus integralis ad substantialem ejus perfectionem pertinens sicut manus est pars hominis. Conclusio II. Dictae actiones pertinent ad rationem sacrificii tanquam ceremoniae ex praecepto Ecclesiae necessario inter sacrificandum adhibendae, ut ipsum sacrificium decentius fiat. Coninck, De sacr. qu. 83, a. 1, dub. 5.

3) Essentia sacrificii missae non consistit in oblatione . . . Oblatio quae fit ante consecrationem non est immutativa victimae, sed praepa-

nely[1]), Juenin[2]), sagen nur, daß die Oblation nicht wesentlich zum Opfer gehöre, zeigen aber, indem sie dieselbe eine Zurüstung, Vorbereitung auf das Opfer nennen, daß sie gleicher Ansicht sind wie Suarez.

Mit diesen wenigen Proben möge der Leser vorlieb nehmen, da weiteres Eingehen außerhalb der Tendenz dieser Studie liegt. Es ist auch so schon klar, daß die Speculation mit der geschichtlichen Prüfung zusammen stimmt und beide gemeinsam die Oblation als eine vorbereitende Ceremonie zum Opfer erkennen lassen.

Suchen wir den Sinn dieser „Ceremonie" noch genauer zu fassen. So wenig sie eine für sich bestehende, selbständige Opferung im Sinne von sacrificium, ein eigentliches Opfer im strengen Sinne ist, ebenso wenig kann sie als selbständige Oblation im Sinne von Schenkung einer materiellen Sache an Gott erklärt werden; es wäre seltsam, anzunehmen, die Kirche, mit den wichtigsten Gedanken erfüllt, dem größten Opfer entgegengehend, schenke so geringfügige Dinge, abgesehen von ihrer Beziehung zum eucharistischen Opfer.

Die geringste Werthung wäre es, wenn man das Emporheben nur als feierliches Darstellen und Zeigen der Elemente ansehen

---

ratoria materiae consecrandae; non enim offertur corpus Christi, sed panis et vinum; neque eam adhibuit Christus . . . Non requiritur ad sacrificium quod sacrificans dicat: *Tibi offero;* neque enim sic exprimebatur in sacrificiis antiquis neque id dixisse Christus legitur; sed sufficit quod sacerdos victimam praesentem in altari sistat et immolet in Dei cultum, hoc ipsa enim in actu exercito ipsi offertur; hujusmodi autem oblatio reperitur in consecratione. Billuart, de Euch. dissert. 8, a. 2.

1) Oblationem quae antecedit consecrationem, ad essentiam sacrificii non pertinere probatur: 1) Quia talem oblationem praemisisse Christum ante consecrationem non legimus; 2) quia illa oblatio est institutionis Ecclesiasticae, quae praeparatoria quidem est ad oblationem sacrificii, non autem ipsummet sacrificium . . . elevatio quae fit a sacerdote, aut consignatio crucis et aliae similes actiones, omnino accidentales videntur. Tournely, De Euch. sacrif. miss. art. 2, concl. 2.

2) Essentia sacrificii non est posita in oblatione vocali, quae praecedit consecrationem . . . nuda est ac mera ad sacrificium praeparatio; unde in latinis liturgiis eam haec oratio subsequitur: *Benedic hoc sacrificium tuo sancto nomini praeparatum.* Juenin, De sacr. dissert. V, quaest. 2, c. 1.

wollte; geschichtlich wäre vielleicht nicht viel dagegen einzuwenden, wohl aber kann man sagen, daß diese Erklärung dem kirchlichen Sprachgebrauche: Oblatio, offerre hostiam, offerre calicem, nicht gerecht wird. So scheint es am meisten angemessen zu sein, diesen Ritus als eine bedingte, nur in Hinsicht auf das damit eingeleitete eucharistische Opfer vollzogene Oblation oder Schenkung an Gott anzusehen; freilich kommt dann die weitere Frage, ob sie eine Oblation der Gemeinde, des laikalen Theiles der Gläubigen oder eine solche des Vorstandes der Kirche mit priesterlichem Charakter sei und ob vielleicht die Oblation Christi irgendwie darin enthalten sei. Der frühere Opfergang der Gläubigen ist laikalen Charakters gegenüber der Opferhandlung der eigentlichen geweihten Priester, wenn wir auch oben im weiteren Sinne darin eine gewisse Theilnahme am priesterlichen Opferbringen, ein Zeichen der Erhebung der allgemein christlichen zur priesterlichen Würde erkennen mußten. Der opferbringende Christ kommt dem Priester nahe örtlich und im Handeln; aber er bleibt im Wesen Laie. Diese Oblation des Gläubigen ist in der jetzigen Oblation des Priesters eingeschlossen, insofern die Gaben schon auf dem Altare sind, deren Herbeibringen früher der Antheil der Gläubigen war. Die Oblation selber ist eine Handlung des Priesters und zwar mehr eine Sache seiner repräsentativen Stellung, die ihn zum Haupt und Stellvertreter der gottesdienstlichen Gemeinde macht, wie der Plural Offerimus und anderes nahe legt; mittlerischen Charakter wird das Schenken von Brod und Wein nicht haben, was auch dadurch angezeigt erscheint, daß die Elemente früher vom Diacon auf den Altar gelegt wurden.

Man kann aber noch etwas Tieferes in der Oblation sehen, wodurch man den begleitenden Gebetsworten mehr gerecht wird, nämlich eine ceremonielle Vorausnahme, eine in einer Ceremonie ausgedrückte Darstellung der dem Opfer Christi wesentlichen und im Wandlungsmoment sich vollziehenden Darbietung Christi zum Opfer. Im vorchristlichen Cult ging oft dem eigentlichen Opferact ein Zeigen oder Darbieten des Opfergegenstandes voraus, das symbolisch dessen freiwillige Hingabe aussprach. In seinem blutigen Opfer hat Jesus Christus, am Oelberg beginnend und sicher oft vorher in seinem Leben seine Absicht zu leiden ausgesprochen, sich als zum Opfer bereit dargestellt. Das scheint zum allseitig voll-

kommenen Vollzug des heiligsten Opfers zu gehören. Die Absicht muß feierlich ausgesprochen, gleichsam im Angesicht der heiligsten Dreifaltigkeit und des himmlischen Hofes declarirt sein. Diese intentionelle Oblation müssen wir auch im Consecrations- und Opferact eingeschlossen denken, und er kann vorausgenommen und sein Licht vorauswerfend in der Oblation gedacht werden, in der Ceremonie angedeutet sein. Diese letzte Erklärung ist jedoch mehr eine Vermuthung, eine Möglichkeit, die aber dem frommen Sinne zusagen wird. Die Oblation erhält dadurch ein höheres, vom Wandlungsmoment ausgehendes Licht, das sie hebt und heiligt.

Durch diesen Reflex erhält die Oblation eine große Bedeutung und man begreift, warum die Kirche sie besonders auszeichnet, die Oblation einer später herbeigebrachten Hostie nachholen läßt, die durch die Opferung geheiligten Oblaten, die nicht consecrirt werden, nicht mehr zu den gewöhnlichen Hostien legen, sondern nach der Messe durch den Priester sumiren läßt. Das Offertorium gehört unzweifelhaft zu den bedeutendsten und wichtigsten Ceremonien, ähnlich den Ceremonien der Taufe, die auch, wenn sie in der Nothtaufe ausgeblieben sind, nachgeholt werden müssen.

Erwähnen wir noch kurz einige praktische Folgerungen.

In vielen Meßerklärungen wird gesagt, die Messe habe drei Haupttheile: Opferung, Wandlung und Communion. Nach dem bisher Gesagten wird sich das doch nicht halten lassen. Eine Ceremonie verhältnißmäßig jüngeren Datums kann man doch mit der wesentlichen Handlung, welche der göttliche Heiland eingesetzt hat und selbst vollzieht, nicht in gleiche Linie stellen. Jene Eintheilung ist zwar praktisch sehr bequem und wird sich darum nicht leicht durch eine andere, minder handsame verdrängen lassen; sie ist aber innerlich unbegründet und muß daher einer sachlicheren weichen. Eine solche ließe sich vielleicht erstellen, wenn man eine doppelte Vorbereitung, die durch Gebet, Lesung und Unterweisung und die durch die Weihe der Opfergaben, unterscheidet und zwei Haupttheile annimmt: Wandlung und Communion.

Nicht ohne Bedeutung und Einfluß ist die Namengebung unseres Ritus. Die lateinische Bezeichnung Oblatio ist eine glückliche, da sie im Allgemeinen eine heilige Darreichung und Schenkung an Gott ausdrückt. Leider haben wir im Deutschen keinen entsprechenden Ausdruck in Gebrauch. Wir sprechen von

Opferung; Opferung ist zwar seiner Urbedeutung nach (von offerre, offertorium) gleichbedeutend, wird aber jetzt durch Gewohnheit fast nur im Sinne von Sacrificium gebraucht. Es wäre zu wünschen, daß ein neuer und schärfer bezeichnender Ausdruck gebildet und in Gebrauch gebracht würde. Er müßte sowohl das schenkweise heilige Geben oder Darreichen an Gott, als auch das nur bedingt Geltende, die in Hinsicht auf das eigentliche Opfer vollzogene Schenkung ausdrücken. Vielleicht ist „Voropferung" oder „Darbringung der heiligen Gaben" einigermaßen entsprechend. Der besseren Namengebung muß die bessere Belehrung zur Hand gehen. Gar viele Gläubige werden, vom Worte „Opferung" verführt, den Opfermoment in dieser sogenannten Opferung enthalten wähnen. So wie die Dinge jetzt liegen, ist die Consecration für unser Volk zu ausschließlich Wandlungsmoment mit der Pflicht der Anbetung geworden. Man kann zwar das Weltrad nicht zurückdrehen und die Gläubigen bei der Wandlung nicht wie früher als Mitopfernde stehen heißen; aber etwas läßt sich immerhin thun; man kann sie belehren, das eine mit dem anderen zu verbinden, die Anbetung mit der Erinnerung an das Opfer. Es wird nicht nur wahrer, sondern auch heiliger und segensreicher sein, wenn die Selbstaufopferung des Christen, wenigstens die Kenntniß dessen, daß er in Christo mitgeopfert wird, nicht beim Offertorium, sondern in der Wandlung geschieht, Intention und Wirklichkeit zusammenfallen. Dann haben wir die wahre Harmonie, die himmlische Musik im Zusammenstimmen der liturgischen Gedanken. Die Gläubigen werden wissen, daß Brod und Wein eigentlich ihre Gabe, ein Sinnbild ihrer selbst sind; daß sie mit dieser Gabe sinnbildlich auf den Altar gelegt sind, wie es im Wassertröpflein, das in den Kelch gegossen wird, angedeutet ist, daß das Opfer dann mit dem Opfer Christi durch das vom Himmel fallende Feuer des hl. Geistes verzehrt und himmelwärts getragen wird. Diese wahren und großen Gedanken können nur fördernd auf die Andacht einwirken. Sie wecken die Idee des Opferganges[1]) in ihrer Art wieder

1) Ein befreundeter Pädagog machte den Verfasser mit Bezug auf den vorausgegangenen Theil des Aufsatzes auf einige Reste des Opferganges in Schwaben aufmerksam; es wird unsere Leser interessiren, davon zu hören.

„In Grabenstätt, einem Dorfe am Chiemsee, traf ich noch vor vierzehn Jahren den Gebrauch, daß beim ‚Dreißigst'-Gottesdienst, d. i. dem Gottes-

zum Leben und verbinden somit Alterthum und Neuzeit, beweisen die immer jugendliche Kraft der Kirche.

---

dienst am dreißigsten Tage nach dem Begräbnisse, die Leute bei ihrem Opfergang zum Offertorium Brod opferten. Jeder Opfernde trug eine Semmel weißen Brodes in der Hand, ging damit um den Hochaltar herum, wo er dieselbe auf ein Tischchen neben dem Altare niederlegte. Nach dem Gottesdienste wurde das Brod auf dem Friedhofe an diejenigen Kinder vertheilt, die am Gottesdienste theilgenommen hatten.

In meiner Heimath ist noch der herkömmliche Opfergang bei feierlichen Gottesdiensten für Verstorbene in Uebung; jedoch wird dabei Geld (gewöhnlich die kleinste Münze) geopfert. Dagegen ist noch vor zwanzig Jahren der Gebrauch eingehalten worden, daß bei gestifteten Jahrtagen von der im Stiftungsbriefe genannten Familie ein Laib Hausbrod auf den Altar gelegt wurde — jedoch schon vor Beginn der Messe. — Dasselbe that jede Wöchnerin am Tage ihrer Hervorsegnung. — Am Vorabende der Kirchweihe brachten Familien, auf deren Haus eine solche Auflage ruhte, beim Vesperläuten Brodlaibe auf die Communionbank (Chorschranken), wo sie dann sofort an die Armen des Ortes, die anwesend waren, durch den Pfarrer vertheilt wurden. — Am Allerseelen-Vorabende während der Todtenvesper und am Allerseelentage während der Vigil brachte jede Familie Mehl in einer Schüssel zum Altar (einen Nebenaltar). Mehl und Jahrtagsbrodlaibe, sowie die der Wöchnerinnen wurden als Naturalgaben für den Meßner angesehen, weßhalb sie in neuerer Zeit nicht mehr zum Altar, ja nicht mehr zur Kirche, sondern dem Lehrer und Meßner in's Haus gebracht werden.

Bis in die sechziger Jahre bestand daselbst auch noch das allsonntägliche Pfarropfer, an dem sich nur die Familienhäupter, Männer, Frauen und jene Unverheirathete, die als Vorstände eines Hauswesens galten, betheiligten. Jetzt ist dieses Opfer (Geldopfer beim Offertorium) auf die Festtage Weihnachten, Ostern und Pfingsten beschränkt. Das Unterbleiben des sonntäglichen Opfers war in dem einen Orte durch eine Zwistigkeit zwischen Pfarrer und Bürgermeister veranlaßt. Der Bürgermeister stellte es als eine Repressalie gegen den Pfarrer in einer Geldangelegenheit auf, daß dieses Opfer unterlassen werde.

Als eine Störung erscheint der Opfergang dann, wenn er, bei zahlreichen Leidtragenden für Verstorbene, bis nach der Wandlung fortgesetzt wird. Da wäre wohl eine Zeit einzuhalten, z. B. bis zum Sanctus, wo der Opfergang schließen müßte." — Der Schreiber fügt dann noch bei, daß zum Anschlusse der Gläubigen an die priesterliche Oblationshandlung Belehrung sehr noth thue; er hält dafür, daß ein Gebet schlechthin, „bloße Worte", zum Offertorium nicht genüge, auch allgemeine Betheuerungen und Vorsätze nicht das Rechte seien, sondern womöglich ein Opfer auf den Altar gelegt werden solle,

XXXV.

Gerhard Lorichius, ein Convertit des 16. Jahrhunderts.

(Von N. Paulus.)

Zu den zahlreichen Gelehrten, die im 16. Jahrhundert zuerst der lutherischen Neuerung sich zugewandt, um bald wieder mit der alten Kirche sich auszusöhnen, gehört auch Gerhard Lorichius von Hadamar. Da dieser Convertit, der zugleich ein fruchtbarer Schriftsteller war, sehr wenig bekannt ist[1]), so dürfte es nicht unnütz sein, hier einiges über ihn mitzutheilen.

Gerhard Lorichius wurde geboren zu Hadamar[2]) in Nassau um 1485[3]). In die Herrschaft über die Stadt Hadamar theilten sich damals drei Regentenhäuser: Nassau-Dillenburg, Hessen und Königstein[4]). Als Verwalter der Königstein'schen Einkünfte erscheint zu

und dazu passe am besten die Erneuerung des Taufgelöbnisses. Er hat die Gewohnheit, seine Kinder in der Katechese ein besonderes, hierauf bezügliches Offertoriumsgebet verrichten zu lassen, das wir hier folgen lassen: „Mein Gott, ich danke dir, daß ich diesem hl. Meßopfer beiwohnen darf, da ich durch die hl. Taufe ein Christ und Mitglied der Kirche geworden bin. Ich erneuere heute als Opfer meiner selbst das Gelöbniß, als katholischer Christ zu leben und zu sterben. Hilf mir dazu durch Christum unsern Herrn. Amen."

1) Bei Räß, Die Convertiten. Freiburg 1866 ff., wird Lorichius nicht erwähnt, ebenso wenig im Kirchenlexikon.

2) Ipse Hadamariae ortus, sagt er von sich selber in der Widmung zum Monotessaron.

3) Da der Vater Gerhards 1465 geboren wurde (vgl. Fr. W. Strieder, Grundlage zu einer Hessischen Gelehrten- und Schriftsteller-Geschichte. Cassel 1788. Bd. VIII. S. 94), und da Gerhard selber bereits im J. 1511 eine Altaristenpfründe besaß, so werden wir wohl nicht irre gehen, wenn wir ihn um 1485 geboren werden lassen. Im J. 1544 nennt er sich senescens. Vgl. Widmung an J. Sylbach.

4) J. Arnoldi, Geschichte der Oranien-Nassauischen Länder und ihrer Regenten. Hadamar 1801. Bd. III. 1. Abth. S. 21.

Anfang des 16. Jahrhunderts Johann Lorichius[1]), der Vater von sieben Söhnen, unter denen namentlich Gerhard und dessen Bruder Reinhard durch schriftstellerische Arbeiten sich hervorgethan haben.

Wo Gerhard seine philosophischen Studien gemacht, kann nicht angegeben werden; jedenfalls hat er irgend eine Universität besucht[2]), da er einige Male Magister der freien Künste genannt wird. Im Jahre 1510 kam der junge Magister nach Köln, um während einiger Zeit die Rechte zu studiren[3]). Aus seinen Schriften ersehen wir, daß er der griechischen und hebräischen Sprache mächtig gewesen, daß er auch die Autoren des classischen Alterthums sehr fleißig gelesen hatte; nicht minder vertraut zeigt er sich mit den Werken der Väter und der großen Scholastiker des Mittelalters. Nachdem er Priester geworden, erhielt er zu Hadamar eine Altaristenpfründe[4]); zugleich wurde er beauftragt, in der dortigen Lateinschule Unterricht zu ertheilen[5]). Bei Beginn der religiösen Wirren treffen wir ihn als Pfarrer an der Aegidienkirche[6]).

Wie so manche andere, war auch Lorichius anfangs ganz begeistert für die lutherische Bewegung; glaubte er doch, wie wir weiter unten aus dessen eigenem Munde hören werden, daß es sich

---

1) Strieder 94. Gerhard (Widmung zum Pastorale) bezeugt selber, daß sein Vater lange Jahre in Königstein'schen Diensten gestanden. A. Rebe, Zur Geschichte der evangel. Kirche in Nassau. Herborn 1864. 2. Abth. S. 44, unterscheidet mit Unrecht den Convertiten Gerhard Lorichius von Gerhard, Sohn des Joh. Lorichius.

2) In der Erfurter Matrikel kommt sein Name nicht vor.

3) Kölner Matrikel; 1510. Maius 24. Gerardus lorych de Hadamar dyoc. treverens. ad iura iuravit et solvit. Zeitschrift f. preußische Geschichte. Jahrg. V. 1868. S. 486.

4) Als Altarist erscheint er 1511. Vgl. C. D. Vogel, Historische Topographie des Herzogthums Nassau. Herborn 1836. S. 190. Lorichius war damals noch nicht Pfarrer, wie nach Strieder 96, Rebe 45 und Reusch, Der Index der verbotenen Bücher. Bonn 1883. Bd. I. S. 358, irrig behaupten.

5) In der Widmung zu den Metamorphosen des Ovidius berichtet er: „Ich habe vor etlichen Jahren dies Buch meinen Schülern gelesen."

6) In Hadamar gab es damals zwei Pfarrkirchen: die Aegidienkirche und die Kirche U. L. Frau. Vgl. J. Wagner, Die Regentenfamilie von Nassau-Hadamar. Mainz 1848. S. 49. 68.

um eine ächte Reformation handle, nicht um eine Revolution, um eine Verbesserung der kirchlichen Uebelstände, nicht aber um einen gewaltsamen Umsturz, um eine Spaltung und Trennung von der Gemeinschaft der Kirche. Für die Ausrottung der vorhandenen Mißbräuche leidenschaftlich eingenommen, ließ er sich von dem reformatorischen Revolutionsstrudel in bester Absicht mitfortreißen. Bald trat er auf der Kanzel so heftig auf, daß sich im Jahre 1524 die katholischen Hadamarer sowohl beim Grafen Wilhelm von Nassau, als beim erzbischöflichen Vicariat zu Coblenz über ihren neuerungssüchtigen Pfarrer beschwerten[1]). Diese Klagen scheinen jedoch wenig gefruchtet zu haben, da Lorichius um diese Zeit sogar es wagte, eine Ehe einzugehen[2]).

Nach und nach trat indeß bei dem jugendlichen Eiferer eine Ernüchterung ein; besonders waren es die verderblichen Folgen der lutherischen Neuerung, die ihn bewogen, sich wieder enger der alten Kirche anzuschließen.

„Gott ist mein Zeuge," schrieb er im Jahre 1546, „wie ein elendiger Sünder ich bin, daß ich der Reformation der Kirche also begierig bin, daß ich viel lieber den Tod begehren wollte, als länger zu leben, wo keine Reformation geschehen sollte. Bin deßhalb von der lutheranischen Secte besonderlicher Ursache abgefallen, so ich bei derselbigen Secte nichts sehe oder höre, das einer Reformation gleichsehen möge. Groß Geschrei vom alleinseligmachenden Glauben können sie alle, hiemit täuben sie jedermann; sonst, soviel die Besserung des Lebens anlangt, ist das neue Evangelium ein Traum und eine Fabel. Das verbrannt geistlich Recht ist gegen solchen Traum ein wahres lebendiges Evangelium, indem es zur Ehrbarkeit und Tugend so hart allenthalben anhält. Die päpstlichen Rechte haben solche Herrlichkeit und Majestät, daß man eine genugsame Reformation machen könnte, wo man ein

1) Wagner 203.

2) Von Gerhards Söhnen wird am Schlusse des Artikels die Rede sein. Daß Lorichius sich verehelicht habe, wird zwar in den Quellen nirgendwo erwähnt; da er aber in seinen Schriften die Priesterehe sehr entschieden vertheidigt, während er das Concubinat auf's schärfste verurtheilt, so darf man wohl annehmen, daß er, wie sein Gesinnungsgenosse Wizel, eine vermeintliche Ehe eingegangen.

Ansehen darauf hätte, daß solchem, so verordnet ist, Nachfolge geschehe. Was haben aber die Lutheraner der Ehrbarkeit und Tugend zu Gut für Constitutionen gemacht? Es ist eigentlich wahr, daß auch die papistische Clerisei durch das neue Evangelium geärgert wird[1])."

Daß in der That auch der katholische Clerus durch die religiöse Neuerung vielfach „geärgert" worden, ersehen wir aus Gerhards eigenem Beispiele. Denn man glaube ja nicht, daß er, nachdem er einmal die Verderblichkeit der neuen Lehre eingesehen, sich sofort voll und ganz auf kirchlichen Boden gestellt habe. Schon Räß[2]) hat hervorgehoben, daß zwischen den Convertiten, die sich zuerst von der alten Kirche abgewandt, um später wieder zu derselben zurückzukehren, und jenen, die im Protestantismus erzogen worden und zu katholischer Einsicht gekommen sind, ein charakteristischer Unterschied besteht. Die zweiten haben ihr protestantisches Glaubensbekenntniß immer ganz und gar über Bord geworfen und die katholische Kirchenlehre sammt den Disciplinarverordnungen ohne allen Vorbehalt angenommen; die ersten dagegen haben gewöhnlich die eine oder die andere persönliche Meinung über Gegenstände der Kirchenzucht, über gottesdienstliche Einrichtungen und dergleichen beibehalten. So war es auch bei Lorichius, wie aus dessen Schriften zu ersehen ist.

Eine erste Schrift, eine „katholische Unterweisung", veröffentlichte er im Jahre 1536 und widmete dieselbe dem Erzbischof von Trier, Johann von Metzenhausen, zu dessen Sprengel Hadamar damals gehörte[3]). In dem Widmungsschreiben bekennt

---

1) Disputa. Bl. i.

2) Die Convertiten I, 55.

3) Institutio catholica fidei orthodoxae et religionis sanae, atque adeo rerum homini catholico, primitivae Ecclesiae perfectionis studioso, scitu necessariarum. Ex Sacrae et Canonicae Scripturae locis, Catholicorumque Scriptorum sententiis accurate digesta, per Gerhardum Lorichium Hadamarium. — Am Schlusse: Authoris aere et impensis excudebat Chri. Egen: An M.D.XXXVI. (Christian Egenolf, Landsmann und Verwandter Gerhards, besaß damals Druckereien in Marburg und Frankfurt.) VII, 194 Bl. 4⁰. Widmung an J. v. Metzenhausen, Hadamar, 27. März 1536. In dieser Zuschrift erklärt Lorichius, sein Erstlingswerk (primam meam

er, daß er das Werk nur nothgedrungen verfaßt habe. Es seien jetzt, führt er aus, viele Katechismen unter dem Volke verbreitet und von demselben so hoch geschätzt, daß es das bloße Wort Katechismus für etwas Heiliges (sacramentum) halte, wodurch man selbst Teufel austreiben könne. Er selbst habe so viele Katechismen als möglich zusammengekauft, doch ohne davon befriedigt zu werden, da dieselben von Irrlehren, von Schmähungen der Geistlichen und Ordensleute strotzen; er habe daher schon längst den Wunsch gehegt, es möchte doch einmal ein katholischer Schriftsteller aufstehen, um den ketzerischen Katechismen einen rechtgläubigen entgegenzusetzen. Da dies nicht geschehen, habe er selber sich entschlossen, einen solchen Katechismus zu verfassen. Er habe lange daran gearbeitet und aus der hl. Schrift und den Vätern eine Masse von Auszügen gesammelt; damit jedoch die Schrift nicht zu umfangreich würde, habe er mehreres bei Seite gelassen, wie das Sechstagewerk[1]), das hl. Meßopfer, die acht Seligkeiten und anderes; er begnüge sich vorläufig mit der Erklärung des apostolischen Glaubensbekenntnisses, der zehn Gebote Gottes, der sieben Sacramente und der sieben Hauptsünden. Zum Schlusse betheuert er noch, daß er in seiner Erklärung keinen Finger breit von der katholischen Lehre abweichen wolle; zudem unterwirft er sich gänzlich dem Urtheile seines ordentlichen Richters, des Trierer Erzbischofs.

Lorichius beginnt dann mit der Erklärung der drei göttlichen Tugenden und des apostolischen Glaubensbekenntnisses; beim elften Artikel, in welchem von der Vergebung der Sünden die Rede ist, bespricht er die sieben Sacramente, wo an das Sacrament der Buße die Behandlung der zehn Gebote, der sieben Hauptsünden, des Vaterunsers und des Englischen Grußes sich anschließt. In den dogmatischen Ausführungen tritt der Verfasser fast überall

---

ingenioli mei foeturam) dem Erzbischof widmen zu wollen, qui eius dioeceseos in qua ego indignus sacerdotio Christi sum inauguratus, rector es et antistes.

1) Ueber diesen Gegenstand hatte er eine eigene Schrift verfaßt. Vgl. p. 28 b: Libellum, cui hexemeron nomen indidi, scripsimus, eundemque . . . in lucem aliquando emittemus. Diese Schrift ist jedoch nie veröffentlicht worden, ebenso wenig wie ein anderes Buch, cui Indicium boni seminis et zizanii nomen indidi. p. 50 b.

entschieden katholisch auf, namentlich trägt er die wichtige Lehre von der Rechtfertigung ganz in katholischem Sinne vor; dagegen verläßt er den kirchlichen Boden bezüglich einiger Disciplinarpunkte; so fordert er z. B., daß die Communion unter beiden Gestalten ausgetheilt werde; auch bekämpft er mit großer Leidenschaftlichkeit den Priestercölibat. Wohl muß er anerkennen, daß es nach der hl. Schrift vollkommener sei, ein keusches, eheloses Leben zu führen; doch will er, daß man hierin den Geistlichen volle Freiheit lasse. Das Versprechen, das beim Empfange der höheren Weihen abgelegt wird, wäre nach ihm bloß ein bedingtes; finde später ein Geistlicher, daß er die Gabe der Keuschheit nicht habe, so könne er ungehindert in die Ehe treten, da in diesem Falle das abgelegte Gelübde für ihn nicht mehr verbindlich sei[1]). Allen Geistlichen die Ehe verbieten wollen, heiße die Ehe selber verdammen (!), auch sei das schroffe Cölibatsgesetz die Ursache zahlloser Aergernisse[2]).

Noch schiefere Ansichten entwickelte Lorichius einige Wochen später in einer Schrift über das hl. Meßopfer[3]). Nicht als ob er im Einverständnisse mit den lutherischen Neuerern den Opfercharakter der Messe nicht anerkannt hätte. Im Gegentheil! Er

1) Vovent enim castitatem se servaturos, quantum per carnis infirmitatem possit fieri; unde cum senserint se castitatis verbum capere non posse, cassum est votum. p. 101.

2) Haeresis antichristica est coniugium damnare. Damnat autem qui coniugatum ad sacros ordines non admittit quique ordinando coniugium interdicit. Maxime hac tempestate peccant qui attendunt diabolicae doctrinae Marcionis, Manichaei, qui nuptias prohibuerunt, nec animadvertunt tot libidinum vitia per legem coelibatus clericalis decus sacerdotale prorsus defoedasse. Haec tanta libidinis vitia altitudinem clericalis dignitatis adeo depressere, ut nunquam sit spes resurgendi, nisi primitiva libertate restituta et e medio sublata lege ea, quae tantorum scandalon causa est et origo. p. 64b.

3) De Missa publica proroganda, Racemationum libri tres: cum diversarum haeresion erroribus, et superstitionum omnigenum abusionibus tollendis, tum sacri eius synceritate orthodoxa conservanda, ex canonica scriptura, patrumque sanctorum sententiis diligenter collecti per Gerhardum Lorichium Hadamarium. Excusum expensis authoris mense Septembri 1536. Ohne Ort (Chr. Egenolf). XIV. 269 S. 8⁰. Widmung an den Grafen Wilhelm von Nassau. Wetzlar, 4. Juni 1536.

sucht ausführlich nachzuweisen, daß die Messe, in welcher bei der Consecration Brod und Wein verwandelt werden in den Leib und das Blut Christi, ein wahres Opfer sei, von Christus selbst als solches eingesetzt; doch befürwortet er nur die öffentliche Opferhandlung, während er die Privatmessen, d. h. jene Messen, bei welchen keine Gläubigen anwesend sind, auf's heftigste bekämpft. Die Privatmessen gelten ihm als ein verderblicher Mißbrauch, als eine Quelle alles Uebels; sie seien deßhalb unbedingt abzustellen, die öffentlichen Messen dagegen müsse man beibehalten[1]).

Daß ein Mann, der solche Ansichten vortrug, es sowohl mit den Katholiken, als mit den Protestanten verderben mußte, ist leicht zu begreifen. Im Frühjahre 1536 hatte Lorichius Hadamar verlassen, ohne Zweifel, weil er dort allzu große Schwierigkeiten gefunden[2]). Aber auch in seiner neuen Pfarrei Wetzlar erhoben sich sofort gegen ihn allerlei Klagen. Er selbst berichtet uns dies in einer weitern Schrift, die er im Spätjahre 1536 verfaßt hat[3]). Es gebe jetzt, so führt er in der Vorrede aus, zwei extreme Parteien: die einen wollen die alten Mißbräuche nicht abstellen, während die anderen allerlei verderbliche Neuerungen einführen. Wer den Mittelweg einschlage, wie es Erasmus von Rotterdam gethan,

1) Hic abusus missae tanquam lerna malorum omnium est perniciosissimus. Hinc missarum locatoriae applicationes, hinc venalitium opus operatum . . . hinc symoniae atque adeo omnium malorum fons et origo . . . Missae privatae populi catholici devotionem eam qua quotidie participandum est mensae dominicae plane omnem extinxerunt, religionis perfectae fervorem refrigeraverunt omnem. p. 20 sqq.

2) Ueber die damaligen religiösen Verhältnisse der Stadt Hadamar ist in den gedruckten Quellen nichts zu finden. Nebe 54 und C. F. Keller, Geschichte Nassau's von der Reformation bis zum Anfang des dreißigjährigen Krieges. Wiesbaden 1864. S. 63, behaupten irrig, Lorichius habe seine Pfarrpfründe in Hadamar bis 1546 behalten können; daß er bereits 1536 Pfarrer in Wetzlar geworden, haben diese Schriftsteller nicht gewußt.

3) Pastorale. Pfarampt von allen alten Superstitionen und mißbreuchen, auch von aller ungegründter newerung gereynigt, auff eyn Reformation gestelt, nach der heyligen Geschrifft des Göttlichen worts und der vätter verstandt, nach der kirchen Regel und Exempel . . . Zusamen bracht durch Gerhardum Lorich von Hadamar. 1537. Ohne Ort. VI, 94 Bl. 4⁰. Widmung an den Grafen Ludwig von Stolberg, Nachfolger des 1535 verstorbenen Grafen Eberhard von Königstein. Wetzlar, 23. November 1536.

werde von beiden Parteien angefeindet; so ergehe es auch ihm: „Ich werde täglich in dem Pfarramt, so mir Unwürdigen zu Wetzlar befohlen, angefochten, zu einem Theil von etlichen, so durch anderer Verführung vermeinen, ich thue meinem Pfarramt Unrecht, daß ich im Taufen gewöhnliche Solemnität halte und daß ich den Canon der Messe im hl. Amt lese, der Heiligen Verdienst bekenne und für die Todten bitte u. s. w.; zum andern Theil sind viele, die vermeinen, ich erbiete mich unbillig zu der Administration beider Gestalten des hl. Fronleichnams Christi[1]), rathe auch unbillig zu der Priesterehe u. s. w." Er wolle nun „seines Pfarramts ein Bekenntniß und Bericht thun" und zugleich zeigen, was ein Pfarrer zu thun, was er zu meiden habe.

Wir haben also hier eine eigentliche Pastoralschrift vor uns. Dieselbe zerfällt in drei Theile: zuerst wird gezeigt, wie der Pfarrer das Lehramt ausüben soll; dann wird die Spendung der hl. Sacramente behandelt; schließlich wird der Seelsorger belehrt, wie er sich in der Verwaltung der Pfarrei zu benehmen habe. Abgesehen von nicht wenigen Punkten, bezüglich derer der Verfasser im Gegensatze zur kirchlichen Praxis seine eigenen Wege geht, enthält das Schriftchen manche gute Ausführungen, namentlich in Betreff des Predigtamtes. Eindringlich ermahnt Lorichius die Geistlichen, fleißig die hl. Schrift zu studiren, dieselbe aber auf der Kanzel auszulegen „nach dem Sinn der Väter, die von der hl. Kirche angenommen sind". Bei dieser Gelegenheit klagt er, daß jetzt „alle Lehr der Schrift mehr vergeht, als in dem Papstthum. Die gemeinen Prädikanten haben ihre deutschen Postillatores, deren Postillen lesen sie von Wort zu Wort, werden also die Prädikanten verwandelt in Postillirer. Es haben vor dieser Zeit etliche Mönche,

---

1) Bezüglich der Communion unter beiden Gestalten erklärt Lorichius: „Ich habe in einem Sermon zu Wetzlar gethan und im Druck publicirt sieben Ursachen angezeigt, warum das hl. Sacrament unter beiden Gestalten allen Gläubigen soll gereicht werden." Ich habe die hier erwähnte Schrift nicht auffinden können. Noch eine andere Schrift aus derselben Zeit ist mir unzugänglich geblieben: Von der evangelischen Vollkommenheit. 1536. 4⁰. Oder wäre vielleicht unter diesem Titel der erwähnte „Sermon" veröffentlicht worden? Die Schrift von der evangel. Vollkommenheit ist angeführt bei Dunkel, Historisch-kritische Nachrichten von verstorbenen Gelehrten und deren Schriften. Dessau 1755. Bd. II. S. 495.

so Sermones geschrieben haben, viele faule Priester gemacht, der Ursache, daß sie ihre Sermones der gemeinen Priesterschaft zu Dienst geschrieben haben. Dieser Weise nach erwachsen jetzt der gemeinen Priesterschaft oder den Prädikanten viel schädlichere Parati und Dormi secure[1]); denn jeder hat die alten Sermonisten und Postillatores mit Urtheil gelesen und hat aus vielen das, so zur Erbauung bequemlich erkannt, auserlesen. Dieser Zeit aber ist es genug, daß ein Prädikant einen Postillirer vor sich legt und denselbigen für die Predigt liest. Ich verachte nicht, daß solche Postillen geschrieben werden, aber ich wollte, daß gemeine Prädikanten fleißiger wären in der Lehre".

Was die Ernennung der Pfarrer betrifft, so fordert Lorichius, daß eine jede Kirche ihren Seelsorger wählen könne, doch müssen die Pfarrer vom Bischof bestätigt werden. „Es hat diese Zeit die Obrigkeit allein Gewalt, Pfarrherren zu wählen; es werden deßhalb die Pfarreien oft, ja gemeiniglich, nach Gunst verliehen; Lehre, Kunst und andere Geschicklichkeit wird nicht geachtet. Die Pfarreien werden geachtet als ein Sold und eine Belohnung der Hofdiener, der gemeine Adel verkauft die Pfarreien und Altaria gleich anderen Lehengütern. Und ist aus diesem Mißbrauch der Kirche eine erbärmliche Zerstörung erwachsen." Die „Evangelischen" haben indeß diese traurigen Zustände nicht gebessert; im Gegentheil, sie haben „bös ärger gemacht", besonders durch die Habsucht, womit sie die Kirchengüter an sich zu reißen suchen.

Der Freimuth, womit Lorichius der weltlichen Obrigkeit gegenüber die Rechte der Kirche vertheidigt, verdient volle Anerkennung. Mag er auch in verschiedenen Reformvorschlägen geirrt haben, wenigstens war er kein Schmeichler der großen Herren. „In weltlichen Händeln," lehrt er, „ist der Obrigkeit viel zuzugeben, aber in der Kirche ist der Herr nicht mehr als der Knecht. Die weltliche Obrigkeit soll den Geistlichen beistehen, ihnen helfen, sie fördern, nicht aber unterdrücken, beherrschen und vergewaltigen." Bemerkenswerth ist auch, daß er nichts von den Ketzerstrafen wissen will; es sei genug, meint er, daß man die Häretiker mit dem kirchlichen Bann belege. Hierbei kann er nicht umhin, das wider-

---

1) Sermones parati und Dormi secure: zwei bekannte Predigtwerke des ausgehenden Mittelalters.

spruchsvolle Benehmen jener hervorzuheben, „die die Reformatoren der Kirche sein wollen". „Vor einer Zeit haben sie gelehrt, es sei dem Willen Gottes widerstrebt, so man die Ketzer tödte. Diese ihre eigene Lehre haben sie ganz und gar vergessen, lehren das Gegentheil, nämlich daß man solche Irrige solle fangen, foltern, verjagen und tödten."

Wie heftig er auch gegen die kirchlichen Mißbräuche loszieht, so ist er doch himmelweit entfernt von den Neuerern, die die alte Kirche in Bausch und Bogen verdammten. Er fordert wohl eine Reformation, doch „soll keine neue Kirche gemacht, sondern die ursprüngliche gereinigt werden".

Letztern Gedanken wiederholte er im folgenden Jahre in einer interessanten Zuschrift an Wilhelm von Nassau und Ludwig von Stolberg. Er ermahnt die beiden Grafen, die damals ihre Gebiete zu „reformiren" suchten, mit dem Unkraut nicht auch den Waizen auszureißen. Man sehe ja, wo man hinkomme, wenn man mit freveler Hand die altehrwürdigen Ceremonien antaste. Die evangelische Freiheit werde jetzt in eine heillose Ausgelassenheit verkehrt; mit der Ehrfurcht gegen die Kirche sei auch der Gehorsam gegen die weltliche Obrigkeit geschwunden; die neuen Prediger haben Geister heraufbeschworen, deren sie nicht mehr Herr werden können, weßhalb sie jetzt nichts mehr zu predigen wissen, als den Gehorsam gegen die Obrigkeit und die strengste Bestrafung der Wiedertäufer. Sorge man vor allem dafür, daß dem Volke die alte Religion erhalten bleibe, dann werde es nicht nothwendig sein, so oft den Gehorsam gegen die weltliche Obrigkeit einzuschärfen. Von den Katholiken habe man keine Revolution zu befürchten, dagegen lehre die Geschichte, daß mit der Empörung gegen die Kirche stets auch Aufruhr gegen die weltlichen Obern verbunden gewesen[1]).

Diese Zuschrift ist einer Erklärung der Leidensgeschichte vorgedruckt[2]). Lorichius hatte mit Schmerzen wahrgenommen, daß in

1) In catholicis tumultus et factiones non sunt metuendae. Porro seditiones et simultates apud eos semper fuisse, qui Ecclesiae decoro iniqui fuerunt, historiae satis ostendunt.

2) Monotessaron passionis Christi Jesu, cum expositione omnigenae orthodoxae doctrinae fecunda, qua tam veritas historica, quam religionis synceritas declaratur: ex patrum catholicorum sententiis accurate corrosa,

Folge der religiösen Neuerung am Charfreitag öffentliche Belustigungen, Tanz und Trinkgelage an die Stelle der früheren Andachtsübungen getreten[1]). Er glaubte daher, um die Andacht zum bittern Leiden Christi wieder mehr zu Ehren zu bringen, über diesen Gegenstand ein eigenes Werk verfassen zu sollen. Später mußte er jedoch gestehen, daß alle seine Bemühungen umsonst gewesen.

Trotz aller Mißerfolge fuhr er unentwegt fort, freimüthig seine Stimme zu erheben sowohl gegen die kirchlichen Mißbräuche, als gegen die häretischen Neuerungen. In diesem Sinne richtete er 1540 eine Schrift an die Stadträthe von Frankfurt, Cöln und Aachen[2]). Im folgenden Jahre wandte er sich sogar mit einer eigenen Zuschrift an den in Regensburg versammelten Reichstag[3]). Beibehaltung der katholischen Lehre und des altehrwürdigen Gottesdienstes, Beseitigung der vielfachen Mißbräuche: dies ist der Grundgedanke, der in einer langen Reihe von apho-

---

authore Gerhardo Lorichio Hadamario. Salingiaci (Solingen), Joannes Soter excudebat. 1538. 132 Bl. 8⁰. Widmung an die Grafen Wilhelm von Nassau und Ludwig von Stolberg-Königstein. Wetzlar, 1. Juli 1537.

1) Vgl. Gerhards Widmung zur Uebersetzung der Passion von Wizel 1545: Parasceves sacrae decus et ceremonias antiquavit nova secta. Wetzflariae parochum agens, horrendum dictu, vulgus leve ea die convivia inivisse et choreas induxisse, schismaton persuasionibus dementatum, certo comperi. Hodie, dixerunt, redempti sumus; haud quaquam ergo papistico more lugendum, sed nunc bibendum, nunc pede libero pulsanda tellus.

2) Vallum religionis Catholicae, Bollwerck des wahren Christlichen Glaubens, daraus alle gemeine Mißbräuch zu einer Besserung und Reformation bestritten mögen werden, darin auch ein jeder Christ sich in allem Zwiespalt der Kirchen sicher erhalten kann, aus heil. Schrifft, der Väter Verstand und merckliche Exempeln glaubwürdiger Historien fleißig zusammenbracht. Durch Gerhard Lorich von Hadamar, an der Kayserl. Frey-Städte Frankfurt, Aichen und Cölln-Räthe. Cöln 1540. 8⁰. Erwähnt bei H. v. Hardt, Autographa Lutheri aliorumque . . . Brunsvigae 1690. I, 400 Ich habe die Schrift leider nicht auffinden können.

3) Theses professionis catholicae, una cum abusionum, superstitionum, haereseon item et schismaton, cuique catholico fugiendorum iudicio: ad exactam Ecclesiae reformationem pacemque conciliandam, accurate digestae, per Gerhardum Lorichium Hadamarium. 1541. Ohne Ort. XII, 88 Bl. 8⁰. Die Zuschrift an die versammelten Reichsstände ist datirt aus Wetzlar, 31. März 1541.

ristischen Thesen entwickelt wird. Bezüglich der Priesterehe, der Communion unter beiden Gestalten und der Privatmesse steht Lorichius auch jetzt noch auf seinem früheren unkirchlichen Standpunkte. Mit großem Freimuth rügt er die Verweltlichung der Bischöfe, die Pfründensucht der höheren Geistlichen, die Trägheit mancher Stiftscanoniker. Schon früher hatte er wiederholt darüber geklagt, daß die höheren kirchlichen Würden ein Monopol des Adels geworden; er hatte diese Bevorzugung der Adeligen als die Quelle der größten Mißbräuche erklärt; jetzt kommt er auf diesen Mißstand zurück und meint nicht mit Unrecht, daß hier vor allem eine Reform anzustreben sei; statt der Geburt müssen die Gelehrsamkeit und die Tugend bei Vergebung der kirchlichen Stellen berücksichtigt werden. Auch in der vorliegenden Schrift erscheint Lorichius als unerschrockener Verfechter der kirchlichen Freiheiten. Sehr scharf verurtheilt er das Vorgehen der „Tyrannen", die sich in das Heiligthum eindrängen; aber noch schärfer tadelt er die Feigheit jener Geistlichen, die sich die Uebergriffe der weltlichen Obrigkeit ruhig gefallen lassen.

Weil er selber solchen Uebergriffen furchtlos entgegentrat und die von der weltlichen Obrigkeit aufgenöthigte protestantische (Nürnberger) Kirchenordnung nicht annehmen wollte, wurde er im Jahre 1542 aus seiner Pfarrei verdrängt und mußte nun, von allem entblößt, in die Fremde wandern. Er sei aus seinem Vaterlande und aus Wetzlar vertrieben worden, schrieb er den 23. Mai 1546 an Cardinal Otto von Augsburg, weil er den neuen Abgott der Lutheraner nicht anbeten wollte und die Vorschriften der Mutterkirche höher achtete, als die neue Nürnberger Kirchenordnung. „Mögen jene, die im Solde Cäsar's stehen, sehen, wie sie ihrem Eide nachkommen! Ich, als katholischer Priester, werde vor der goldenen Bildsäule der heutigen gottesräuberischen Nabuchodonosore niemals auf die Kniee fallen; ich verabscheue sie vielmehr aus dem Tiefsten meines Herzens." Die rechtmäßige Obrigkeit, auch die neugläubige, sofern sie in ihren Grenzen blieb, habe er stets hochgeachtet, wie seine Schriften ausweisen. „Allein seitdem die lutherische Barbarei eingerissen, wird die Wahrheit verachtet, die Religion verschmäht, die Gerechtigkeit mit Füßen getreten[1])."

---

1) Exulo patria et Wetzflaria, quia malo Evangelion Christi iuxta sensum communem catholicorum docere, quam iuxta Lutheranum deli-

Aus Wetzlar vertrieben, fand Lorichius zuerst eine Unterkunft in der Benedictinerabtei St. Johannisberg im Rheingau. Ende 1544 begab er sich dann nach Mainz, wo ihm Dank der Fürsprache des Mainzer Weihbischofs Michael Helding im Augustinerkloster freie Station angeboten worden.

Während des Aufenthaltes im Rheingau hatte er angefangen, Wizel's Postille aus dem Deutschen in's Lateinische zu übertragen. Die erste Abtheilung dieser Postille — die Erklärung der sonn- und festtäglichen Evangelien[1]) — widmete er unter'm 8. Januar 1544 dem Abte Hermann zu St. Johannisberg. Schon in's zweite Jahr, erklärt er in diesem Zueignungsschreiben, genieße er die Gastfreundschaft der liebenswürdigen Ordensmänner.

Am Schlusse der Evangelienpostille findet sich eine Sammlung kurzer Predigtentwürfe, die Lorichius nach seiner Uebersiedelung nach Mainz niederschrieb und am 22. November 1544 den Mainzer Stiftsherren Jodocus Sylbach, Decan von St. Peter, und Anton Weidmeyer, Decan des Marienstiftes, zueignete. Sylbach, ein geborener Nassauer, war früher zu Gerhard und dessen Brüdern in freundschaftlichen Beziehungen gestanden; Lorichius glaubt denn auch, seinen Kummer vertrauensvoll dem alten Freunde klagen zu können. Er gibt zu, daß er für Luther ehemals ganz eingenommen gewesen: die trügerische Verheißung einer ächten Reformation habe ihn anfangs geblendet; als er aber eingesehen,

---

rium ebuccinare. Exulo item, quod administrandorum sacramentorum divinum matricis Ecclesiae ordinem ordinantiae Brandenburgensi atque Norimbergensi praefero. Denique exulo, quia novum idolum Oberkeit, sacerdotium prophano magistratui subdendo chorumque foro submittendo, adorare recuso. Qui in Caesaris aere sunt, viderint ut iurisiurandi sacramento respondeant; ego qui chrismate consecrato catholico ritu initiatus sum, statuam auream Nubuchodonosorum tot sacrilegorum huius tempestatis adorare recuso, immo ingenue execror . . . Lutherana barbarie grassante, conculcatur aequitas, contemptim arcessitur veritas, antiquatur religio, confunditur fas atque nefas. Widmung zum Epitome in N. Test.

1) Postilla, hoc est, enarratio D. Georgii Wicelii . . . super Evangelia et Epistolas de Tempore et de Sanctis per totum annum, Latine sedulo reddita, interprete Gerhardo Lorichio Hadamario. Coloniae, P. Quentel. 1545. XXXII, 351 und 206 S. 2°. Spätere Ausgaben: Cöln 1553. 1557. In der Vorrede zur letztern Ausgabe erwähnt Wizel auch eine Pariser Ausgabe.

daß der Lutheranismus fast alle alten Häresien wieder erneuere, habe er sich in den Schooß der Kirche zurückbegeben[1]). Dafür müsse er nun in der Verbannung darben. Er wolle indeß den Muth nicht sinken lassen, sondern von nun an mit voller Kraft für die katholische Wahrheit in die Schranken treten[2]).

Den zweiten Theil der Postille — die Erklärung der sonn- und festtäglichen Episteln[3]) — widmete Lorichius unter'm 28. November 1544 dem Cistercienserabt Andreas von Eberbach, der ihn in dem Hause, das die Abtei in Mainz besaß, mehrmals zu Tische eingeladen und ihm auch das Kloster Eberbach zum ständigen Aufenthalte bereitwilligst angeboten hatte[4]).

Der zweiten Abtheilung der Postille ist eine Uebersetzung der Passion Wizel's beigefügt mit einer Widmung Gerhards (16. Februar 1545) an Johann von Rüdesheim, Prior in St. Johannisberg. Sowohl diesem Prior, als dem Abte von Eberbach stellt Lorichius das Zeugniß aus, daß sie sehnlichst eine wahre Reform verlangen; den lutherischen Neuerern dagegen wirft er vor, daß sie keine Reformation, sondern eine Zerstörung der Kirche anstreben. Er spricht über diese Revolutionsmänner das Anathem

---

1) Lutheranismi species illa pulchra et subdola, quae Ecclesiae sibi reformationis pollicetur, me olim tenuit ratione captum; nunc vero videns Lutheranismum priscarum fere haereseon omnium pulvillum, ad Ecclesiae me gremium recipiens, miser exulo.

2) Nunc . . . veritatem catholicam qua possum sedulitate assero.

3) Postilla D. Georgii Wicelii . . . super Epistolas de tempore et de sanctis per totum annum: iam primum Latine reddita, authore G. Lorichio. Accessit Wicelii Expositio passionis Dominicae. Coloniae. P. Quentel. 1545. XII, 391 S. 2⁰. Spätere Ausgaben: Cöln 1553. 1557. Aus dem Widmungsschreiben an Abt Andreas möge folgende Stelle hervorgehoben werden: Honestum et eruditum adolescentem *Theobald Spengel*, almae universitatis Mogunt. *apparitorem* et Bibliopolam integerrimum, huius operis officios. promotorem, R. P. T. cupimus commendare.

4) Nebe behauptet irrig, Lorichius habe sich eine Zeit lang in Eberbach aufgehalten. Nach Keller 63 hätte Lorichius erst 1546 die Pfarrei Hadamar aufgegeben, „um sich in das beschauliche Leben nach der Abtei Eberbach zurückzuziehen".

aus, ebenso wie er jene Katholiken verwünscht, die von einer kirchlichen Reform nichts wissen wollen[1]).

Daß Lorichius mit Vorliebe ein Werk Wizel's übersetzte, darf uns nicht Wunder nehmen; hegten doch die beiden Männer dieselben Gesinnungen, wie auch ihre äußeren Lebensverhältnisse eine große Aehnlichkeit aufweisen. Die gleichen Geschicke knüpften bald zwischen den beiden Convertiten eine enge Freundschaft an. Lorichius war ganz begeistert für seinen gelehrten Gesinnungsgenossen, und auch Wizel spendete seinem Uebersetzer großes Lob[2]). Gerhard hielt sich übrigens bei seiner Uebersetzung nicht allzu streng an die Wizel'sche Vorlage; er schob manches ein und erlaubte sich oft derbe Ausfälle gegen die Lutherischen, so daß diese Zusätze dem Wizel selber ein bischen zu scharf vorkamen.

Nachdem die Uebersetzung des Predigtwerkes Wizel's vollendet, wurde Lorichius im Frühjahr 1545 mit einer ganz andern Arbeit beauftragt. Der elsässische Dichter und Romanschreiber Georg Wickram von Colmar wollte um jene Zeit die Metamorphosen des Ovidius, die er nach einer alten Uebersetzung Albrechts von Halberstadt (1212) neu umgearbeitet, bei Ivo Schöffer in Mainz drucken lassen. Lorichius wurde nun ersucht, den deutschen Versen einige erläuternde Bemerkungen beizufügen. Er that dies[3]) um so lieber, als er, wie er in der Widmung an den churmainzischen Hofmeister Eberhard Rüden von Collenberg hervorhebt (25. August 1545), der Ueberzeugung war, „daß solch Werk, ohne alle Auslegung an den Tag gethan, dem gemeinen unverständigen Mann ein großes Aergerniß gebären würde.“ Beim römischen Dichter sei mehrmals die Rede von der unreinen Liebe der Götter;

1) Non reformationem ecclesiae, sed destructionem et demolitionem meditari liquescit . . . Anathema sit Deo qui reformationem synceram Ecclesiae remoratur, sit et anathema, qui insynceram meditatur.

2) Vgl. die Vorrede Wizel's zur Evangelienpostille: Quo in homine multam ingenii morumque simplicitatem cum plurima pietate coniunctam admirari soleo.

3) Ovidii Nasonis Metamorphosis, das ist von der wunderbarlicher Verenderung der Gestalten der Menschen, Thier u. s. w. Epimythium, das ist der lustigen Fabeln des obgemeltes buchs Außlegung . . . Gerhardi Lorichii Hadamarii. Mainz, Ivo Schöffer. 1545. X, 155 Bl. 2⁰. Spätere Ausgaben: Mainz 1551, Frankfurt 1609. 1631.

„so nun der gemeine Mann dies lesen würde und nicht wüßte, daß auch bei solchem Schreiben die Untugend verdeckter Weise gestraft wird, möchte er allen Schulen feind werden, als ob man in den Schulen Unzucht und Buhlschaft lehre und, wie man sagt, den Pelz mit Läusen besetze. Soviel die Unzucht anlangt, ist zu wissen, daß der heidnischen Poeten Art ist, Schamperreden zu führen, nicht daß sie unzüchtige Leut gewesen sind, sondern daß sie die Unzucht so gewaltiger anzeigen und strafen". Allerdings müssen die heidnischen Schriften durch „das Antidotum des hl. göttlichen Worts" unschädlich gemacht werden. „Ist auch zu besorgen, daß viele Schulmeister solche Bücher den Kindern lesen also, daß es besser wäre, die Kinder wären nie zur Schule gekommen. Denn wo man solche Bücher den Kindern liest, muß man die hl. Theologie immer mit einmengen und nach dem heidnischen Gift von Stund an den Kindern ein christliches Thyriak eingeben." Wo solche Vorsichtsmaßregeln getroffen werden, sei vom Studium der heidnischen Dichter nichts zu befürchten, es sei vielmehr dies Studium von großem Nutzen. Lorichius erörtert bei dieser Gelegenheit die vielfachen Vortheile, die man aus dem Lesen der Schriften des classischen Alterthums ziehen könne, und bemerkt zum Schlusse: Es gebe zwar jetzt manche, „die den heidnischen Büchern gram sind"; doch hätten sie Unrecht. „Ich achte weniger Gefährlichkeit einem Verständigen und Gottesfürchtigen in den poetischen Fabeln, als den Vorwitzigen, so die Schrift nicht nach dem gebräuchlichen gemeinen Sinn, sondern nach ihrem eigenen Verstand erforschen und ergründen wollen."

Gerhard bemüht sich dann, überall in den Metamorphosen des Ovidius einen tieferen Sinn zu entdecken; bei diesen moralisirenden Erläuterungen kann er nicht umhin, hier und da seinem Groll gegen die Lutheraner freien Lauf zu lassen. „Jene, die heute die Reformatoren der Kirche sein wollen," erklärt er einmal (S. 123b), „gehen mit dem Glauben, so allein rechtfertigt, allein um, lassen die arme christliche Gemeine geschändet und geschunden werden, lassen rauben, wuchern und morden; ist alles recht, allein so man den guten Werken und dem freien Willen des Menschen nichts zugibt. Dies ist das reinste und lauterste Evangelium, so je gepredigt worden ist; mit diesem Evangelium möchte wohl ein schwarzer Rabe, ja die Harpien sammt andern höllischen Vögeln weiß gemacht werden." Bei Besprechung der Charybdis und der

Scylla bemerkt er (S. 143 b): „Ketzer kommen alle in einem hübschen Schein, nämlich der Kirchenverbesserung, deßhalb sie alle Mißbräuche heftig anziehen und die schläfrigen Prälaten eifrig exagitiren, dieselbigen eine Charybdim schelten. Nun diese Scylla, die Ketzerei, ist jedermann gleich dem Teufel selbst zu meiden, doch nicht also, daß einer zum Gegentheil in die Charybdim einplumpe, d. i. alle Mißbräuche erhalte." Er selbst fordert am Schlusse seiner Erklärung des Ovidius eine baldige Reformation der Kirche.

Die Offenheit, mit welcher Lorichius seine Ansichten auszusprechen pflegte, sollte ihn bald in eine arge Verlegenheit bringen. Im Jahre 1545 vermehrten sich auffälliger Weise die leidenschaftlichsten Schmähschriften, unter denen Luther's „Papstthum vom Teufel gestiftet" die erste Stelle einnahm. Gerhard glaubte, das deutsche Volk vor diesen verderblichen „Schmähbüchern" warnen zu sollen. In dem Schriftchen, das er zu diesem Zwecke anfangs 1546 erscheinen ließ[1]), bemerkt er mit Recht, daß das endlose Schmähen die traurige Lage Deutschlands immer mehr verschlimmere. „Es geschieht in Wahrheit, daß die, so die Reformation der Kirche sich allein zuschreiben, dieselbige am höchsten verhindern und aus bös ärger machen." „Es wäre längst eine heilsame christliche Reformation geschehen, wo die neuen Apostel allein die Mißbräuche angegriffen und gestraft hätten. Nun aber, so sie sich auch den hl. katholischen Glauben unterstehen, zu ändern, das hl. Priesterthum der hl. Kirche Teufels schelten und lästern und nichts, so deßgleichen ist, ungetadelt und ungelästert lassen, haben sie arg böser gemacht und die Reformation ganz und gar verhindert."

Treffend wird das widerspruchsvolle Benehmen der Neuerer bezüglich der Ketzerstrafen geschildert: „Es war im Anfang des neuen Evangeliums ein vornehmlicher Punkt: Man solle keinen

---

1) Disputa: Was heißt Libellus famosus? Wider die Schmebüchlein der aufgeblasener, aufrürischer, Teuffelischer Rottengeister dieser Zeit, Hundert Schloßreden oder Stellen: Zu gut eyner warhafftigen Reformation und christlicher eynigkeyt zusammenbracht durch Gerharten Lorich von Hadamar. Ohne Ort und Jahr. 40 Bl. 4⁰. Widmung an den Mainzer Domcapitular Siegfried Hundt, Custos des St. Albansstiftes. Mainz, im Augustinerkloster 1546.

Ketzer todtschlagen. Aber die neuen Päpste haben ihr Evangelium nun anders gelernt, der Ursache schreiben sie nun: Würge und tödte nicht allein die aufrühreriſchen Evangelionsbrüder, sondern auch die Wiedertäufer u. s. w. Wo solche neue Apostel Gewalt hätten, würden die Zwinglianischen auch den Hals darhalten müssen. Und also, durch ein öffentlich Gottesurtheil, weisen sie ein Urtheil über sich selbst."

Ebenso widerspruchsvoll sei das Verhalten der Neuerer in Betreff der „christlichen Freiheit". Luther habe mit seinen Freiheitspredigten die Bauern zuerst aufrührerisch gemacht, um sie bald nachher erbarmungslos zu verdammen. „Der Proteus hat bald das erste Evangelium der christlichen Freiheit verwandelt in ein neues Wort, heißt Oberkeit[1]). Derselbigen gibt solch verkehrt Evangelium den Tempel Gottes zu einem Theatro: Superintendenten und Priester zu machen, der hl. Sacramente Administration, Form und Ordnung zu dichten und zu brechen, jedermann vom hl. katholischen Glauben zum neuen Evangelium zu gewaltigen und zu zwingen ... Wer hätte je geglaubt, daß die deutsche Nation so grob und unverständig gewesen wäre, daß sie solch Evangelium sollte angenommen haben, zum Verderbniß des Leibes und der Seele, ja auch zu einer besonderen beschwerlichen Dienstbarkeit und einem neuen Joch der armen christlichen Gemeine?" „Du mußt bekennen," ruft der Verfasser dem protestantischen Volke zu, „daß die Beschwerung der armen Gemeine bei den Papisten viel genießlicher und erträglicher ist, als bei den protestirenden Ständen. Hast du nicht vormals aller Kirchengüter viel mehr genossen, denn jetzt, so sie deine evangelische Obrigkeit im Namen einer Reformation inne hat? O dieser Reformation! O mit was großen Sünden haben wir solche beschwerliche und gotteslästerliche Reformation vor Gott verschuldet!"

Bemerkenswerth ist auch, daß Lorichius von den Religionsgesprächen, womit gerade damals in Regensburg ein neuer Versuch gemacht wurde, nichts wissen will. Sie hätten, meint er, „kein Exempel der Kirche"; es sei „allein ein menschlich ungegründetes

1) In einer andern Schrift: Epitome in Nov. Test. p. 91, schreibt Lorichius: Idolum hoc novum Oberkeit vocatum ex agricolarum misellorum natum est sanguine. Vgl. hierzu Janssen, Bd. II am Schlusse.

Vornehmen". Um so eifriger tritt er für die päpstliche Autorität in die Schranken, während er gegen die Neuerer, namentlich auch gegen die neugläubigen Obrigkeiten heftig loszieht.

Von diesen Ausfällen auf die protestantischen Stände wurden einige Kreise in Mainz sehr unangenehm berührt. Die Unzufriedenheit, die Gerhard durch seine Schrift hervorrief, war so groß, daß der katholische Polemiker den Befehl erhielt, Mainz zu verlassen. Wer an dieser Ausweisung Schuld gewesen, sagt er nicht; doch geht aus seinen Klagen klar hervor, daß die neue Bedrängniß, die er erdulden mußte, von katholischer Seite ausging, ohne Zweifel vom neuen Erzbischof Sebastian von Heusenstamm, der damals Hessen und Churpfalz gegenüber noch allerlei Rücksichten zu beobachten hatte[1]).

Lorichius berichtet uns nichts Näheres über den Ort, wo er nun eine Zufluchtsstätte fand; wir erfahren bloß, daß er sich irgendwo auf dem Lande (ruri) versteckt hielt. Es begann bald nachher der schmalkaldische Krieg, und da wäre es ihm allerdings schlimm ergangen, wenn er den protestantischen Truppen in die Hände gefallen wäre.

Von seinem Patmos aus, wie er diesen verborgenen Aufenthalt nannte, ließ er in Köln mehrere Schriften drucken. Zuerst kurze Bemerkungen zu allen Büchern des Alten Testamentes mit einer Zuschrift an Cardinal Alexander Farnese vom 22. Mai 1546[2]). Seine Scholien, bemerkt er in dem Widmungsschreiben, sollen zeigen, daß die römische Kirche die hl. Schrift immer recht verstanden habe und daß sie die wahre, apostolische und katholische Kirche sei; Wittenberg hingegen sei eine Synagoge des Satans und des Antichrists. Auch jetzt fordert er noch die Priesterehe, doch

1) Vgl. Janssen, III[14], 566.

2) Epitome, hoc est, Compendium sive Breviarium textus et glossematon in omnes veteris instrumenti libros. Autore Gerhardo Lorichio Hadamario. Coloniae, Quentel. 1546. XL, 487 S. 2⁰. Die Widmung ist datirt ex Pathmo, ubi propter *Disputa* meum in lucem editum, delitescere sum coactus. Die spätere Ausgabe: Bibliae totius brevis et compendiosa elucidatio. Coloniae 1563, ist nichts anderes als der erste Druck mit einem neuen Titelblatt. Nebe 45, auf Draudius, Bibliotheca classica. Francof. 1625. p. 65, sich stützend, setzt diese exegetische Schrift irrig in's Jahr 1516.

unterwirft er sich gänzlich dem Urtheile der Kirche[1]). Sehr oft rügt er die kirchlichen Mißbräuche, noch öfter aber bekämpft er die Neuerer; jede passende Gelegenheit benutzt er, um den bösen Lutheranern einige Hiebe zu versetzen. Sein Commentar hat indeß nur geringen Werth; er selbst bekennt übrigens, daß er das Buch in aller Eile niedergeschrieben habe, um einem ähnlichen protestantischen Werke eine katholische Schrift entgegenzusetzen.

Denselben Charakter hastiger Uebereilung weisen die Scholien über das Neue Testament auf[2]). Am interessantesten ist die Widmung an Cardinal Otto von Augsburg vom 23. Mai 1546. Die Lutheraner, so führt er hier aus, haben sich einen neuen Abgott geschaffen: die weltliche Obrigkeit. Es sei bereits so weit gekommen, daß selbst die Katholiken nicht dulden wollen, daß etwas gegen diesen Abgott geschrieben werde[3]). Er, Lorichius, habe seine Schrift gegen die lutherischen Schmählibelle schwer büßen müssen. Weil er zudem nicht bloß die lutherischen Häresien, sondern auch die kirchlichen Mißbräuche an den Pranger stelle, könne er nirgendwo Schutz finden.

Beide Commentare scheint Lorichius noch in Mainz vollendet zu haben. In seinem Patmos dagegen suchte er die ihm zugefügte Unbild zu vergessen, indem er Wizel's Fastenpredigten aus dem

1) Mea omnia Ecclesiae iudicio subiiciens.

2) Epitome, hoc est, Compendium sive Breviarium textus et glossematon in omnes novi Testamenti libros, Gerhardi Lorichii Hadamarii. Coloniae, Quentel. 1546. XX, 247. S. 2⁰. Die spätere Ausgabe: Novi Testamenti brevis et compendiosa elucidatio. Coloniae 1563, hat bloß einen neuen Titel. Aus dieser Schrift (p. 50) erfahren wir, daß Lorichius auch eine Postille verfaßt hatte: Hac de re in nostra *postilla*, quam Wetzflariae, unde me Lutheranorum intemperies, catholicae doctrinae infensa, expulit, scripsi . . . Postilla mea propediem vel literis stanneis excusa non modo Wetzflariam, sed totam Germaniam pertransibit. Diese Postille ist jedoch nie gedruckt worden.

3) Eo loci iam status est Ecclesiae, ut etiam Catholici nolint contra hoc idolum aliquid dici. Vgl. hierzu Wizel an Pflug, 8. October 1548: Catholici ab edendo legibus scilicet prohibemur, in schismaticos nemo animadvertit. Qua de causa D. Cochlaeus graves querelas gemuit. — Epistolae . . . . ad J. Pflugium. ed. Chr. G. Müller. Lipsiae 1802. pag. 80.

Deutschen in's Lateinische übertrug[1]). Dies neue Werk widmete er unter'm 17. August 1546 wieder dem Cardinal Otto, wobei er neuerdings über seine Ausweisung aus Mainz sich bitter beschwerte. Diese zweite Verbannung, klagt er, sei für ihn viel schmerzlicher, als die erste; es habe ihn auf's tiefste betrübt, wegen einer katholischen Schrift von Katholiken verstoßen zu werden.

Dem vertriebenen Schriftsteller wurde indeß bald eine ehrenvolle Genugthuung zu Theil. Schon im Juni 1547 treffen wir ihn zu Worms als Pfarrer bei St. Johann[2]). Auch in der Erzdiöcese Trier, welcher er früher angehört hatte, fehlte es ihm nicht an Anerkennung. Als nämlich anfangs 1549 erzbischöfliche Commissäre in Nassau das Interim einführen wollten, mußte ihnen dabei unser Lorichius als Prediger behilflich sein[3]). Noch bevor die Visitation zu Ende war, wurde er nach Worms zurückberufen, um als Abgeordneter des dortigen Bischofs an der Mainzer Provinzialsynode (Mai 1549) theilzunehmen. Mit Cochläus[4]) und anderen gelehrten Theologen wurde er auf dieser Synode in die Commission gewählt, welche die Glaubensdecrete auszuarbeiten hatte[5]).

Kaum nach Worms zurückgekehrt, beschäftigte er sich mit der Herausgabe einer alten Handschrift, die er in der Bibliothek des Wormser Domprábendars Michael Westermann, bei dem er wohnte, vorgefunden; es war die Reformationsordnung, die unter

---

1) Quadragesimales Conciones . . . editae nunc quarto diligentius multo ac prius. Autore G. Wicelio, interprete autem M. Gerhardo Lorichio Hadamario. Parisiis 1565. 587 Bl. 8⁰. Die drei früheren Ausgaben waren mir nicht zugänglich.

2) Wizel an Pflug, 4. Juni 1547: Gerardus Lorichius de militia ad umbram reversus, Parochiae S. Joannis apud Wormatiam addixit sese. — Epistolae ad Pflugium. p. 75. Natürlich ist die hier erwähnte militia vom polemischen Kampfe zu verstehen; in demselben Briefe nennt sich auch Wizel miles theologicus.

3) Dies berichtet er selber in der Widmung zur unten anzuführenden Formula reformationis.

4) Während seines Mainzer Aufenthaltes hat Lorichius zwei Schriften, die Cochläus damals veröffentlichte, mit empfehlenden Gedichten versehen: Speculum antiquae devotionis circa Missam. Moguntiae 1549. Optati Milevitani libri sex, als Anhang zu C. Brunus, De Haereticis. Moguntiae 1549.

5) Joannis, Rer. Mogunt. Tom. III. Francof. 1727. p. 312. 313.

Ludwig dem Frommen auf dem Concil zu Aachen (817) verfaßt worden. Lorichius beeilte sich, die interessante Handschrift in den Druck zu geben und widmete dieselbe unter'm 5. Juni 1549 den Mitgliedern der Trierer Interimscommission[1]).

Es ist dies die letzte uns bekannte Kundgebung des unermüdlichen Arbeiters. Von da an verschwindet er gänzlich aus der Geschichte, so daß man wohl annehmen darf, daß er bald nachher gestorben sei[2]).

Wenig bekannt ist es, daß Gerhard Lorichius seit Paul IV. (1559) im römischen Index steht, und zwar in der ersten Classe[3]); demnach sind seine sämmtlichen Schriften verboten. Es kann nun zwar nicht geleugnet werden, daß die meisten seiner Werke, namentlich jene aus den Jahren 1536—1541, mit Recht censurirt worden sind; in den letzten Schriften jedoch habe ich nichts gefunden, was eine Censurirung verdiente.

Zum Schlusse möge noch einiges über Gerhards Familienverhältnisse mitgetheilt werden. Lorichius hatte zwei Söhne: Johann und Wilhelm. Johann, der ältere, begegnet uns zuerst im Jahre 1540, wo er als junger Student an der Marburger Hochschule eine Sammlung lateinischer Epigramme herausgab[4]). Sowohl der Vater Gerhard[5]), als der Oheim Reinhard[6]) begleiteten die Erstlingsschrift mit empfehlenden Gedichten. Im Jahre 1545 gab Johann Lorichius seine Epigramme in vermehrter Auflage neu heraus und widmete dieselben seinem Bruder Wilhelm,

---

1) Reformationis abusuum cleri formula per Ludovicum cognomento Pium. Coloniae, J. Quentel. 1549. VIII, 295 S. 8⁰. Widmung an Nicolaus Schyne, Weihbischof von Trier, an Johann von Leyen, Domcapitular von Trier, sowie an Leonhard Leonberger und Johann Mul, Stiftsherren von St. Florin in Coblenz.

2) Wie so manche andere katholische Vorkämpfer, ließ man protestantischerseits auch G. Lorichius in der Verzweiflung sterben. Vgl. W. Waldner, Nothwendiger Bericht für die verfolgten Christen. Eisleben 1566. S. 133a.

3) Reusch, Index I, 358.

4) Aenigmatum libellus . . . per Johannem Lorichium Hadamarium, Marburgi bonis literis incumbentem. Marpurgi 1540.

5) Gerhardus Lorichius Hadamarius *pater* ad candidum lectorem.

6) Reinhardus Lorichius Hadam. ad Joh. Hadam. Lorich. ex fratre nepotem.

von dem bloß berichtet wird, daß er noch sehr jung sei, sich aber bereits mit Eifer den Studien widme[1]).

Ob eine Schrift, die 1541 unter dem Namen eines Johann Lorichius von Hadamar erschien[2]), ebenfalls dem Sohne Gerhards beizulegen sei, bezweifele ich sehr. Diese Schrift — eine poetische Beschreibung der Reise des Landgrafen Philipp von Hessen auf den Regensburger Reichstag — dürfte viel eher von einem andern Johann Lorichius, dem Sohne Reinhards, herrühren; denn die heftigen Ausfälle auf die „Papisten", die in dieser Schrift vorkommen, stehen mit allem, was wir über unsern Johann wissen, im Widerspruch, während dessen Vetter sich später als eifriger Calvinist entpuppte.

In demselben Jahre, wo Gerhard aus Wetzlar verdrängt wurde, verließ dessen Sohn Marburg, um an der Universität Ingolstadt eine Professur der Poesie und der griechischen Sprache zu übernehmen. Am 24. August 1542 wurde der Namen des Marburger Magisters in die Ingolstädter Matrikel eingetragen[3]). In Ingolstadt veröffentlichte der talentvolle junge Mann eine ganze Reihe poetischer Schriften: zuerst ein Drama über Job[4]), dann

1) Aenigmatum libri tres. Francof. 1545.

2) Hodoeporicon, hoc est, itinerarium, quo Ratisbonam profectus est Illustrissimus Hessorum Princeps D. Philippus. Autore Jo. Lorichio Hadamario. Marpurgi 1541.

3) 1542, 24. Aug. Mgr. Joan. Lorichius Hadamarius, Marpurgensis mgr., laureatus poeta. Matrikel handschriftlich im Münchener Universitätsarchiv. Vgl. auch Mederer, Annales Ingolst. Acad. Ingolstadii 1782. I, 177.

4) Jobus, Patientiae spectaculum, in comoediam et actum comicum nuper redactus a J. Lorichio Hadamario. Marburgi 1543. Der jugendliche Dichter widmete das Drama seinem Großvater: Ad Joannem Lorichium arcis Hadamariensis praefectum, avum suum, der jedoch kurz vorher (24. Nov. 1542) das Zeitliche gesegnet hatte, wie wir aus einem begleitenden Gedichte Reinhard's (Ad Magistrum J. Lor. Had. Ingolstadiani Gymnasii modo Professorem, charissimum ex fratre suo nepotem) erfahren. Aus diesem Gedichte erfahren wir auch, daß Joh. Lorichius kurz vorher seinen Oheim Joachim, den sechsten Oheim von väterlicher Seite, durch den Tod verloren hatte. Strieder VIII, 95, der sechs Söhne des älteren Joh. Lorichius anführt: Johann, Aegidius, Gerhard, Valentin, Reinhard, Joseph, kennt diesen Joachim nicht.

eine poetische Bearbeitung des Ecclesiasticus[1]). Neben den humanistischen Arbeiten widmete sich Lorichius auch fleißig, unter Wolfgang Hunger, dem Studium der Rechtswissenschaft, wie wir aus einer Schrift erfahren, in welcher er 1545 die berühmtesten Rechtsgelehrten besang[2]). Er machte in diesem Fach so glänzende Fortschritte, daß er bald zum Doctor beider Rechte promovirt werden konnte. Doch vernachlässigte er dabei weder die Poesie, noch die Sprachstudien. Abgesehen von einigen unbedeutenden Gedichten[3]), wurde er um 1550 vom akademischen Senat mit der Abfassung einer neuen lateinischen Grammatik beauftragt. Dies sehr ausführliche Werk erschien 1551 und wurde noch im Jahre 1570 auf Befehl des Herzogs Albrecht für die bayerischen Schulen neu aufgelegt[4]). Da diese Grammatik für Anfänger zu umfangreich war, so verfaßte Lorichius im Jahre 1552 einen kürzeren Leitfaden, der ebenfalls 1570 auf herzoglichen Befehl neu aufgelegt wurde[5]). Mehrmals trat Lorichius auch als Redner auf. So mußte er 1552 auf den verstorbenen Kanzler der Ingolstädter Hochschule, den Eichstätter Bischof Moritz von Hutten, im Namen der Universität die Trauerrede halten[6]). Im folgenden Jahre hielt er eine Trauerrede auf den Ingolstädter Pfarrer Erasmus Wolf[7]). Bald nachher, im Jahre 1554[8]), verließ Lorichius Ingolstadt, um die Stelle eines Kanzlers beim Bischof von Regensburg zu übernehmen[9]). Einige Jahre später wurde er zum Kanzler des Bischofs von

---

1) Ecclesiasticus ... recens carmine elegiaco redditus a J. Lorichio Hadamario. Ingolstadii. A. Weissenhorn. 1544.

2) Jureconsulti ... J. Lor. Had. authore. Basileae. J. Oporin. 1545.

3) Elegia de Lupo. Ohne Ort 1548. — Elegia de obscuratione Solaris luminis, quae contigit Anno M.D.LI, ultimo die Augusti, hora prima pomeridiana. Ingolstadii 1551.

4) Grammatices Latinae Commentarii. Ingolstadii 1551. Spätere Ausgaben: Ingolstadii 1554. 1570.

5) Prima Rudimenta latinae Grammaticae in gratiam Tyronum conscripta nunc in usum Scholarum quae in Bavaria sunt, autoritate Academiae Ingolstadiensis edita. Ingolst. 1552.

6) Oratio funebris in Mauritium de Hutten. Ingolst. 1552.

7) Orationes duae ... in Obitum Erasmi Volfii. Ingolst. 1553. Die zweite Rede ist von Joh. a Via.

8) Prantl, Geschichte der Universität Ingolstadt. München 1872. I, 327.

9) Vgl. Katholik 1892. I, 27.

Freising ernannt. Als solcher erscheint er uns in einem Gedichte, das er 1564 einer Schrift des Freisinger Weihbischofs Oswald Fischer beidrucken ließ[1]). Wann er gestorben ist, ist nicht bekannt[2]). Jedenfalls lebte er nicht mehr im Jahre 1579; dagegen lebte damals noch seine Frau, eine Tochter des Ingolstädter Rechtsgelehrten Franz Burkhardt[3]). Im Jahre 1576 studirte in Ingolstadt die Rechte Johann Georg Lorichius, ein Sohn des Freisinger Kanzlers[4]); 1583 wurde er zum Doctor promovirt[5]).

Wie oben erwähnt worden, hatte J. Lorichius einen Bruder, Namens Wilhelm. Letzterer trat in den geistlichen Stand. Aus einer Schrift, die er 1568 veröffentlichte[6]), erfahren wir, daß er damals im Unterelsaß als Prediger und Erzpriester des untern Landcapitels Hagenau thätig war[7]).

Noch bleibt ein Wort zu sagen über Gerhards Bruder, den

---

1) In septem Psalmos Poenitentiales . . . per Oswaldum Fischerum Arnspergensem. Ingolst. 1564. p. 174: Elegia... a D. Joanne Lorichio Hadamario, I. U. Doctore et aulae Frisingensis Senatore ac Cancellario conscripta.

2) Kobolt, Baierisches Gelehrtenlexikon II, 192, und C. Prantl, Geschichte der Universität Ingolstadt. München 1872. II, 494, erwähnen allerdings eine Trauerrede auf ihn von Philipp Lonicerus, Frankfurt 1571. Allein diese Rede bezieht sich nicht auf den Freisinger Kanzler, sondern auf dessen Vetter Joh. Lorichius.

3) Mederer I, 167.

4) Ein Gedicht von diesem Studenten in Carmina gratulatoria in Honorem Hadriani Wengeri Neapolitani Franconis. Ingolst. 1576.

5) Panegyris gratulatoria, inscripta... Joanni Georgio Lorichio etc. cum in alma Ingolstadiensi Academia V. non. Octobr. Juris Utriusque doctores publice inaugurarentur. Autore J. Engerdo. Ingolstadii 1583.

6) D. Guilielmi Lorichii Celeusma, id est: Exhortatio mutui operis, in re ecclesiastica, ad presbyteros tam superioris quam inferioris Capituli Hagnoniensis. Coloniae, Mat. Cholinus 1568.

7) Vgl. auch Collatio de coelibatu ministrorum catholicae Ecclesiae, anno M.D.LXV, 15. cal. Octbr. habita Offenburgi per Cornelium Eselsperger Presbyterum. Huic accessit eiusdem argumenti Corollarium D. Guil. Lorichii. Coloniae 1570. Mit einer Zuschrift Wilhelms an Eselsperger vom 16. November 1569. W. Lorichius war damals, wie er selbst berichtet, vierzig Jahre alt; er war demnach 1529 geboren.

Marburger Professor Reinhard Lorichius, den merkwürdiger Weise Jöcher[1]) und neuerdings noch der sonst so genaue Goedeke[2]) zu einem Jesuiten machen, obschon er der neuen Lehre anhing und bald nach 1564 als protestantischer Prediger aus diesem Leben schied[3]). Wie Gerhard, so hatte Reinhard ebenfalls zwei Söhne: Johann und Georg. Johann, der fast allgemein mit seinem Vetter, dem Sohne Gerhards, verwechselt wird[4]), wurde 1570 in Frankreich als Parteigänger Coligny's in einem Gefechte gegen die Katholiken von einer Kugel getroffen. Sein Bruder Georg, Verfasser einiger staatsrechtlichen Schriften, lebte noch 1588 in Mainz[5]).

Mit den Lorichius von Hadamar hat Jodocus Lorichius, gegen Ende des 16. Jahrhunderts Professor in Freiburg, nichts gemein. Ueber diesen trefflichen Schriftsteller, der aus Trarbach im Trierischen stammte und eigentlich Lurkäs hieß — erst in Freiburg nahm er den Namen Lorichius an, während dessen Vetter sich Caseanus nannte — hoffe ich, später Näheres mittheilen zu können.

---

1) Gelehrtenlexikon II, 2533.

2) Grundriß zur Geschichte der deutschen Dichtung. Dresden 1886. Bd. II. S. 94.

3) Vgl. über ihn: Reinhard Lorichius, Wie junge Fürsten unterwiesen mögen werden. 1535, neu abgedruckt in: Sammlung selten gewordener pädagogischer Schriften früherer Zeiten. Zschoppau 1884. Heft XI. S. 193 ff. Hier auch ein Verzeichniß der Schriften Reinhards, das jedoch keineswegs vollständig ist.

4) Zuerst von M. Adam, Vitae Germanorum Jureconsultorum. Heidelbergae 1620. p. 188, neuerdings wieder von Reusch, Index I, 358, und Goedeke 92.

5) Strieder 95.

XXXVI.

Beiträge zur Rechtfertigung des Aequiprobabilismus.

(Von Prof. Jos. Aertnys C. SS. R.)

III.

(Schluß.)

Ist die These des hl. Alphons, die er als Resultat seiner Forschungen hinterlassen hat, die These des Probabilismus oder die des Aequiprobabilismus? — Dies ist die Frage, deren Erörterung uns noch übrig bleibt; nicht die Frage, welche Dr. Huppert (S. 385) aufstellt, ob nämlich der Heilige den Aequiprobabilismus als ein neues System in die Moral eingeführt habe, denn der Aequiprobabilismus ist die alte Lehre, welche Alphonsus nur schärfer betont und auf klare Principien aufgebaut hat.

Um sicher zu gehen, wiederholen wir das Uebereinstimmende und den Unterschied der beiden Systeme.

Beide lehren: Es ist erlaubt, sich zu Gunsten der Freiheit zu entscheiden, wenn die Meinung für die Freiheit ebenso oder fast ebenso wohlbegründet ist, als die Meinung für das Gesetz.

Der absolute Probabilismus geht noch einen Schritt weiter, indem er vertheidigt, daß man für die Freiheit sich auch dann noch entscheiden dürfe, wenn die Meinung für das Gesetz bedeutend und sicher probabeler ist, so lange letztere sich noch in den Schranken der Probabilität bewegt und die Grenze der moralischen Gewißheit nicht berührt.

Der Aequiprobabilismus (probabilismus moderatus) schließt die gemeinschaftliche These mit der Bemerkung ab: „Wenn die Meinung für das Gesetz bedeutend und sicher probabeler ist, dann wird sie ipso facto moralisch sensu lato sicher und muß mithin befolgt werden[1]).

1) Der andere Unterschied zwischen Probabilismus und Aequiprobabilismus, daß nämlich in dubio aequali de legis *cessatione* nach dem Aequiprobabilismus das Gesetz befolgt werden muß, sei hier, als nicht unmittelbar zur Frage gehörend, nur nebenbei erwähnt.

Diese äquiprobabilistische Ergänzung steht mit der Wahrheit der gemeinschaftlichen These nicht nur nicht im Widerspruch, sondern ist nur ihre sie genauer bestimmende Consequenz. Sagt ja der Probabilismus: die Meinung muß, um befolgt werden zu können, solid probabel sein.

Der Aequiprobabilismus folgert weiter: Eine Meinung bleibt nicht solid probabel, sondern wird zweifelhaft probabel, sobald ihr eine sicher und bedeutend probabelere[1]) gegenübersteht. Mithin muß der folgerichtige Prababilismus sich zur Auffassung des Aequiprobabilismus bekennen.

Dieses vorausgesetzt, folgen wir dem Heiligen in seinen wissenschaftlichen Arbeiten, um seine Meinung bezüglich unserer Frage festzustellen.

Sein erstes Auftreten galt nur der Bekämpfung des Probabiliorismus, zu dem er sich früher mit Eifer bekannt hatte. Während er aber die Haltlosigkeit dieses Systems mit aller Klarheit einsah, hatte er doch nicht dasselbe Maß der Ueberzeugung bezüglich der Richtigkeit des damaligen Probabilismus; es bedurfte wiederholt der Autorität seines Gewissensführers, um seine Unruhe diesbezüglich zu beschwichtigen, und doch gelang es ihm nicht ganz. Die Waffen jedoch, mit denen er in dieser ersten Zeit kämpfte, waren nur jene, deren sich die probabilistischen Schriftsteller, besonders aus der Gesellschaft Jesu, bedienten; er selbst nahm also damals unter ihnen noch keinen abgesonderten Standpunkt ein. Dies gilt hauptsächlich von seiner ersten Dissertation, welche 1749 an's Licht trat. In jener von 1755 „vertheidigt er wieder, um mit einem seiner neuesten Lebensbeschreiber zu reden, den Probabilioristen gegenüber die mildere und allgemeine Ansicht, daß es gestattet sei, sich einer probabelen Meinung zu bedienen, wenn auch die entgegenstehende, für das Gesetz sprechende probabeler sein sollte; nur dürfe die erstere einer sicheren und gewichtigen Begründung nicht entbehren; er bemerkt aber ausdrücklich, daß, wenn er von einer weniger wahrscheinlichen Meinung rede, der man folgen dürfe, dies nur von einer gewiß [nicht zweifel-

1) Man bemerke: einer opinio notabiliter probabilior und einer opinio probabilissima legt der hl. Alphons gleichen Werth bei. Vgl. lib. I, n. 40. 54. 56 u. 82.

haft] wahrscheinlichen Meinung gelte, und nur so lange, als die Meinung, welche dem Gesetze günstig ist, sich nicht als merkbar wahrscheinlicher herausstellt"[1]).

Secus tamen dicendum, si excessus non sit notabilis — diese Worte verdienen unsere volle Aufmerksamkeit. Also nur, aber auch immer, wenn der excessus *notabilis* ist, ist die Lehre der Probabilioristen richtig. In diesen Worten liegt eben, wie bemerkt, der Scheidepunkt zwischen absoluten Probabilisten und Aequiprobabilisten. Dadurch zeigt der heilige Lehrer, daß er seine These schon damals in äquiprobabilistischem Sinne auffaßte, sie nur in diesem Sinne gegen die Probabilioristen vertheidigte, wenn gleich eben dieser Umstand, nämlich die ausschließliche Bekämpfung der Probabilioristen, Ursache war, daß seine Auffassung nicht scharf hervortrat.

Dr. H. jedoch behauptet, Alphonsus habe in der Dissertation von 1755 nur den herkömmlichen Probabilismus gelehrt; dieses sei evident (S. 392). In seiner Argumentation aber bleiben eben die entscheidenden, von uns betonten Worte (secus tamen dicendum, si excessus non sit notabilis) aus!

Es ist durchaus nicht unsere Meinung, die Wahrheitsliebe des Verf. in Zweifel zu ziehen. Nein, dieses Verfahren findet in der mangelhaften, unrichtigen Auffassung des Systems seine Erklärung. Wenn man sich über das Wesen einer Lehre nicht klar ist, werden gar leicht dafür sprechende Gründe übersehen.

Was das *convincens* argumentum betrifft, von dem der hl. Alphonsus spricht, so ist im Einklange mit der ganzen Lehre des Heiligen zu bemerken, daß 1) wie es eine zweifache certitudo moralis (nämlich stricta und lata), so auch eine zweifache con-

---

1) Dilgskron, Leben des hl. Bischofs und Kirchenlehrers A. M. de Liguori I, S. 477. — Der Context, in dem die zuletzt angeführten Worte des Heiligen vorkommen, ist folgender: Die Probabilioristen lehren, daß eine größere Probabilität die geringere entkräftet. Darauf antwortet Alphonsus: Recte respondent auctores nostri falsum esse majorem probabilitatem elidere minorem, nisi . . . opinio probabilior habeat pro se tam convincens argumentum, ut contraria vere improbabilis vel non amplius graviter et certo probabilis videatur. *Secus tamen dicendum, si excessus non sit notabilis;* . . . tunc enim opinio minus probabilis gravi sua probabilitate minime destituitur (n. 18).

victio gibt; eine *perfecta*, welcher nur eine opinio vere *improbabilis*, und eine *imperfecta* (includens prudentem formidinem), welcher eine nur *tenuiter aut dubie probabilis* gegenübersteht. 2) Daß diese convictio *imperfecta* eintritt, sofern ein notabilis excessus probabilitatis vorhanden ist. — Dieses nicht beachtet zu haben, ist ein Grundirrthum des Dr. H.

Es müssen hier noch einige Worte aus der Dissertation von 1755 (n. 48) besprochen werden, welche den Schein verbreiten, als ob der Heilige im Widerspruch mit dem Gesagten auf den Unterschied zwischen einem kleinen und großen Uebergewicht der Gründe für zwei entgegengesetzte Meinungen keinen Werth lege[1]). — Der Widerspruch ist aber nur scheinbar; denn diese Worte sind nur gegen die Probabilioristen gerichtet, gelten aber nicht den Aequiprobabilisten. Nach der Lehre jener ist es nur gestattet, opiniones *probabiliores* zu befolgen. Man muß daher für jede einzelne Meinung die Gewißheit haben, daß sie wirklich und genügend *probabilior* ist, und das ist unerträglich und unausführbar. Die Aequiprobabilisten dagegen behaupten, daß es gestattet ist, solid probabelen Meinungen zu folgen, und lehren, wie der hl. Alphons im Jahre 1755, daß eine solche Probabilität nur dann elidirt wird, wenn die Meinung zu Gunsten des Gesetzes bedeutend und somit zweifellos besser begründet ist; dieses aber zu erkennen, ist weder unerträglich, noch unmöglich, sondern leicht. Kann denn nicht jedermann und zwar in jedem Falle unmittelbar und ohne Schwanken zu dem Bewußtsein gelangen, daß seine Wahrnehmung eine gewisse oder eine zweifelhafte ist?

Der von Alphonsus im Jahre 1755 vertheidigte Probabilismus stimmt also, was die eigentliche Lehre oder die Grenze des Systems betrifft, mit dem Aequiprobabilismus überein. Wir sagen: was die Lehre oder die Grenze des Systems betrifft; denn gerade dies, nicht aber die Begründung ist entscheidend

1) Quod autem fiamus certi, quod aliqua opinio minus tuta sit vere probabilior vel habeat requisitam praeponderantiam, hoc est moraliter impossibile: vel enim praeponderantia illa est parva, et quis securus erit opinionem esse vere probabiliorem? cum enim excessus sit modicus, difficile potest certo percipi; aut praeponderantia est magna; et quis judicare poterit eam pertingere ad sufficientem mensuram, ita ut opinio tutior certo judicetur esse falsa aut saltem tenuiter probabilis.

bei der Frage über die Meinung des heiligen Kirchenlehrers; in der Lehre in erster Linie, viel weniger in der Begründung ist die Lösung dieser Controverse zu suchen[1]). Dieses vorausgesetzt, geben wir gern zu, daß in den Dissertationen von 1749 und 1755 Principien und Gründe der Probabilisten angewandt werden, welche der Heilige später als mit dem Aequiprobabilismus unvereinbar verworfen hat. So führt er z. B. 1749 als Argument noch das Princip an: qui probabiliter agit, prudenter agit, was er in allen folgenden Dissertationen ausdrücklich verwirft. 1755 verwirft er das Princip: in dubius verisimilius sequendum; nach 1762 aber wendet er es als ersten Grund gegen den milderen Probabilismus an[2]) — Die genaue Auffassung des dubium strictum und latum in dem Sinne des hl. Thomas[3]) findet man nicht vor 1762; die Lehre, daß zwei entgegengesetzte Meinungen einander elidiren[4]) und keinen status opinionis, sondern ein merum dubium bestehen lassen, ebenfalls nur nach 1762; daß man in dubio aequali de legis cessatione dem Gesetze folgen muß, wird erst 1767 (in der 6. Auflage der Moral u. folg.) entschieden betont. Das vollständige System des Heiligen mit allen seinen integrirenden Theilen, seinen Begriffen, Principien und Gründen hat sich also nur langsam und allmälig durch verschiedene Phasen entwickelt inmitten innerlichen Zweifels[5]), inmitten äußeren Kampfes, wie seine Apologie und Risposte bezeugen. Denn bis auf seine Zeit war der Probabilismus in seinen Begriffen und Darlegungen unklar, verwirrt, verwickelt, auf schwache, selbst falsche Gründe gestützt; der hl. Alphons konnte daher im Anfange seines Auftretens sich im Lager der Probabilisten vorerst nur forschend und prüfend bewegen, keine völlig markirte Stellung einnehmen. Seine ersten Dissertationen kann man also mit Marc (Institutiones I, n. 90) richtig als *prolusiones* und *tentamina* bezeichnen;

1) Vgl. Franzelin, De div. Trad. et Script. Thes. XVII. p. 176.

2) Vgl. Theol. mor. lib. I, n. 56 und Dichiarazione del Sistema, anno 1774: dove non possiamo chiaramente ritrovar la verità, almeno seguire dobbiamo quella opinione, che più si accorta alla verità etc. Vgl. Homo Apost. tr. I, n. 31.

3) Vgl. „Katholik" 1894, S. 350 und meine Moraltheologie n. 70, qu. 2.

4) Vgl. „Katholik" a. a. O.

5) Interessante Belege bei Dilgskron, Leben etc. I. S. 473. 478.

sie traten auch nur anonym an's Licht in einer geringen Anzahl von Exemplaren, und der Heilige erwähnt sie später nie mehr. Dagegen sagt er in den fünf ersten Auflagen seiner Moral, welche unter seinem Namen erschienen, über das Befolgen der minus probabilis ausdrücklich: Praescindo ab hac quaestione. Erst im Jahre 1762, als er zur bischöflichen Würde erhoben war, hat er sein System, den Aequiprobabilismus, unter seinem eigenen Namen herausgegeben und ausdrücklich gelehrt, daß man der opinio certo et notabiliter probabilior pro lege folgen müsse. Von jener Zeit an machte er sich mehr und mehr von den Auffassungen des herkömmlichen Probabilismus los und fand in dem um jene Zeit entbrannten Kampfe gegen Patuzzi die Veranlassung, sein System immer genauer und klarer abzurunden. Mit Recht konnte er daher seinem Verleger Remondini schreiben, daß seine Dissertation von 1762 Neues bringe[1]) und in seinem Tractat über das Gewissen an die Stelle der früheren Dissertation über die sententia probabilis treten müsse, „in Vergleich mit welcher die erste werthlos ist"[2]); mit Recht konnte er später sagen, daß er früher zum Theile, nämlich in vielen Begriffen und Principien, Probabilist gewesen sei[3]), später aber widerrufen habe[4]). Endlich wird unsere Auffassung ausdrücklich bestätigt, wenn der Heilige in seiner Dichiarazione del Systema (1774, n. 49) schreibt: „Während ungefähr dreißig Jahren habe ich über diese Frage zahllose Autoren, strenge wie milde, gelesen und unaufhörlich während jener Zeit Licht von Gott erfleht, um mein System festzustellen, das ich zu befolgen hätte, um nicht irre zu gehen. Endlich, wie ich im Anfange dieses Büchleins erklärt, habe ich mein System festgestellt[5])."

---

1) E una cosa nuova e son nuove cose, non ancora scritte da altri. *Lettere* III, p. 165.

2) A rispetto della quale la prima non vale niente. *Lettere* III, p. 172.

3) Il Sistema de' Gesuiti, ch' io *teneva in parte. Lettere* III, p. 491.

4) Mi son rivocato. *Lettere* II, p. 363.

5) Jo su questa materia per lo spazio di 30 anni in circa ho letti innumerabili autori, così rigidi come benigni, e continuamente fra questo tempo ho cercato lume a Dio per fissare il mio sistema, che io dovea tenere per non errare. Finalmente, come ho dichiarato a principio di questa operetta, ho fissato il mio sistema. — Vgl. *Lettere* III, p. 458.

Ist es nun vernünftig, noch immer die anonyme Dissertation von 1755 als endgiltigen Maßstab zur Erklärung der späteren Schriften des Heiligen anzusehen? Oder muß nicht, wie so oft die Dogmen erst nach Irrthum und Kampf in voller Klarheit hervortraten, so auch jene Darlegung der Meinung unseres heiligen Kirchenlehrers hauptsächlich berücksichtigt werden, welche aus Zweifel, Forschung, Widerspruch und Kampf als die Krone seiner Arbeit emporragt und von dem heiligen Bischof in der Reife seiner Jahre und Tugenden der Kirche in den Schoß gelegt wird?

Im Lichte dieser historischen Entwickelung muß man auch die Briefe des Heiligen lesen. Bezüglich derjenigen, welche in die Zeit der ersten Dissertationen fallen, ist zu bemerken: 1) Daß Alphonsus die klassischen Autoren der Gesellschaft Jesu immer hoch geehrt hat und ihrer Lehre in den meisten Fällen folgte; 2) daß in seinem Moralsysteme, insofern es gegen die Probabilioristen die gemäßigte Anwendung der opinio probabilis im Zusammentreffen mit der *dubie* oder *paulo probabilior* vertheidigt, er immer auf Seite der Jesuiten stand; 3) insofern er aber später, gegen allzu milde Probabilisten mehr ex professo auftretend, das Befolgen der milderen Ansicht, wenn sie einer *certo ac notabiliter probabilior* gegenübersteht, als lax verwirft, nimmt er gegen viele Jesuiten Stellung[1]). Diese Bemerkungen erklären, wie derselbe einerseits die Theologen der Gesellschaft Jesu hoch erheben, andererseits aber, nachdem er die äquiprobabilistische These mehr zu betonen angefangen hatte und nichtsdestoweniger des Laxismus angeklagt wurde, seine Lehre als nicht jesuitisch bezeichnen konnte, d. h. als nicht mit denjenigen Jesuiten übereinstimmend, die allzu mild waren[2]).

1) Daß viele Autoren der Gesellschaft Jesu gegen viele andere derselben Gesellschaft eine allzu milde Lehre aufstellten, dafür ist der früher angeführte Text von Lacroix ein beredter Zeuge: Licitum esse operari secundum probabilem, licet *evidens* sit oppositam esse probabiliorem. Ita Illsung cum *communi*, contra Gonzalez, *Esparzam*, *Terillum* (De poenit. n. 301). — Obgleich Alphonsus Lacroix oft benutzt hatte, so hielt er doch nicht an dessen System. Il mio sistema, schreibt er, della probabile, non è quello de' Gesuiti . . . come Busembaum, *Lacroix*. *Lettere* III, p. 334.

2) In Portogallo . . . . hanno proibito le mie Morali ed anche l'*Homo apostolicus*, dove fo vedere ch' io non sono de' probabilisti an-

Daß aber der Heilige seit 1762 seinem Systeme eine bestimmtere Gestalt, nämlich die des Aequiprobabilismus, gegeben und es in dieser Form seitdem standhaft vertheidigt hat, ist aus all seinen späteren Schriften so evident, daß wir es für überflüssig halten möchten, es zu beweisen. Die *Vindiciae Alphonsianae* führen so viele Belege an, daß nur wer die Augen schließt es verneinen kann. „Es wäre eine überflüssige," so wurde schon früher im ‚Katholik' bemerkt (1887. I. S. 514), „ja gerabezu unwürdige Sache, wenn sich die Redemptoristen mit denjenigen, die den hl. Alphons trotz aller seiner Erklärungen als einen Vertheidiger des Probabilismus ausgeben wollen, in weitere Erklärungen einlassen würden." Trotzdem glauben wir doch den Bemerkungen Dr. Huppert's gegenüber wenigstens einige Texte hervorheben zu müssen.

Dr. H. schreibt (S. 403): „Der Aequiprobabilismus im Gegensatz zum Probabilismus entscheidet nur in dem einen Falle zu Gunsten der Freiheit, wenn die Ansicht für die Freiheit gleiche oder fast gleiche Probabilität besitzt, wie die für das Gesetz." — Aber gerade der hl. Alphons, so fahren wir fort, ist es, der in seiner Dissertation von 1762 ausdrücklich erklärt: „Ich unterlasse es, die anderen Einwendungen gegen den Probabilismus zu beantworten; denn sie bekämpfen nur das Befolgen der notabiliter minus probabilis zu Gunsten der Freiheit, nicht das Befolgen der *aeque probabilis*; und nur dieses ist von uns gestattet, wie wir im Anfange bemerkten[1])." Ferner erklärt er in der Apologia von 1765: „Nur jene Meinung ist wirklich probabel, welche innere und äußere Gründe hat, und zwar gleicher oder fast gleicher Kraft, als die entgegengesetzte Mei-

tichi, nè Gesuita di quei Gesuiti che sono stati troppo benigni. Jo non sono rigorista, ma neppure sono probabilista; seguito la via di mezzo. *Lettere* III, p. 477.

1) Lascio poi di rispondere ad altri obiezioni, che oppongono gli avversarj contro il probabilismo; perche quelle impugnano propriamente l'uso dell' opinione notabilmente meno probabile che sta per la libertà, ma non *l'uso dell' opinione egualmente probabile*, *che solamente è ammesso da noi per lecito*, come da principio notammo. Cfr. Vindic. ed. II, p. 55.

nung zu Gunsten des Gesetzes, so daß das Gesetz certe et stricte zweifelhaft erscheint[1])."

Dr. H. läßt den hl. Alphons sagen, man müsse nur dann dem Gesetze folgen, wenn die opinio pro lege evident ist, moralisch gewiß. — Dagegen erklärt der Heilige in seiner Difesa vom Jahre 1765 (edit. Monza. S. 208): „Immer habe ich behauptet, daß nicht nur derjenige, der eine evidente Kenntniß des Gesetzes hat, sondern auch wer nach dem Lichte seines Verstandes urtheilt, die Meinung zu Gunsten des Gesetzes sei gewiß probabeler, diese befolgen muß, wenngleich zwischen den Autoren Meinungsunterschied herrscht. So habe ich denn auch viele von vielen Autoren approbirte Meinungen in meinem Moralwerke als *certo minus probabiles* verworfen. Um so mehr behaupte ich, daß derjenige das Gesetz befolgen muß, der zur Kenntniß desselben gelangt, auf welchem Wege es auch immer sein mag. Was liegt schließlich daran, ob es ihm durch private oder öffentliche Mittheilung bekannt ist[2])?"

Dr. H. behauptet (S. 399 ff.), daß nach dem hl. Alphonsus eine opinio certe et notabiliter probabilior einer opinio moraliter certa gleichsteht, und mit ihm lehren dieses mehrere moderne Probabilisten, ohne die certitudo moralis stricta von der certitudo moralis *lata* zu unterscheiden. Dadurch entsteht eine Verwirrung der Begriffe, welche durchaus beseitigt werden muß, um zu einheitlicher Auffassung des Systems des Heiligen und der angesehensten alten Probabilisten gelangen zu können. Zur Verdeut-

---

1) L'opinione veramente probabile è quella sola, che ha fondamenti intrinseci ed estrinseci, egualmente o quasi egualmente validi, che non ha la contraria per la legge, in modo che la legge apparisce certamente e strettamente dubbia. Cfr. Vindic. ed. II, p. 67.

2) Ma io ho detto sempre che non solo chi ha una cognizione evidente della legge, ma ancora chi giudica secondo il lume della ragione che l'opinione che sta per la legge è certamente più probabile, è tenuto ad osservarla, quantunque siavi contrasto fra' dottori; come in fatti molte opinioni approvate già da molti autori io per me le ho riprovate nella mia Opera morale, come certamente meno probabili. Or tanto più dico esser tenuto alla legge colui al quale per qualunque via ella è manifesta. Che importa poi che gli sia manifesta per notizia privata o pubblica?

lichung der Sache wiederholen wir das schon früher Gesagte: daß es einem Jeden, der denkt, sofort einleuchtet, ob er einen *excessus* probabilitatis mit Gewißheit wahrnimmt oder an dessen Vorhandensein zweifelt. Er zweifelt, so lange das Uebergewicht nur gering erscheint; denn nur geringe Gründe lassen den Verstand in der Schwebe; zweifelt er an dem Vorhandensein des excessus nicht, so muß dieser auch notabilis sein; nur dieser kann die Gewißheit der Wahrnehmung erzeugen[1]). Aus dieser gewiß größeren Probabilität zieht der Heilige den praktischen Schluß, daß das Gesetz genügend promulgirt und folglich eine solche Meinung als moraliter certa (certitudine late dicta) aufzufassen sei, wie er dies in seiner Moral ausdrücklich erklärt[2]). Das ist also jene certitudo lata, welche nach Alphonsus prudens formido in sich schließt (Theol. mor. I. n. 82); die certitudo probabilis, wovon der hl. Thomas (II. II. qu. 70, a. 2) redet, die *certitudo probabilis conjecturae* oder *probabilis*, welche nach dem hl. Antonin schon vorhanden ist, wenn die Gründe auf einer Seite *probabiliores* (al. certe probabiliores) sind, als die auf der anderen[3]). Das ist schließlich *quaedam certitudo moralis*, welche nach Suarez vorhanden ist, sobald man die *major* probabilitas mit Gewißheit erkennt[4]).

Um diese so evidenten Zeugnisse zu entkräften, stellt Dr. H.

---

1) Richtig schreibt Anton Mayr S. J. (de act. hum. n. 346. ed. 1731): Qui termini ulterius explicari non possunt, sed cuivis prudenti sunt satis aperti atque etiam experientiâ satis noti; quippe quivis utique advertere et cognoscere potest, atque in seipso experiri, an a motivis pro sententia tutiori intellectus illius trahatur clare, sensibiliter ac notabiliter magis ad assentiendum istis motivis, quam oppositis an non.

2) Cum opinio tutior est certe probabilior, eo casu (ut in principio hujus moniti praemisi), *quamvis lex omnino certa non sit*, attamen *propter majorem illam probabilitatem* opinio pro lege videtur moraliter verior, et consequenter apparet moraliter ac sufficienter promulgata. Theol. mor. tr. I, n. 67.

3) Non enim consurgit *certitudo moralis* ex evidentia demonstrationis, sed ex *probabilibus conjecturis* grossis et figuralibus, *magis ad unam partem quam ad aliam partem* se habentibus. Summa Theol. I. Tit. 3, c. 10, § 10.

4) *Major probabilitas est quaedam moralis certitudo,* si *excessus* probabilitatis *certus* sit. De legib. l. 8, c. 3, n. 19.

die Hypothese auf, Alphonsus habe vorsichtshalber nur einen Theil des Probabilismus (nämlich die Berechtigung, der aeque probabilis zu folgen) zu vertheidigen gesucht, den andern Theil nicht bestritten, sondern nur mit Stillschweigen übergangen. — Aber auch diese Ausflucht wird unseren Gegnern durch die ausdrückliche Erklärung des Heiligen entzogen in einem Briefe, welchen Dr. H. nicht bemerkt zu haben scheint. Den 23. Januar 1776 schreibt Alphonsus an P. Majone in Neapel: „Ich höre, daß Lione [ein erbitterter Gegner der Congregation] mit Celano [Alphonsens Advocaten] einen Streit gehabt hat über unsere Doctrin. Es wundert mich aber, daß Celano nicht erwidert hat, daß ich früher zwar eine gewisse milde Doctrin vorgetragen, die ich aber später und seit vielen Jahren widerrufen und mich als einen Probabilioristen[1]) erklärt und nach meinem Widerrufe mehrere Bücher in diesem Sinne verfaßt habe. Es wäre gut, wenn Celano gelegentlich diesen meinen Widerruf bekannt machte. Ich habe ihn gethan nicht unseres Processes wegen, sondern weil es so meine innige Ueberzeugung war; darum habe ich meinen Widerruf in mehrere spätere Schriften aufgenommen. Sonst hätte ich niemals diesen Widerruf geleistet, niemals gegen das Zeugniß meines Gewissens widerrufen . . . Und will man, daß ich dieses mit einem Eide bestätige, so bin ich dazu bereit[2])."

---

1) Aus zwei Gründen nannte sich Alphonsus Probabiliorist. Erstens, was auch unsere Gegner zugeben, weil er das Princip: qui probabiliter agit, prudenter agit verwirft (vgl. den Brief an P. Blasucci vom 5. August 1772. *Lettere* III, p. 422). Zweitens, nach seinem eigenen Geständnisse, weil er das Befolgen der certo minus probabilis nicht gestattet: Quando la sentenza per la legge è certamente probabiliore, dico che non può seguirsi la meno probabile; *onde io sono il vero probabiliorista,* tuziorista no; ma quando conosco che la rigida è probabiliore, quella dico doversi seguire, e qui son contrario al sistema de' Gesuiti. Quando pero la rigida è certamente presso me più probabile, quella debbo seguire. Brief an Blasucci. Novmbr. 1768. *Lettere* III, p. 344.

2) Dieser Brief befindet sich nicht in der wissenschaftlichen Correspondenz, sondern in der Corrispondenza *generale,* t. II, p. 363 sq.: Sento che Lione ha avuta qualche discettazione con Celano per la nostra dottrina; ma mi maraviglio come Celano non abbia risposto, esser vero ch' io, quando fui giovine, tenni qualche dottrina benigna, ma poi mi son rivo-

Nach diesem Zeugnisse wollen wir nur noch den einen oder andern von den von Dr. H. angeführten Texten, die das Gegentheil beweisen sollen, prüfen. S. 398 citirt der Verf. die Worte aus der 5. Auflage der Moral, wonach Alphonsus im Jahre 1763 dem Probabilismus gehuldigt haben soll[1]). Der Heilige erklärt aber selbst in der 9. Auflage (1785), in seinem Monitum ad Lectorem, wie er diese Worte aufgefaßt wissen will, indem er einen scharfen Unterschied macht zwischen der Billigung und dem Nichtverwerfen einer Meinung[2]). Wenn daher der Heilige sagt, es können jene Meinungen nicht als improbabel verworfen werden, welchen ein wichtiger, für ihre Wahrscheinlichkeit sprechender Grund zur Seite steht, so kann man daraus nicht folgern, daß er sie selbst für probabel halte.

Dr. H. huldigt ferner (S. 400 ff.) der Ansicht, aus der Art und Weise, wie Alphonsus (lib. I, n. 84) die Frage löst: ob der

---

cato da molti anni, e mi son dichiarato probabiliorista, e di ciò ne ho scritto più libri, dopo essermi rivocato . . . Sarebbe bene, che Celano, quando viene l'occasione, pubblicasse questa mia rivocazione; che l'ho fatta non già per la causa, ma perchè così la sentiva in coscienza, e per ciò l'ho scritto in più libri che ho fatti dopo; altrimenti non mi sarei rivocato mai, rivocandomi contra la mia coscienza . . .; e se ne voglia giuramento di questa mia sentenza, son pronto a farlo. Vgl. auch daselbst S. 370 den Brief an Vinc. de Maio: Non siamo probabilisti, ma veri probabilioristi etc.

1) Praescindo igitur a quaestione [an liceat sequi opinionem minus probabilem in concursu probabilioris], sed tantum dico, me ignorare, quomodo possint *rejici ut improbabiles* opiniones illae, quae aliquo gravi non carent fundamento verisimilitudinis vel auctoritatis, et contra oppositis sententiis nulla assistit infallibilis auctoritas aut evidens ratio, quae de veritate convincere possit. Ed. 5. 1763. Ad Lectorem.

2) Ubi non inveni rationem pro una parte convincentem, non sum ausus oppositam *damnare*, more aliorum, qui nimis facile reprobant opiniones, quas plures et graves Auctores tuentur. Caeterum, benigne Lector, te admonitum volo ne existimes me opiniones illas *approbare ex eo quod non reprobem* . . . Deinde advertas, quod cum aliquam opinionem *veriorem* voco, tunc contrariam non habeo ut probabilem, etsi non expresse ut improbabilem damnem. Insuper, quando unam ex sententiis probabiliorem appello nullo judicio dato de probabilitate alterius, aut utor hoc verbo: *non audeo damnare*, non propterea intelligo eam probabilem dicere, sed judicio prudentiorum remittere.

Beichtvater einen Pönitenten absolviren müsse, der einer der Meinung des Beichtvaters entgegengesetzten Meinung folgen will, müsse man schließen, daß nach dem Heiligen eine „viel wahrscheinlichere Meinung moralisch gewiß" (certitudine stricta) und folglich eine notabiliter minus probabilis evident falsch sei. — Alphonsus bejaht allerdings obige Frage; auch wenn der Beichtvater die Meinung des Pönitenten für minus probabilis hält, fügt aber hinzu: intelligendum non notabiliter minus; und lib. VI, n. 604 nimmt er nur den Fall aus, sofern die Meinung des Pönitenten evident falsch ist.

Hier ist zu bemerken, daß an erster Stelle dieser Punkt nicht ex professo erörtert, sondern nur zur Begründung der These verwerthet wird: licitum esse usum opinionis minus probabilis pro libertate; dummodo non sit *multo* minus probabilis. An der andern Stelle aber (lib. VI) behandelt er die Frage ex professo und ausführlich. Auch hier bejaht er die Frage, sofern die Meinung des Pönitenten dem Beichtvater nicht als durchaus falsch erscheint. Auf welchen Grund stützt er aber diese Lösung? Gestattet er vielleicht das Befolgen milder Meinungen überhaupt, wenn sie nur nicht evident falsch erscheinen, wie aus der Argumentation meines Gegners folgen würde? Keineswegs, nie hat ein solider Probabilist solchem Laxismus gehuldigt. Der Grund ist: weil der Beichtvater kein Richter der Meinungen des Pönitenten ist, sondern nur seiner Disposition. Hat der Pönitent also wahre Reue und wahren Vorsatz, so hat er ein strictes Recht auf die Lossprechung. — Mithin erweist sich die Argumentation des Verf. als hinfällig[1]).

---

1) Bezüglich Amorts argumentirt Dr. H. S. 404: Die Ansicht Amorts nennt Alphonsus um 1762 die seinige. — Amort aber ist Probabilist. Also auch Alphonsus im Jahre 1762. — Wir ändern nur die prop. minor und sagen: Amort aber ist Aequiprobabilist, also auch Alphonsus; und wir beweisen die minor also: Amort stellt in seinem Werke: Theologia eclectica mor. et schol. (ed. 1752) die Frage: *An liceat sequi sententiam notabiliter minus probabilem, relicta probabiliore?* (De consc. qu. IV.) Er schickt voraus: Non institui quaestionem de sententia, quae tantum sit dubie aut solum probabiliter probabilis; sed instituitur quaestio de sententia certo, vere, theologice ac comparative probabili; ferner: Notandum, illam sententiam vocari *notabiliter* minus probabilem, quam intel-

Wie kann man demnach sagen, der Heilige habe über den andern Theil des Probabilismus in späterer Zeit geschwiegen? Hat er nicht das Befolgen der certo minus probabilis für nicht gestattet erklärt? — Und will man der Zeugnisse noch mehr, so liefern seine Werke[1]) und seine späteren Briefe sie im Ueberfluß.

Was diese Correspondenz des Heiligen betrifft, so meint Dr. H. (S. 407), daß man darin umsonst „eine wesentliche Verschiedenheit" von dem Probabilismus, „ein Aufgeben der Grundanschauungen des Moralsystems" suche.

Diesen wesentlichen Unterschied hörten wir aber noch soeben von dem Heiligen betonen in seinem Briefe an P. Majone, in dem Briefe an di Maio, ebenso scharf in dem schon angeführten Briefe an P. Blasucci (1768): „Wenn die dem Gesetze günstige Meinung sicher wahrscheinlicher ist, dann darf man der weniger wahrscheinlichen nicht folgen, und so bin ich Proba-

lectus *absque dubio et haesitatione* apprehendit ut *probabilius* falsam, ita ut excessus majoris probabilitatis intellectui appareat *certus*, *manifestus* et *evidens*, qui prudenter nequeat revocari in dubium Dann stellt er die These: Dico: non licet sequi sententiam notabiliter minus probabilem in concursu probabilioris et tutioris, und beweist sie ausführlich. Auch beruft er sich auf Rassler und Mayr, zwei Aequiprobabilisten.

1) Vgl. noch die Anfangsworte der Dichiarazione von 1774: Taluni mi tacciano, dicendo ch' io son probabilista. Jo di nuovo mi dichiaro in questa breve operetta ch' io non sono probabilista nè seguito il probabilismo, anzi lo riprovo, und die allzu klaren Worte im Homo Ap. tr. I, n. 31: Utrum autem liceat cum opinione probabili operari, tres adsunt sententiae, quarum prima est, quod possit quis licite sequi opinionem etiam minus probabilem pro libertate, licet opinio pro lege sit certo probabilior. Hanc sententiam nos dicimus esse laxam, et licite amplecti non posse . . . n. 32: Secunda sententia, quam hodie quidam moderni tenent scriptores, vult ut tunc aliquam opinionem, quae libertati favet sequi possimus, quum illa est moraliter certa. Sententiam hanc existimamus nimis rigidam . . . n. 33: Tertia igitur, quae nostra est sententia, dicit, quod quum opinio, quae libertati favet, est aeque probabilis ac opinio, quae legi favet, sine dubio licitum est eam sequi... Von der Meinung, welche *certo* probabilior ist, sagt er n. 34 und noch schärfer n. 77: Statuatur, quod cum opinio legi favens est *certe* probabilior, tum est quoque *multum* probabilior; ideoque tunc, uti a principio dictum fuit, lex est jam moraliter promulgata, atque adeo obligat, et est procul dubio observanda.

biliorist im guten Sinne, nicht Tutiorist; und hierin bin ich gegen die Jesuiten . . . Wenn mir aber (presso me) die strengere Meinung sicher wahrscheinlicher vorkommt, so muß ich dieser folgen u. s. w.[1])." — Ferner schreibt er an denselben: „So lange man daran zweifelt, ob der höhere Grad von Probabilität wirklich vorhanden ist oder nicht, wird der Verstand nicht bestimmt; . . . in diesem Falle ist die lex *stricte dubia*, also nicht promulgirt, verbindet also auch nicht . . .; wenn aber die strengere Meinung gewiß wahrscheinlicher ist, auch nur einen Grad, dann ist sie auch bedeutend wahrscheinlicher; denn diese Gewißheit der größeren Probabilität beweist, daß das Uebergewicht der Probabilität genügend ist, um die Wage niederzuziehen[2])." — In einem Briefe vom 28. März 1767 an einen seiner Mitbrüder drückt er sich also aus: „Was das System anbetrifft, bin ich jetzt Probabiliorist, nicht Tutiorist, sondern Probabiliorist . . .; denn wo die Meinung pro lege gewiß wahrscheinlicher ist, gestatte ich nicht der weniger wahrscheinlichen pro libertate zu folgen . . . Es ist nicht zu bezweifeln, daß wie die Tutioristen mit ihrer Strenge großen Schaden verursachen, so auch die Probabilisten, die einer als weniger wahrscheinlich erkannten Meinung folgen . . ., die Ursache des Unterganges vieler Seelen sind; und

---

1) *Lettere* III, p. 344. Am Schlusse jenes Briefes fügt er hinzu: Questo mio sistema, lo tengo per così certo che qui, in diocesi, io non do la confessione ad uno che volesse seguir la *certo* meno probabile . . .

2) Quando poi si dubita, se questo grado superiore vi sia o non vi sia, allora dico che la mente resta, non già tirata, ma solo sospesa... in questo caso dico che la legge è strettamente dubbia e non può dirsi promulgata; e perciò ella naturalmente non obliga . . . Del resto, dico che, quando la rigida è certamente probabiliore, anche di un grado, allora è anche notabilmente più probabile; perchè quella certezza della maggior probabilità prova che quella probabilità è talmente preponderante che basta per far traboccar la bilancia. *Lettere* III, p. 348. 349. Dr. H. unterdrückt bei Besprechung dieses Briefes die entscheidenden, von uns angeführten Worte. Ueber die Dissertation von 1769, die sich im Homo apost. befindet, und wo die Formulirung des Systems gar zu klar ist (n. 31—33; n. 77), geht er mit Stillschweigen hinweg. Ebenso führt er die Dichiarazione del Sistema von 1774 nicht an.

sicher gibt es mehr laxe als rigoristische Beichtväter[1])." An Remondini: „Mein System der Probabilis ist nicht dasjenige der Jesuiten; denn ich verurtheile das Befolgen der als weniger wahrscheinlich erkannten Meinung[2])."

Daß all diese Zeugnisse keine andere Auffassung zulassen, erhellt auch daraus, daß während eines ganzen Jahrhunderts die Moralisten einstimmig den heiligen Kirchenlehrer für den Aequiprobabilismus im Gegensatz zum absoluten Probabilismus in Beschlag nehmen, eine Auffassung, die P. Montrouzier S. J. die allgemeine nennt[3]) und welche durch die Veröffentlichung der Briefe des Heiligen noch mehr bestätigt wurde. Mit vollstem Rechte konnte der hochwürdige Recensent dieser Correspondenz im ‚Katholik' (1891. II. S. 245) sagen: Die Texte, worin Alphonsus in seinen späteren Briefen sich als Aequiprobabilist im Gegensatz zu seinen früheren Principien und Begründungen bezeichnet, „sind derart zahllos und überwältigend, daß jeder Widerspruch verstummen muß". In der That wissen wir nicht, wie Alphonsus sich hätte ausdrücken müssen, um als Aequiprobabilist zu erscheinen.

Daß derselbe aus Klugheitsrücksichten einige, selbst wichtige Meinungen aus seiner Moral ausgemerzt hat, weist Dr. H. ausführlicher nach, als nöthig war. Wir glauben dem Heiligen gerne auf sein Wort; ebenso gerne glauben wir ihm aber auch, wenn wir, wie in dem Briefe an P. Majone, ihn sagen hören, daß er bezüglich des Systems nicht aus Klugheitsrücksichten, sondern aus Ueberzeugung und aus Gewissenspflicht widerrufen habe. Wie könnte man

---

1) In quanto al sistema, io sono già probabiliorista; tuziorista, no; ma probabiliorista ... perchè dove l'opinione per la legge è certamente probabiliore, dico non potersi seguire la meno probabile per la libertà. ... Non vi è dubbio che così i tuzioristi col loro rigore fanno gran danno, come i probabilisti, che seguono la meno probabile conosciuta..., sono causa della perdita di molte anime; e certamente sono più i confessori lassisti che i rigoristi. *Lettere* III, p. 297. 298.

2) Il mio sistema poi della Probabile non è quello de' Gesuiti, perchè io riprovo il poter seguire la meno probabile conosciuta, come dicono Busembaum, La Croix e quasi tutti i Gesuiti che ammettono la meno probabile. *Lettere* III, p. 383 sq.

3) Vgl. Vindic. Alphons. p. 474.

nach diesem Zeugnisse und nach all den angeführten Texten den Heiligen von einer **restrictio pure mentalis**, von einer Lüge freisprechen, wenn er trotzdem nur dem absoluten Probabilismus gehuldigt hätte? Wie wäre dies mit dessen zarter Gewissenhaftigkeit in Einklang zu bringen, da es sich um eine Fundamentalfrage in der Moral handelt und Alphonsus sich überdies seines Einflusses vollkommen bewußt war und es recht wohl als seine Lebensaufgabe erkannte, „der verkehrten Wissenschaft durch gesunde Doctrin einen Damm entgegenzusetzen" und deßhalb unerschrocken den Rigoristen, am muthigsten den Jansenisten in dieser Fundamentalfrage der Moral gegenübertrat [1]).

Ja, die Weise selbst, in welcher Alphonsus über das Ausmerzen einzelner Meinungen an seinen Verleger Remondini redet, stellt unsere Erörterung in ein noch helleres Licht. — Wenn er darauf zu sprechen kommt, macht er die Bemerkung: die Meinung ist an sich zwar untadelhaft; wenn ich sie aber nicht ausfallen lasse, wird mein Buch dem Feuer verfallen [2]). — Bezüglich des Systems aber bezeugt er an Remondini ausdrücklich das Gegentheil, ausdrücklich, daß so seine Ueberzeugung sei, — eine Ueberzeugung, die er, wie er Majone erklärt, mit einem Eide bestätigen will.

Nirgends also in den Schriften oder Briefen des Heiligen, nirgends ein Zeichen, daß er unter **opinio notabiliter probabilior** eine **stricte certa** versteht, und ihren Gegensatz nicht für *dubie* **probabilis**, sondern für durchaus *improbabilis* hält; entschieden aber und wiederholt lehrt er, das Befolgen der milden Ansicht nur dann zu gestatten, wenn sie *aeque* oder *fere aeque probabilis* ist mit der andern, so daß diese nur *paulo probabilior* erscheint; die entgegengesetzte Lehre nennt er lax (Homo Apost. tr. I, n. 31); und an seinen Gewissensführer und Generalvicar P. Villani schreibt er — ein evidentes Zeugniß, welches die oben angeführten noch einmal bestätigt — in Beziehung hierauf folgender Weise: „Ich sage, und ich halte es für sicher, daß wenn die Meinung für die Freiheit gewiß weniger wahrscheinlich

1) So Dr. Huppert S. 492 u. 486.

2) Z. B.: Sono proposizioni sane; ma bisogna togliersi, giacchè la Francia vuole così. *Lettere* III, p. 69.

und die für das Gesetz sicher wahrscheinlicher ist, die Meinung für die Freiheit nicht befolgt werden darf." Und nach einer kurzen Begründung fährt er fort: „Dies habe ich Euerer Hochwürden schreiben wollen, weil Pater N. mir einige Einwendungen gemacht hat und behauptet, das Befolgen der der Freiheit günstigen Meinung sei gestattet, wenn sie auch als gewiß weniger wahrscheinlich erkannt wird. Ich habe ihm aber ausführlich erwiedert und schließlich geantwortet, daß, wie ich es nicht über mein Gewissen bringen kann, die Jurisdiction demjenigen zu ertheilen, der dem N. [Patuzzi?] folgt, ich ebenfalls es nicht wagen darf, einem der Unserigen die Vollmacht zu geben, der die als gewiß weniger wahrscheinlich erkannte Meinung befolgen wollte. Darum habe ich ihm geschrieben, daß er dies allen bei ihm sich befindenden Mitbrüdern mittheilen sollte. Und anbei bitte ich Euere Hochwürden, es allen sich dortselbst befindenden Mitbrüdern bekannt zu machen. Ich rede nicht von einzelnen Meinungen; denn bezüglich jener richtet sich ein jeder nach seinem Gewissen; ich rede nur vom allgemeinen System, und ich will, daß man sich daran halte, damit unsere Mitbrüder nicht einen wahren Laxismus befolgen. — Ich bitte Euere Hochwürden, mir den Empfang dieses Briefes mitzutheilen und zu schreiben, ob Sie diese meine Ansicht den Anderen bekannt gemacht haben[1])."

---

1) Dico . . . e lo tengo per certo, che quando l'opinione per la libertà è certamente meno probabile, e quella per la legge è certamente più probabile, non può seguirsi l'opinione per la libertà . . . . . . Ho voluto scrivere ciò a V. R.; perchè il P. N. mi ha fatte alcune difficoltà, volendo sostenere che ben potea seguirsi l'opinione per la libertà, benchè fosse conosciuta per certamente meno probabile; ma io gli ho risposto a lungo e finalmente gli ho scritto che, siccome io ho scrupolo di far confessare chi seguita N., così avrei anche scrupulo di permettere e far confessare chi de' nostri volesse seguire *l'opinione conosciuta per certamente meno probabile.* Onde gli ho scritto che ciò le faccia sentire a tutti i compagni di là. Ed ora prego V. R. di farlo sentire a tutti i Fratelli di qua. — Jo non parlo delle opinioni particolari: perchè in questo ognuno si regola secondo il proprio dettame; ma parlo del Sistema generale che voglio che si tenga, acciocchè non abbraccino i nostri Fratelli il vero lassismo. — E prego V. R. a farmi sapere se ha ricevuta questa, e se ha cominciato a palesare questo mio sentimento

Mit diesem feierlichen Zeugnisse des heiligen Kirchenlehrers an seine Ordensbrüder schließen wir unsere Erörterung ab. Der Wunsch unseres geehrten Gegners ist hierbei auch der unserige: „Mögen Probabilisten wie Aequiprobabilisten objectiv weiter arbeiten, den hl. Alphons einheitlich zu erklären und dessen System zu adoptiren" (S. 495). Daß aber der Streit zwischen absoluten Probabilisten und Aequiprobabilisten kein Streit ist über den Namen; daß der Aequiprobabilismus theoretisch und praktisch einzig haltbar ist; daß schließlich der große Kirchenlehrer Alphonsus Maria de Liguori entschieden den Aequiprobabilismus vertritt, haben wir in diesen Beiträgen, wie wir meinen, genügend dargethan.

XXXVII.

Literatur.

Der apokryphe dritte Korintherbrief. Von Dr. P. Vetter, o. Professor der alttestamentl. Exegese an der katholisch-theologischen Facultät in Tübingen. Wien, Mechitaristen-Druckerei. 1894. 4⁰. 100 S.

Diese Schrift wurde bei Gelegenheit der Einladung des akademischen Senates der Universität Tübingen zur Feier des Geburtsfestes Sr. Majestät des Königs Wilhelm II. von Württemberg (25. Februar l. J.) als Festbeigabe publicirt. Mit derselben bietet der gelehrte Orientalist den Kreisen der Gelehrten eine höchst interessante Gabe und lenkt die allgemeine Aufmerksamkeit auf dieses sehr merkwürdige, uralte Schriftstück.

Dasselbe war zwar bisher nicht ganz unbekannt. Es existirten davon drei armenische Handschriften, von denen die eine von David Wilkins im Jahre 1715 zu Amsterdam, die andere 1736 zu London von den Brüdern Wilhelm und Georg Whiston, die dritte von dem Mechitaristen P. Johannes Zohrab in der von ihm besorgten Ausgabe der altarmenischen Bibelübersetzung 1805 zu Venedig publicirt wurde.

agli altri. *Lettere* III, p. 303. — Man bemerke noch die Worte, womit der Heilige seine kurze, von uns ausgelassene Begründung anhebt: Quando l'opinione per la legge apparisce certamente più probabile, segno che allora è più probabile notabilmente e con eccesso.

Auch gab es bereits eine deutsche und zwei lateinische Uebersetzungen dieses apokryphen Briefes. Erstere fertigte, unterstützt von dem Mechitaristen P. Paschal Awker, der deutsche evangelische Pfarrer Wilhelm Fr. Rink, eine Uebersetzung, die wegen der Zugaben über die von Zohrab benützten (8) Handschriften und Quellen, der Textvarianten, auch wegen der wortgetreuen, wenn auch nicht unbedingt zuverlässigen Uebertragung an Bedeutung einer Edition des armenischen Textes so ziemlich gleichkommt. Sie erschien mit einer einleitenden Abhandlung über die Aechtheit zu Heidelberg 1823. Die beiden lateinischen Versionen wurden erst neuestens entdeckt und edirt. Die eine stammt aus der ambrosianischen Bibliothek in Mailand und wurde von dem Entdecker Samuel Berger gemeinsam mit seinem Freunde August Carrière, dem rühmlichst bekannten Armenisten, in Paris 1891 herausgegeben, die andere fand aus Anlaß dieser Edition Professor Bratke in Bonn in der öffentlichen Bibliothek zu Laon und publicirte ihren Text mit einleitenden Bemerkungen in der „Theologischen Literatur-Zeitung“ 1892, Nr. 24, S. 585—588, nachdem Professor Harnack kurz vorher einen neuen selbstständigen Abdruck des eben genannten Mailänder Textes in derselben „Literatur-Zeitung“ 1892, Nr. 1, S. 7—9 publicirt hatte.

Das große wissenschaftliche Interesse, das diese Publicationen geweckt hatten, erhält nun durch Professor Dr. Vetter und seine ebenso gründlichen als eingehenden Untersuchungen eine allseitige Befriedigung, wie die Uebersicht ihres Inhaltes sofort ersehen läßt.

Die ganze Abhandlung zerfällt in fünf Kapitel. Das erste Kapitel ist als Einleitung literaturgeschichtlicher und kritischer Natur und untersucht die Stellung des dritten Korintherbriefes an sich und in seinen Beziehungen zur armenischen, syrischen, lateinischen und griechischen Literatur. Es werden daher in zehn Paragraphen (S. 1—38) besprochen: die genannten bisherigen Editionen des Briefes — die Commentare des Briefes — die ursprüngliche Sprache desselben — seine Quellen — Anlaß, Zeit und Zweck der Abfassung — dessen Beziehungen zum Diatessaron und zur syrischen Uebersetzung der apostolischen Briefe. Die folgenden Paragraphen beschäftigen sich weiter mit Untersuchungen über den Gebrauch dieses Apokryphons in der syrischen Kirche und in der armenischen und lateinischen und mit den Anklängen desselben in der griechischen Literatur.

Das zweite Kapitel bietet hierauf den armenischen Text des Briefes mit einer demselben beigefügten deutschen Uebersetzung (S. 39—57), worauf das dritte Kapitel die beiden genannten lateinischen Versionen, zunächst den lateinischen Text der Handschrift von Mailand (S. 58—64) und dann die von Laon (S. 64—69), reproducirt. Darauf folgen im vierten und fünften Kapitel die zwei Commentare zu dem Briefe, der eine vom hl. Ephräm in deutscher Uebersetzung (S. 70—79) und der andere, der aber nur eine Ueberarbeitung des Commentars Ephräms ist, von Johannes Kachik, von seiner Abstammung aus dem Bezirke Orotn, gewöhnlich Orotnethsi genannt, einem angesehenen Theologen des 14. Jahrhunderts (S. 80—97). Den Schluß der ganzen gelehrten Arbeit bilden einige ergänzende Nachträge (S. 98—100).

Somit gibt die vorliegende gelehrte Studie nicht nur den Text dieses merkwürdigen Apokryphons, sondern auch die bisher bekannt gewordenen Uebersetzungen und Commentare desselben und alle jene sachlichen, historischen und kritischen Aufschlüsse, die man nur wünschen mag. Es ist aber hier gewiß nicht der Ort, auf diese Untersuchungen näher einzugehen. Es muß vielmehr für dieselben auf die Schrift selbst verwiesen werden.

Was aber jeden Leser dieser Zeitschrift zunächst und zumeist interessiren dürfte, ist wohl der Inhalt dieses sog. dritten Paulinischen Korintherbriefes. Denselben, sowie die Stellung kennen zu lernen, die Vetter ihm in der biblischen und patristischen Literatur anweist, dürfte in dem Wunsche eines jeden gelegen sein.

Ich gebe daher den Inhalt des Briefes in der deutschen Uebersetzung, die Herr Vetter dem armenischen Texte beigefügt hat, aber ohne die Noten, und lasse die Ergebnisse der kritischen Untersuchung darauf folgen, glaube aber noch die Bemerkung vorausschicken zu sollen, daß der apokryphe Brief keineswegs, wie die beiden canonischen Briefe Pauli an die Christengemeinde in Korinth, in der Form eines gewöhnlichen Briefes geschrieben ist, sondern aus drei Briefen besteht, nämlich aus einem Schreiben der Korinther an Paulus, das ihm, der sich in Philippi befindet, zwei Diaconen überbringen und das die Veranlassung der Zuschrift enthält (I); aus einem kurzen Berichte über die Aufnahme, welche die Abgesandten bei dem Weltapostel fanden, und über die traurige Lage,

in der sich Paulus befindet (II), und endlich aus seinem Antwortschreiben selbst (III). Der Brief lautet folgendermaßen:

I.

„Schreiben der Korinther an den hl. Apostel Paulus.

1. Stephanus und die Priester, die mit ihm (sind): Dabnus, Eubulus, Theophilus und Xinon an Paulus, den Bruder im Herrn, Gruß!

2. Zwei gewisse Männer kamen nach Korinth: Simon mit Namen und Cleobius, welche den Glauben einiger durch trügerische und verderbliche Reden gewaltig, gewaltig erschüttern.

3. Von welchen Reden du selbst Kunde erhalten mußt.

4. Denn wir haben von dir niemals solche Reden gehört, noch von den anderen Aposteln.

5. Aber so viel wissen wir, daß wir alles, was wir von dir und von jenen empfangen haben, fest bewahrten.

6. Aber darin erzeigte uns der Herr viel Erbarmen, daß wir, während du noch im Leibe bei uns bist, es abermals von dir hören sollen.

7. Nun, entweder schreib' du uns oder komm' doch sofort selbst zu uns!

8. Wir vertrauen auf den Herrn, daß, wie eine Offenbarung dem Theonas gezeigt worden ist, daß nämlich der Herr dich aus den Händen der Gottlosen erlöst habe[1]).

9. Und es sind die verkehrten Reden dieser Leute, welche sie aussprechen und lehren, folgende:

10. Man soll, sagen sie, die Propheten nicht annehmen.

11. Und Gott, sagen sie, sei nicht allmächtig.

12. Und nicht gebe es, sagen sie, eine Auferstehung des Fleisches.

13. Und keineswegs, sagen sie, sei der Mensch von Gott geschaffen.

14. Und sie lassen nicht Jesus Christus dem Fleische nach von der Jungfrau Maria geboren sein.

15. Und die Welt, sagen sie, sei nicht ein Geschöpf Gottes, sondern irgend eines von den Engeln.

---

1) Der Nachsatz ist ausgefallen oder fehlte vielmehr von Anfang an in der armenischen Uebersetzung.

16. Nun, Bruder, eilends nimm es auf dich, zu uns zu kommen, damit die Stadt der Korinther ohne Aergerniß dastehe und die Thorheit jener Leute durch offenkundige Zurechtweisung vor allen zu Schanden und ausgetilgt werde! Lebe wohl im Herrn!

II.

1. Es nahmen, es brachten das Schreiben Diaconen in die Stadt Philippi, nämlich Thereptus und Tychus.

2. Als Paulus dieses Schreiben erhielt, obwohl er selbst in Banden war wegen der Statonike, des Apollophanes Weib, so sehr, daß er der Banden vergaß, faßt er Trauer wegen der Reden, die er hörte.

3. Und er spricht weinend: „Wie es mir doch besser wäre, daß ich gestorben wäre, und bei dem Herrn wäre, als daß ich hier in diesem Leibe bin! Und solche Reden der Kümmerniß höre ich als die der Lehre! Betrübniß, siehe, kommt über Betrübniß!

4. Und zu so großen Bedrängnissen hin in Banden sein und ansehen solches Unheil, bei dem die Ränke Satans anlaufen!"

5. Und so fertigte Paulus unter vielen Leiden die Antwort auf den Brief.

III.

Schreiben Pauli an die Korinther.

1. Paulus, Gefangener Jesu Christi, an die Brüder zu Korinth, aus vielem Mißgeschick dahier — Gruß!

2. Ich bin keineswegs sehr verwundert, daß gar so rasch die Verführungen des Bösen eindringen.

3. Aber (unser) Herr Jesus (Christus) wird alsbald seine Ankunft vollziehen wegen derer, die seine Gebote verkehren und verachten.

4. Ich aber habe euch von Anfang an das gelehrt, was ich selbst von jenen ersten Aposteln empfangen habe, die allezeit mit unserem Herrn Jesus Christus wandelten.

5. Und nun sage ich, daß der Herr Jesus Christus aus Maria der Jungfrau geboren ward, die aus dem Geschlechte Davids ist, gemäß der Verheißung des heiligen Geistes, des vom Vater aus dem Himmel zu ihr gesandten.

6. Daß Jesus in die Welt eintrete und alles Fleisch durch

sein Fleisch erlöse, damit er uns von den Todten auferwecke (im Fleische), wie er sich selbst als Vorbild gezeigt hat.

7. Und damit offenbar würde, daß der Mensch vom Vater erschaffen ist.

8. Deßhalb blieb auch der Mensch in seinem Verderben nicht unbesucht, sondern er ward aufgesucht, damit er durch die Kindschaft lebendig gemacht würde.

9. Denn Gott, der über alles Herr ist, der Vater unseres Herrn Jesus Christus, welcher den Himmel und die Erde gemacht hat, sandte zuerst zu den Juden die Propheten, damit er sie aus ihren Sünden herausziehe und zu seiner Gerechtigkeit erhebe.

10. Denn erlösen wollte er das Haus Israel, theilte aus, goß vom Geiste (Christi) über die Propheten, welche den unmangelhaften Gottesdienst und die Geburt Christi predigen sollten, viele Zeiten durch.

11. Der aber der ruchlose Fürst war, da er sich zu Gott machen wollte, legte Hand an und (mordete) jene, und alles Fleisch (der Menschen) fesselte er durch die Sünde, denn das Gericht der Welt war nahe.

12. Der allmächtige Gott, da er rechtfertigen wollte und nicht verachten wollte sein Geschöpf, hatte, da er es geplagt sah, Erbarmen.

13. Und er sandte am Ende der Zeiten den heiligen Geist in die Jungfrau (Maria), zuvor beschrieben durch die Propheten.

14. Welche, weil sie von ganzem Herzen glaubte, würdig war, zu empfangen und zu gebären unsern Herrn Jesus Christus.

15. Damit durch das vergängliche Fleisch, worüber hochfahrend der Böse sich gebrüstet hatte, durch eben dieses Fleisch er zurechtgewiesen und überwiesen wurde, daß er kein Gott war.

16. Denn in jenem seinem Fleische hat Jesus Christus berufen und erlöst das vergängliche Fleisch und es in's ewige Leben gezogen durch den Glauben.

17. Daß er einen heiligen Tempel der Gerechtigkeit in jenem seinem Fleische bereite den künftigen Zeiten.

18. An welchen auch wir geglaubt haben und deßhalb erlöst worden sind.

19. Wisset also, daß jene nicht Söhne der Gerechtigkeit, sondern Söhne des Zornes sind, welche die Erbarmung der Barm-

herzigkeit Gottes von sich selbst abkürzen, welche leugnen, daß Himmel und Erde und alle Geschöpfe das Werk Gottes, des Vaters des All' sind.

20. Aber diese haben die verfluchte Lehre der Schlange.

21. Ihr jedoch, in der Kraft Gottes, haltet euch von ihnen ferne, und ihre verkehrte Lehre treibet hinweg von euch!

22. Denn ihr seid nicht Söhne des Ungehorsams, sondern Kinder der geliebten Kirche.

23. Deßhalb ist auch die Zeit der Auferstehung bei allen gepredigt worden.

24. Die nun sagen, daß keine Auferstehung des Fleisches sei, die werden auch nicht auferstehen zum ewigen Leben, sondern zur Verdammung und zum Gerichte werden sie auferstehen mit dem ungläubigen Fleische.

25. Denn das Fleisch, welches sagt, daß keine Auferstehung sei, dem soll keine Auferstehung zum Leben sein, denn derartige werden als Leugner des Auferstandenen[1]) erfunden.

26. Ihr wisset ja, ihr Männer von Korinth, von dem Samen des Getreides und von den anderen Samen, daß ein einzelnes Korn nackt in die Erde fällt und dort unten zuvor stirbt, und darnach durch den Willen des Herrn ersteht, in dem nämlichen Leib und bekleidet.

27. Und nicht bloß der einfache Leib erstehet, sondern zusammen mit mannigfaltigen Stammesgenossen aufgerichtet und mit Segen erfüllt.

28. Wir müssen aber nicht nur von den Samen ein Gleichniß vorbringen, sondern von den schätzbaren menschlichen Leibern.

29. Ihr selbst wisset von Jonas, dem Sohne des Amathia: weil er sich verhärtete, den Niniviten zu predigen, ward er versenkt in den Bauch des Fisches drei Tage und drei Nächte lang.

30. Und hierauf, nach drei Tagen, hörte Gott auf sein Gebet aus dem untersten Abgrunde, und nichts war ihm zu Grunde gegangen, und keine Augenwimper war gekrümmt, und kein Haar von seinem Leibe war abgefallen.

31. Wie viel mehr um euretwillen, ihr Kleingläubigen! Wenn ihr an den Herrn Jesus Christus glaubet, wird er euch auferwecken, wie er selbst auch auferstanden ist.

1) Das ist Christi.

32. Wenn die Gebeine Elisäus des Propheten, auf den Todten gefallen, den Todten auferweckten, wie viel mehr werdet ihr, die ihr auf das Fleisch und das Blut und den Geist Christi euch gestützt habt, an jenem Tage auferstehen mit unversehrtem Leibe!

33. Ferner Elias, der Prophet, nahm den Sohn der Wittwe in die Arme und weckte ihn von den Todten auf — wie viel mehr wird Jesus Christus auch euch auferwecken an jenem Tage mit unversehrtem Leibe, gleich wie er selbst auferstanden ist von den Todten!

34. Wenn ihr nun etwas anderes leichtfertig annehmet, so mache mir in Zukunft niemand Mühe!

35. Denn ich trage diese Bande an mir, damit ich Christus gewinne; und die Martern dieses Leibes dulde ich, damit ich der Auferstehung von den Todten würdig werde.

36. Und ihr, ein jeglicher, so wie ihr das Gesetz aus den Händen der seligen Propheten und des heiligen Evangeliums empfinget, haltet fest (daran); und Lohn werdet ihr empfangen bei der Auferstehung der Todten, das ewige Leben werdet ihr erben!

37. Wenn nun einer kleingläubig wäre und Uebertretungen beginge, das Gericht zieht er sich selbst zu mit den Uebelthätern; und mit denen, welche solches Treiben verkehrter Menschen üben, wird er gestraft.

38. Denn diese selber sind ja Schlangenbrut und Gezüchte von Ottern und von Basilisken.

39. Weichet zurück und haltet euch ferne von ihnen durch die Kraft unseres Herrn Jesus Christus!

40. Und es sei mit euch der Friede und die Gnade des geliebten Erstgeborenen! Amen."

Was nun die Ergebnisse der kritischen Untersuchungen anbelangt, so sind sie folgende:

Die Unächtheit des Briefes unterliegt weder Herrn Vetter, noch den anderen Gelehrten, die sich bisher damit beschäftigt haben, dem mindesten Zweifel. Die Sprache, in welcher er ursprünglich abgefaßt worden, war aber nicht die armenische. Denn sowohl der armenische Text des Briefwechsels selbst, als auch der Text des erwähnten Commentars dazu, der mit Recht den Namen des hl. Ephräm trägt, und ebenso die beiden lateinischen Uebersetzungen sind aus dem Syrischen geflossen. Gleichwohl ist aber auch der

syrische Text nicht als die Ursprache des ganzen Briefwechsels anzusehen. Denn der Grundstock des Apokryphons, bemerkt unser Autor, ist aus den griechischen Paulusacten (πράξεις Παύλου) entlehnt. Er sagt beschränkend „der Grundstock"; denn, fügt er bei, „wir haben keinen Grund zur Annahme, daß das Apokryphon als Ganzes jemals in griechischer Sprache existirt habe, sondern müssen voraussetzen, daß die Loslösung des Abschnittes I, 1—16; II, 1—5; III, 1—22 aus dem Zusammenhange des griechischen Buches (Paulusacten), dem sie ursprünglich angehörten, und die Anfügung von III, 23—40 erst durch einen Syrer erfolgte, der die erstgenannten Stücke in's Syrische übertrug, das zweite Stück neu fertigte, und zwar von Anfang an in syrischer Sprache und dann das Ganze als einen Briefwechsel aus der apostolischen Zeit veröffentlichte. In diesem Sinne können wir das Syrische als Ursprache des apokryphen dritten Korintherbriefes bezeichnen" (S. 16).

Demgemäß hätte ein Syrer den Briefwechsel in syrischer Sprache componirt, aber für einen Theil des Inhaltes (für den geschichtlichen Theil) die griechischen Paulusacten benützt und ihn dann als Ganzes, um sein Ansehen zu erhöhen, als ein Product aus der apostolischen Zeit ausgegeben. Es ist nämlich als eine begründete Hypothese zu erachten, daß der apokryphe Briefwechsel in seiner syrischen Gestalt von Anfang an als eine Streitschrift, sei es gegen Bardesanes selbst, den bekannten syrischen Gnostiker und Sectenstifter, sei es gegen dessen Anhänger, beabsichtigt war.

Diese Aufstellung gibt nun einen Anhaltspunkt für die Bestimmung der Zeit der Abfassung des Briefes und für sein Verhältniß zum Diatessaron, der bekannten syrischen Evangelienharmonie des Tatian. Ist nämlich die eben vorgetragene Hypothese begründet, so ist der Ursprung der Streitschrift nicht vor das öffentliche Auftreten des Bardesanes, also frühestens in die Jahre 180—190, in runder Angabe etwa um das Jahr 200 nach Christus anzusetzen; so müssen ferner die etwa in dem Apokryphon enthaltenen Evangelien-Citate auf dem Diatessaron beruhen; denn dieses war um jene Zeit das officielle Evangelienbuch der syrischen Kirche.

Nun finden sich im Briefe freilich keine Stellen, die im Diatessaron eine nach Inhalt und Form oder wenigstens nach der

formellen Seite eine von den canonischen Evangelien (in der Peschittha) abweichende Fassung haben; da aber doch in einer Stelle, nämlich Matth. 12, 40, wo das canonische Evangelium den bloßen Namen des Propheten Jonas hat, dagegen Aphraates den Beisatz „Sohn des Mithai", unser Brief selber aber hierin mit diesem übereinstimmt, indem er den ähnlichen Beisatz „Sohn des Amathia" hat, so dürfte anzunehmen sein, daß auch der letztere, wie dies bezüglich des Aphraates angenommen sei, das Diatessaron benützt habe. Hieraus dürfte sich denn auch erklären, wie der gefälschte Brief in der syrischen Kirche förmlich canonisches Ansehen erlangen konnte, da das Diatessaron eines solchen sich erfreute, und wie der hl. Ephräm im 4. Jahrhundert das apokryphe Schriftstück mitsammen und in einer Reihe mit den beiden canonischen Korintherbriefen commentiren konnte.

Aber von Ephräms Zeit an ist der dritte Korintherbrief auf syrischem Boden verschollen. Da er in die Peschittha, die officielle kirchlich-katholische syrische Bibelübersetzung, nicht aufgenommen wurde, so verlief seine Geschichte vermuthlich analog der des Diatessaron, dessen Gebrauch im 5. Jahrhundert von den kirchlichen Behörden förmlich untersagt und dessen noch vorhandene Exemplare grundsätzlich vernichtet wurden.

Aber während der Brief in seiner syrischen Heimath der Vergessenheit anheimfiel, gewann er auf fremdem Boden, in der eben aufblühenden kirchlichen Literatur der Armenier, neues Ansehen. Hier erfand nämlich der Apostel Armeniens, der hl. Mesrop, im Jahre 405 oder 406 ein eigenes Alphabet für die armenischen Laute und übertrug alsbald die heiligen Schriften, und zwar aus dem Syrischen, da er des Griechischen nicht vollkommen mächtig war, in die armenische Sprache. Aber diese Uebersetzung erlangte in der armenischen Kirche doch nicht officielles Ansehen, sondern eine andere, die im Jahre 432 aus einem griechischen Bibelcodex geflossen ist. Ehe nun diese letztere Uebersetzung gefertigt ward, muß unser dritter Korintherbrief bereits in Armenien bekannt und im kirchlichen Gebrauch befindlich gewesen sein. Sonst wäre das quasi canonische Ansehen, dessen er sich nachweisbar vom 5. Jahrhundert an, wenigstens bei einem Theile der armenischen Theologen, erfreute, schlechterdings unerklärlich.

Demgemäß muß er vor dem Jahre 432, wohl vom hl. Mesrop

selbst, in's Armenische übertragen worden sein, und dürfte somit dieser dritte Korintherbrief „das einzige auf uns gekommene Bruchstück der ältesten armenischen Bibelübersetzung sein“ (S. 30). Wie dem sei und welche Resultate die weitere Forschung noch ergeben mag, so dürfte, schließt H. Vetter diese seine Untersuchung, der Thatbestand kaum mehr umgestoßen werden, „daß der dritte Korintherbrief in der armenischen Kirche, weil er in den griechischen Handschriften fehlte, unbestrittenes Ansehen niemals besaß, etwa die kurze Periode abgerechnet, welche zwischen der ersten (mesropischen) und der späteren officiellen Uebersetzung der Bibel lag“ (S. 35).

Was endlich das Verhältniß unseres Briefes zur lateinischen und griechischen Literatur anbelangt, so war er beiden unbekannt. Kein lateinischer Schriftsteller der patristischen Zeit und des Mittelalters, soweit wir jetzt Kenntniß haben, nimmt darauf Bezug, und ebenso verräth kein einziger griechischer Kirchenvater Bekanntschaft mit ihm.

Aber wie erklärt sich unter solchen Umständen die Entstehung der beiden genannten lateinischen Uebersetzungen? In dieser Beziehung schließt sich Vetter der Vermuthung Zahn's an: einer der zahlreichen, im Abendlande ansäßigen Syrer habe den Brief in das Lateinische übersetzt und damit der Neugierde lateinischer Kreise, die er auf denselben aufmerksam gemacht habe, Genüge geleistet.

Dies sind die Resultate, die dem H. Prof. Vetter seine gründlichen Forschungen sich ergeben haben. Ich bescheide mich, denselben irgend eine kritische Bemerkung beizufügen, indem ich glaube, den Pflichten eines Recensenten dadurch genügt zu haben, daß ich den Brief in deutscher Uebersetzung wiedergab und ihn in seiner Stellung in der biblischen und patristischen Literatur kennzeichnete. Ich füge nur noch die Bemerkung bei, daß dadurch für Jedermann ersichtlich gemacht ist, welch' ein interessantes, uraltes Schriftstück Herr Vetter zur allgemeinen Kenntniß der gelehrten, insbesondere der theologischen Kreise gebracht, wie er sich dadurch auf deren Dank gerechten Anspruch erworben hat.

Würzburg. Nirschl.

Jesus Christus. Von Msgr. Emil Bougaud, Bischof von Laval. Autorisirte deutsche Ausgabe von Philipp Prinz von Arenberg. Der Ertrag zum Besten armer Waisenkinder. Mainz, Kirchheim 1893. gr. 8⁰. XII, 562 S. — Christenthum und Gegenwart. II. Band[1]). ℳ 5.25.

La Vie inconnue de Jésus-Christ. Par *Nicolas Notovitch.* Cartes et Illustrations. Troisième édition. Paris, Paul Ollendorf, éditeur.

1. Beide Bücher stehen in einem Gegensatze, wie er größer nicht gedacht werden kann: Glänzende Vertheidigung der Wahrheit auf der einen, romanhafte Verzerrung derselben Wahrheit auf der andern Seite. Die Natur dieses Gegensatzes redet Bände; sie beweist zugleich, daß die Lehre von der wahren Gottheit Jesu Christi immer auf's neue behandelt werden muß, aber auch stets des Interesses sicher sein darf. In der That, das Thema ist nicht veraltet. Unermeßlich, wie es ist, bietet es immer neue Seiten der Betrachtung, die wiederum für die einzelnen Epochen der Literatur leicht erkennbare Verschiedenheiten aufweist. Läßt sich doch mit Grund behaupten, daß der Geist eines ganzen Zeitalters sich deutlich in seiner Auffassung von der Person des Gottmenschen wiederspiegelt. Gott Dank, die Zeiten sind vorüber, wo die nackte Oberflächlichkeit, mit dem erborgten Mantel der Philosophie nothdürftig bedeckt, den großen wie den kleinen Geistern die Ueberzeugung beigebracht hatte, daß die Menschheit viel Besseres zu thun habe, als über religiöse Fragen nachzudenken, ja, daß die Sorge für Fortschritt und Aufklärung überhaupt gebiete, von positiven Religionen abzusehen und die Discussion darüber recht bald von der Tagesordnung abzusetzen. Ist doch, wie Goethe damals schrieb[2]), das Märchen von Christus Ursache, „daß die Welt noch zehn Millionen Jahre stehen kann und Niemand recht zu Verstand kommt, weil es ebenso viel Kraft des Wissens, des Verstandes, des Begriffes braucht, um es zu vertheidigen, als es zu bestreiten", „und so schwankt das Menschengeschlecht in einer Lumperei hin und wieder, das alles nichts zu sagen hätte, wenn es nur nicht auf Punkte, die dem Menschen so wesentlich sind, so großen Einfluß hätte".

1) Vgl. Katholik 1891. II. S. 364. — Das fünfbändige Werk behandelt: Religion und Irreligion — Jesus Christus — Die Dogmen der Kirche — Die Kirche — Die Uebung des Christenthums.

2) Brief an Herder vom 4. September 1788.

Nun ist es aber der philosophischen Aufklärung selbst im Bunde mit der französischen Revolution nicht gelungen, mit der „Lumperei“ gründlich aufzuräumen, und ebenso wenig vermochten die Strauß, die Renan und die übrigen Anhänger der „historischen Kritik“ dieses Ziel zu erreichen. Freilich haben in den letzten fünfzig Jahren Hunderttausende und Millionen den Glauben an die Gottheit Christi aufgegeben. Das Verhalten von neun Zehntel der protestantischen Theologieprofessoren, das Preisgeben des apostolischen Glaubensbekenntnisses, der Streit über die geplante deutsche Bibelausgabe, der Kampf gegen die neue preußische Agende, die Apathie der breiten Masse des Volkes gegenüber allen kirchlichen Bestrebungen, die wiederholten Nothschreie hervorragender conservativer Männer über das Elend der evangelischen Landeskirche auf der einen und das Hohngelächter der gesammten Socialdemokratie auf der andern Seite — alle diese Momente sind für das lawinenartige Wachsthum des Unglaubens ein mehr als genügender Beweis. Um so bemerkenswerther erscheint es, daß gerade in unseren Tagen die religiöse Frage und speciell das Thema von der Person Jesu im Vordergrunde des Interesses steht. Ein Blick auf die theologische Literatur der letzten fünfzehn oder zwanzig Jahre zeigt, wie ein Leben Jesu nach dem andern erscheint und trotzdem von einer Uebersättigung des Publikums nichts merkbar wird.

In Deutschland zwingen uns schon die „Fortschritte“ der protestantischen Theologie immer auf's neue dazu, die evangelischen Berichte gegen eine pietätlose Hyperkritik in Schutz zu nehmen und dabei eine „Wissenschaftlichkeit“ zu entwickeln, bei welcher Arbeit und Ergebniß sich oft wenig entsprechen und der geplagte Gelehrte unwillkürlich an den Urtheilsspruch erinnert wird: Ad bestias damnatus. Obschon also an deutschen Werken über die Grundfragen des Christenthums kein Mangel ist, möchten wir doch nicht bezweifeln, daß die vorliegende französische Arbeit im Gewande einer fließenden Uebersetzung ihren Weg machen wird. Gehen wir etwas näher auf den Inhalt des Buches ein. Die Gliederung des Stoffes ist eine dreifache: Die Quellen des Lebens Jesu; die Erzählung des Lebens Jesu; logische Folgerungen aus dem Leben Jesu. Zunächst werden die vier Evangelien in ihren Eigenthümlichkeiten und ihrem gegenseitigen Verhältnisse besprochen und durch innere und äußere Gründe ihre Authenticität gesichert. Die neueren Ergebnisse der Handschriften-

kunde lauten ja für die Frage nach Alter und Aechtheit der Evangelien durchaus günstig. Ebenso verhält es sich mit den äußeren Zeugnissen, die gerade in den letzten Jahren so manche werthvolle Bereicherung gefunden haben. Hoffen wir, daß es dem Eifer und dem glücklichen Spürsinne unserer Gelehrten gelingen möge, in den griechischen und orientalischen Klöstern noch mehr von den verloren geglaubten Schätzen des christlichen Alterthums wieder zu entdecken. Da Bougaud's Werk bereits im Jahre 1874 abgeschlossen wurde, so wäre zweckmäßig in einer Anmerkung auf die Bedeutung der „Apostellehre" und der „Apologie des Aristides" für unser Thema hingewiesen worden. Der Verf. schließt die apologetischen Darstellungen des ersten Theiles mit einem interessanten Kapitel über den „historischen und geographischen Rahmen der vier Evangelien", um sodann in die Erzählung des Lebens Jesu selbst einzutreten. Er geht dabei keiner Schwierigkeit aus dem Wege. Die Bestimmung des Geburtsjahres, die Volkszählung bezw. die Volkszählungen unter Augustus, der doppelte Stammbaum bei Matthäus und Lucas, der wunderbare Stern, der Mordbefehl des Herodes — dies alles wird auf Grund der Evangelien selbst oder mit Berufung auf Josephus, die zeitgenössischen heidnischen Schriftsteller und die Väter lichtvoll erörtert. Wo der griechische Text mehr Klarheit gibt, wird derselbe neben der Vulgata in Noten herbeigezogen; manche Schwierigkeit findet durch Berufung auf den hebräischen Sprachgenius eine erwünschte Lösung. So wird z. B. die landläufige Uebersetzung des: Quid mihi et tibi est mulier? als falsch und geradezu unmöglich zurückgewiesen und der scheinbare Widerspruch zwischen Matthäus und Lucas einerseits und Marcus andererseits über die Ausrüstung der Jünger (neque peram) glücklich gehoben.

Die Hauptstärke des Autors liegt in der psychologischen Durchbringung der Charaktere. Schärfe der Auffassung und eine Plastik des Stiles, die an Taine erinnert, vereinigen sich, um in der Seele des Lesers ein durchaus klares Bild der geschilderten Personen und Situationen hervorzurufen. „Wenn das Priesterthum verweltlicht, . . . dann gibt es früh oder spät einen Rückschlag. Dann treten die Reinen auf, dann tauchen aus der Laienwelt die Zeloten, die Rächer des Gesetzes hervor." Das waren die Pharisäer, denen St. Paulus das Zeugniß gibt, daß sie Eifer für Gott hatten, aber

nicht nach Einsicht. „Sie sahen das Gesetz dahinschwinden und wollten es retten um jeden Preis, trotz der Welt, ja trotz des Priesterthums. Zugegeben. Aber um es besser zu retten, klammerten sie sich an den Wortlaut, an den Buchstaben . . . Um es besser zu vertheidigen, bewahren sie sorgfältig alles Gestrüpp, welches im Laufe der Jahrhunderte um dasselbe gewachsen ist: tausenderlei Gebräuche, die zufälligen Umständen ihre Entstehung verdanken und mit ihnen hätten vorübergehen sollen; eine Unzahl von Vorschriften, Ueberlieferungen, rabbinischen Auslegungen, welche die Tragweite des Gebotes übertreiben, es unausführbar machen und das Volk entmuthigen, an denen sie aber mit Zähigkeit festhalten, um sie in das Gesetz selbst hineinzuschmuggeln. Engherzig, verblendet, unduldsam und herrschsüchtig schufen sie so jenes unerträgliche Joch, von welchem Petrus den Ausspruch that: „Ihr wollet es auf den Nacken der Jünger legen; aber weder unsere Väter noch wir haben es zu ertragen vermocht" (S. 328). — In der Leidensgeschichte wird über wichtige Thatsachen, wie die Finsterniß und die Spaltung des Felsens, kurz hinweggegangen, während sie eine historische bezw. naturwissenschaftliche Erläuterung wohl verdient hätten; um so größere Sorgfalt ist wieder auf die Charakterschilderung verwendet. So heißt es von Pilatus: „Er galt für einen ausgezeichneten Mann. Er war in den Gesetzen wohl bewandert, voll gesunden Sinnes und nicht ohne eine gewisse Geradheit der Seele, aber schwach und ehrgeizig. Wie alle Römer jener Zeit war er durchaus ungläubig und legte den religiösen Streitigkeiten der Juden nicht die mindeste Wichtigkeit bei. Zudem lebte er unter Tiberius, einem argwöhnischen und grausamen Fürsten, dessen Zorn zu fürchten war, und die Juden hatten ihn bereits öfter bei demselben verklagt. Aus allen diesen Gründen wünschte er mit dieser unerquicklichen Angelegenheit verschont zu bleiben" (S. 442). Er sendet Jesus zu Herodes. „Herodes war von Pilatus grundverschieden; er war ein Lebemann und ein Schöngeist . . . Ueber alles spottend, ungläubig, wohllüstig und vergnügungssüchtig, von blasirten und liederlichen Höflingen umgeben, war er voll Freude, als er erfuhr, Pilatus habe Jesus zu ihm gesandt. Es bot ihm dies eine herrliche Gelegenheit, in einem Wortstreite mit jenem außergewöhnlichen Manne, von dem er so viel gehört hatte, seine geistige Ueberlegenheit zu zeigen. Ohne Zweifel würde

sodann Jesus einem Könige, wie er, zu liebe ein Wunder wirken. Jedenfalls eine angenehme Abwechselung. Was wird nun Jesus thun? Wird er ihm, wie einst Johannes, seine Verbrechen laut vorwerfen? Nein, er beobachtet ein ganz anderes Verhalten. Herodes überschüttet ihn mit Fragen; Jesus blickt ihn an, ohne ein Wort zu reden, ohne auch nur ein Zeichen zu machen. Herodes, sagt Lucas, stellte viele Fragen an ihn, allein er antwortete ihm nichts" (S. 446).

Aus den Worten, den Thaten und dem ganzen Verhalten Jesu, wie es in den Evangelien uns entgegentritt, die logischen Folgerungen zu ziehen, ist die Aufgabe, die der Verf. im dritten Theile des Buches sich gestellt und mit großem Erfolge durchgeführt hat. Wer ist jener außerordentliche Mann, der vor etwas mehr als achtzehnhundert Jahren, inmitten eines kleinen Landes, eines unbekannten Volkes die Welt plötzlich so vollkommen überwältigt? Wer ist, um die Worte Richter's (Gott in der Geschichte und im Leben S. 6) zu gebrauchen, „jener Reinste unter den Mächtigen, jener Mächtigste unter den Reinen, der mit seiner durchbohrten Hand die Reiche aus ihren Angeln hob und den Strom der Jahrhunderte in ein neues Bett leitete"? Wer ist er? Ist er mehr als ein Mensch? Läßt sich vielleicht darthun, daß aus der Vollkommenheit seines Lebens wahre Gottheit leuchtet und von jedem erkannt werden kann, der guten Willens ist? Dem ist wirklich so. Betrachten wir nur den Charakter Jesu im Allgemeinen, die Eigenschaften seines Herzens, die Universalität und Idealität dieser Eigenschaften, die Weisheit und Zurückhaltung Jesu bei den glänzendsten Wunderthaten, seine vollkommene Heiligkeit neben jener stets wiederholten Betonung seiner wahren und eigentlichen Sohnschaft Gottes, ferner sein Verlangen an alle Menschen nach einer wahrhaften und opferwilligen Liebe neben der unbestreitbaren Thatsache, daß diesem Verlangen immer und aller Orten in heldenmüthiger Weise entsprochen wurde. Dazu kommt ein schwerwiegendes, für unsere Anschauung geradezu durchschlagendes Argument: die stetige, leicht zu constatirende Erfüllung einer merkwürdigen Weissagung. Jesus hat nicht nur Liebe verlangt und Liebe geerntet; er hat auch geweissagt, daß man ihn hassen würde; und er wurde gehaßt, ja, die Flammen dieses Hasses gegen Christus, den Sohn Gottes, lodern täglich auf's neue empor. Sonderbar: Ein Mann,

der die Mühseligen und Beladenen erquickte, während er selbst nicht hatte, um sein Haupt hinzulegen, der jahrelang einherging, Wohlthaten spendend, der die Kinder so liebreich umarmte, der die Ankläger der Ehebrecherin beschämte und über das Schicksal Jerusalems Thränen vergoß, der einen Judas seinen Freund nannte und noch am Kreuze seinen Feinden verzieh — dieser Mann wird gehaßt. „Weder Muhamed, noch Numa, noch Zoroaster, noch überhaupt irgend ein Religionsstifter ist gehaßt worden. Scheusale, wie Tiberius, Nero, Domitian, waren nur kurze Zeit Gegenstand des Abscheues." „Heutzutage, da uns von Nero beinahe zwei Jahrtausende trennen, das Grab seine Gebeine und seine Laster deckt, wer haßt ihn noch? Verachtung genügt." Christus ist der Einzige, welcher stets gehaßt, aber niemals verachtet wurde. Die Entwickelung dieses Argumentes, seine psychologische Begründung und logische Verwerthung gehört zu den glänzendsten Partien des Buches[1]). — Das Gesagte mag genügen, um von der Eigenart des Verfassers und dem Inhalte des Werkes selbst einen Begriff zu geben und zur Lectüre anzuregen.

2. La Vie inconnue de Jesus-Christ liest sich wie ein apokryphes Evangelium. Schon die Entdeckungsgeschichte könnte man als Romanmotiv verwerthen. Ein russischer globetrotter oder Weltläufer, Nicolas Notovitch, sieht sich krankheitshalber gezwungen, in Kaschmir in einem Lama-Kloster länger zu verweilen. Es gelingt ihm, zwei umfangreiche alte Bücherrollen mit vergilbten Blättern an's Licht zu ziehen, die eine Lebensbeschreibung eines großen Propheten Namens Issa enthalten. Dieser gilt den dortigen Priestern als eine der vielen Incarnationen Buddha's, wird aber von dem gemeinen Volke nicht gekannt. Issa (= Jesus) stammte aus Judäa, kam in seinem dreizehnten Lebensjahre nach Indien und ließ sich bei den Aryas nieder, um sich im Worte Gottes zu vervollkommnen und die Gesetze des großen Buddha zu studiren. Wegen seiner abweichenden Ansichten über das Wesen Gottes und über die Gleichheit aller Menschen vor Gott ver-

1) Diese Partie hat schon früher Anna Gräfin von Görtz übersetzt: Bougaud, Jesus Christus als Mensch, ein Beweis seiner Gottheit. Mainz, Kirchheim 1879.

feindete sich Issa mit den indischen Priestern und kehrte in seinem 29. Lebensjahre in seine Heimath zurück. Dort hatten seine Stammesgenossen viel von den Heiden zu erdulden und waren deßhalb sehr muthlos. Issa suchte ihnen durch Rath und That zu helfen, gewann auch wirklich das Vertrauen des Volkes, wurde aber bei dem Hauptgouverneur von Jerusalem, Pilatus, durch dessen Beamte verdächtigt, daß er das Volk aufwiegele und zur Vertreibung seiner Unterdrücker ermuntere. Da ließ der Gouverneur Issa verhaften und in einem unterirdischen Gefängniß foltern, um ihn zu Geständnissen zu zwingen, die seine Verurtheilung möglich machten. Aber Issa ertrug alles geduldig. Die Priester und Schriftgelehrten aber gingen zu Pilatus und baten ihn, er möge ihnen Issa zu dem herannahenden großen Feste freigeben. Pilatus schlug es ab und verurtheilte ihn auf die Aussagen falscher Zeugen hin zur Kreuzigung, während er zwei Räuber freigab. Darauf gingen die Priester, die Gelehrten und die weisen Greise hinaus, wuschen sich die Hände in einem heiligen Gefäß und sagten: „Wir sind unschuldig am Blute dieses Gerechten." Bald erfaßte den Pilatus Reue über seine That. Er ließ Issa's Leib seinen Verwandten zurückgeben und diese begruben ihn in der Nähe des Hinrichtungsplatzes, während das Volk herbeieilte und an dem Grabe des Propheten die Luft mit Klagen erfüllte. Drei Tage darauf ließ der Gouverneur den Leichnam Issa's durch Soldaten erheben und an einer andern Stelle bestatten, aus Furcht, es möchte zu einem Volksaufstande kommen. Am folgenden Morgen fand das Volk das Grab offen und leer. Es verbreitete sich das Gerücht, daß der höchste Richter seine Engel geschickt habe, um die sterbliche Hülle des Heiligen zu holen, in dem ein Theil des göttlichen Geistes auf Erden gewohnt hatte. Als Pilatus dieses Gerücht vernahm, ward er sehr zornig und verbot bei Strafe der Sklaverei und des Todes, den Namen Issa's auszusprechen und zu ihm zu beten. Allein das Volk fuhr fort, ihn zu beweinen und zu verherrlichen; daher wurden viele gefoltert und hingerichtet oder in die Sklaverei geschleppt. Die Schüler Issa's aber verließen das Land und predigten bei den Heiden die Lehre ihres Meisters.

Der glückliche Entdecker dieses „Lebens Jesu" verwendet einige Bogen, um die historische Glaubwürdigkeit der Schrift zu erörtern und findet, daß ihr mehr Vertrauen zu schenken sei, als den

christlichen Schriften, die erst lange nach dem tragischen Ereignisse entstanden sind und nicht bloß der phantastischen Wunderlegende einen breiten Spielraum gewähren, sondern auch die deutlichen Spuren scharfer Parteikämpfe an sich tragen. Um in den Kreisen der „Gebildeten" recht viele Käufer zu gewinnen, wird betont, daß von den verschiedenen Autoritäten, denen Notovitch seine Entdeckung mittheilte, keine an der Richtigkeit derselben zweifelte. Aber — das ist das Pikante an der Sache — fast alle, außer Renan, haben die Veröffentlichung widerrathen oder sogar die Verheimlichung gefordert: aus leicht begreiflichen Gründen, die jedoch für die Wissenschaft nicht maßgebend sein können. — Ganz unsere Ansicht. Wir sind gerührt von der Pietät dieser Autoritäten, aber doch zu egoistisch, um nicht eine eingehende Behandlung dieser Sache dringend zu wünschen. Wir haben ein zu großes Interesse daran, recht bald zu wissen, wer hier mystificirt worden ist: Notovitch oder seine gläubigen Leser oder beide zusammen. Auf eine meritorische Würdigung des indischen oder richtiger russischen Phantasiegebildes brauchen wir nicht einzugehen. Wenige Bemerkungen mögen genügen. Wenn Pilatus über ein Gerücht so zornig wird, daß er durch außergewöhnliche, im römischen Rechte unerhörte Gewaltmaßregeln zu erreichen sucht, was mit einem Maueranschlag von sechs Zeilen mit Sicherheit zu erlangen war, so ist das ein psychologischer Nonsens, der die ganze Sache, die Schrift sowohl als ihre „Entdeckung" auf den ersten Blick hin sehr verdächtig macht. Dazu kommt, daß Herr Notovitsch die längst in die moderne Profan- und Culturgeschichte übergegangenen Anschauungen Wellhausen's als neue tiefsinnige Hypothese auftischt und dann wieder aufgibt, so daß man wohl sieht, wie sehr er in biblischen Fragen **peregrinus in Israel** ist. Bemerkenswerth ist das prophetische Talent bezw. die archäologische Unwissenheit des Verfassers der neuentdeckten „uralten" Handschrift, indem Issa in dem Vishnutempel Taggenâth auftritt, der erst etwa zwölfhundert Jahre nach Christus erbaut wurde. — Allem Anscheine nach gehört das Buch des Herrn Notovitsch zu jener jüdisch-apologetischen Literatur, welche die Blutschuld von dem auserwählten Volke auf die Römer abwälzen soll. Es ist nur erstaunlich, daß der Verfasser von den neueren Arbeiten über den angeblichen Zusammenhang zwischen Jesus und dem Buddhismus nur sehr ungenügende Kenntnisse zu haben scheint. Immerhin ist

die Publication ein lehrreiches Beispiel dafür, wie in unserer Frage fort und fort neue Schwierigkeiten auftauchen und wie nothwendig ein fortwährendes Studium derselben ist. Sind diese Schwierigkeiten auch oft nur „wissenschaftliche" Eintagsfliegen, so sind sie doch vorhanden und thun praktisch ihre Wirkung — Dank jenem Christushasse, der in einer durchaus ungläubigen internationalen Presse seine erfolgreiche Vertretung findet.

Mainz. Dr. Moser.

Beroldus sive ecclesiae Ambrosianae Mediolanensis Kalendarium et Ordines saec. XII. Ex codice Ambrosiano edidit et annotavit Doctor *Marcus Magistretti*, ss. Caerem. Metrop. Mediol. Praefectus. Mediolani, typ Jos. Giovanola 1894. LIV und 240 S. 8⁰.

Dr. Magistretti, der Ceremonienmeister der Cathedrale von Mailand, schon anderweitig durch eine Arbeit über den mailändischen Ritus bekannt (Le ceremonie della missa privata secondo il rito Ambrosiano. Milano, Cogliati 1887), veröffentlicht in neuer Bearbeitung das berühmte Buch Berold's über die ambrosianische Liturgie im Mittelalter. Dieser Ordo et caerimoniae ecclesiae Ambrosianae wurde schon von Muratori im vierten Bande seiner Antiquitates medii aevi mit einigen Kürzungen abgedruckt, aus welchem Ref. für seine „Mittelalterlichen liturgischen Bilder aus der Cathedrale von Mailand" (Studien und Mittheilungen aus dem Benedictinerorden 1885) hauptsächlich schöpfte. Man erstaunt etwas, vom neuen Herausgeber zu hören, daß Muratori die Ordnung der ihm vorliegenden Handschrift so geändert habe, daß man ohne seine Versicherung annehmen müßte, er habe eine ganz andere Handschrift vor sich gehabt (S. XII u. LIV). Doch drückt sich M. in sehr wohlthuender Rücksicht gegen seinen großen Landsmann aus. Berold, Custos und „Cicindelarius" der mailändischen Kirche, der fleißige Sammler und Berichterstatter über die Riten seiner Kirche, schrieb bald nach 1125; er war in der Schola (Innung) der sechzehn Domcustoden, die unter einem Cimeliarchen — ein jetzt überflüssig gewordener Beamter — standen. Er ist ein Mann, der lange in seinem Amte gelebt, vieles gesehen und auch die Geschichte seiner Kirche studirt hat. Er hat alles, was im Ceremonienleben damals vor sich ging, in sich auf-

genommen, kennt gründlich den ganzen Ritus und steht da, wie die verkörperte Tradition der mailändischen Kirche. Man kann beim Lesen seiner Aufzeichnungen den Wunsch nicht unterdrücken, daß doch einige unserer deutschen Kirchen einen so treuherzig erzählenden, sachkundigen Berold gefunden hätten; wir würden unsere schönen mittelalterlichen Gebräuche vielleicht nicht so ganz verloren haben. In Mailand wenigstens war Berold's Schrift ein erhaltender Factor. Diese Aufzeichnungen besaßen zu Mailand früher hohes Ansehen. Das Buch mußte als Document immer im Archiv des Domcapitels liegen. Bei Streitigkeiten über die Verpflichtung der einzelnen Beamten oder der scholae wurde in Berold nachgeschlagen und nach ihm entschieden. Es werden sowohl Capitelsbeschlüsse, als auch gerichtliche Entscheidungen in bedeutender Zahl angeführt, die auf ihm gründen. Von diesem wichtigen Buche besitzt Mailand noch drei Abschriften, zwei aus dem 13. Jahrhundert in der Ambrosiana und im Domarchiv, die dritte aus dem 14. Jahrhundert in Privatbesitz (Trivulziana). Aus dem Vergleiche derselben wird uns nun zum ersten Male eine vollständige und gute Ausgabe geboten und damit ein Schatzkästlein voll bewundernswerther liturgischer Schönheiten zu allgemeiner Beschauung geöffnet. Im ganzen Bereiche mittelalterlicher Liturgie wird man unseres Erachtens nichts finden, was an Originalität dem hier Berichteten zu vergleichen wäre. Die Lyoner Kirche würde vielleicht etwas Aehnliches, wenn auch nicht Ebenbürtiges, besitzen, wenn sie einen solchen Berichterstatter in ihrer Mitte gehabt hätte; in Ermangelung eines Bessern muß man dort jetzt die Geschichte der Liturgie mühsam aus spärlichen Fragmenten zusammen suchen.

Um eine Vorstellung davon zu erhalten, wie ganz eigenthümlich die Verhältnisse in Mailand waren, genügt es, die erste Seite von Berold's Bericht zu lesen. Sie handelt von der Domclerisei. „Obenan stehen die Cardinalpriester, an ihrer Spitze der Archipresbyter cum ferula sua; darauf folgen die sieben Cardinaldiacone unter dem Archidiacon cum ferula sua, die Subdiacone unter einem Primicerius; die vierte Rangordnung nimmt der Primicerius der Priester ein," d. h. der Vorstand des Seelsorgclerus, eine Art Generalvicar und Großpönitentiar. Es folgt der Ordo der Notare und jener der 16 Lectoren, je unter einem Primicerius. Der erste nach dem Primicerius der Lectoren heißt Secundicerius, die vier im Range ihm nachfolgenden heißen Clavicularii, die anderen Terminarii. Von den 16 Custoden sind acht die majores; vier davon sind Cicindelarii, die anderen vier Ostiarii.

Diese schlafen abwechselnd paarweise in den Sacristeigebäuden, um den Domschatz zu bewachen. Vier Magistri scholarum haben die Knaben der Domschule unter sich, die gesanglich im Officium ganz Erstaunliches zu leisten haben, was man jetzt nirgends von den Singknaben irgend einer Domcapelle verlangen dürfte. Fast jedes Wort auf dem ersten Blatte des Berold'schen Berichtes könnte Anlaß zu einem historisch-liturgischen Excurs geben. Die ferulae, Amtsstäbe, der genannten Vorstände, allein schon haben eine Geschichte für sich, und wer etwas sehr Interessantes darüber nachlesen will, möge die Schrift des leidenschaftlichen, aber geistreichen Landulf des Aelteren nachlesen (Migne, P. Lat. 147, col. 881 seq.). Von diesem Amtsstabe soll der hl. Karl Borromäus Anlaß genommen haben, zu betreiben, daß in Rom dem Ceremoniar ein solches Amtsabzeichen gegeben wurde.

Berold hält ziemlich gut Ordnung, obgleich sich ihm zuweilen nebensächliche Bemerkungen sinnstörend einschieben. Er beschreibt zuerst das tägliche Officium, worunter das Hochamt mit seinen eigenthümlichen Riten besonders auffällt, und geht dann der Reihe nach die Feste des Kirchenjahres durch. Dabei bringt er eine Menge Einzelheiten, die vom culturhistorischen Standpunkte aus merkwürdig sind. Die ältesten liturgischen Traditionen vermischen sich mit den damals modernen Einrichtungen; beim Evangelium ruft man noch wie im 4. Jahrhundert: Silentium habete, Parcite fabulis; am Charsamstag werden dem Erzbischof die Bänder der Sandalen nach Art der Sporen genestelt und er wie mit Wehrgehäng gegürtet, ut ostendatur, quod sit rex et pontifex. Allerdings ist nicht zu verkennen, daß Berold's Buch dem Leser manche Schwierigkeiten im Verständniß bereitet; ein mailändisches Brevier zur Seite würde gute Dienste thun. Die besten aber leistet der Herausgeber durch seine umfangreichen, am Schlusse zusammengestellten Anmerkungen oder Erklärungen. Was man bisher in den vielen Quartbänden des Guilini, bei Fumagalli und anderen schwer zugänglichen Autoren suchen mußte, ist hier in den Notae zusammengetragen; sie bilden in knapper Bündigkeit einen fortlaufenden Commentar und bieten viel Material zur Geschichte der mailändischen Liturgie. — Einer Empfehlung braucht das Buch nach dem Gesagten nicht mehr. Es wird eine Zierde in der Büchersammlung des Liturgikers sein.

Beuron. P. Ambrosius Kienle O. S. B.

Ontologia sive Metaphysica generalis. In usum scholarum. Auctore *Carolo Frick* S. J. 1894. 8⁰. VIII, 204 p. ℳ 2.

Philosophia naturalis. In usum scholarum. Auctore *Henr. Haan* S. J. 1894 8⁰. VIII, 220 p. ℳ 2.

Anlage und Durchführung dieser Lehrbücher sind dieselben wie in den bereits früher bei Herder erschienenen Bänden der philosophischen Handbibliothek. Die hochwürdigen Verff. bieten uns eine bündige, aber möglichst vollständige Uebersicht über die Ontologie oder allgemeine Metaphysik und die Naturphilosophie. Klarheit des Urtheils und dialectische Gewandtheit in Vertheidigung der eigenen und in Widerlegung der gegnerischen Ansichten lassen überall den tüchtigen Philosophen erkennen. Der Standpunkt der Verf. ist der scholastische. Nach dem Vorgange der großen Meister der Vergangenheit werden die im Laufe der Zeit bis auf die jüngsten Tage in Betreff der einzelnen philosophischen Lehren hervorgetretenen Ansichten auf ihren Werth geprüft und das wirklich ächte Gold im Dienste der Wahrheit verwerthet. Der Stoff ist infolge davon allerdings etwas allzu sehr angewachsen, vielleicht mehr, als es für ein Lehrbuch dienlich ist. Doch scheint es uns, daß es den Verff. nicht nur darum zu thun war, einen allgemeinen Ueberblick über die von ihnen bearbeiteten philosophischen Disciplinen zu bieten, vielmehr den Studirenden auch in den Stand zu setzen, sich in der bei Erörterung philosophischer Fragen so wichtigen Disputation zu üben. Daher denn auch die vielen Objectionen, Responsionen, Distinctionen 2c. Manches Nebensächliche hätte vielleicht doch übergangen werden können. Ohne uns auf Einzelheiten weiter einzulassen, wollen wir nur hervorheben, daß wir dafür halten, daß der Begriff der Schönheit, nicht wie Frick will, auf Gott und überhaupt die reinen Geister formaliter, vielmehr eminenter angewandt werden müsse. Eine eingehende Begründung dieser unserer Ansicht werden wir andernorts veröffentlichen.

Mit vollem Rechte schenkt H. Haan, der Verf. der Naturphilosophie, der Untersuchung über das Wunder besondere Aufmerksamkeit. Der moderne Zeitgeist sucht ja mehr oder weniger mit allem positiven Christenthum aufzuräumen und an seine Stelle eine sog. Naturreligion zu setzen. Daher die großen Anstrengungen, die Möglichkeit, Wirklichkeit und Erkennbarkeit der Wunder zu

leugnen. Denn ist die Möglichkeit, Thatsächlichkeit und Erkennbarkeit des Wunders wirklich nachgewiesen, dann steht auch der göttliche Ursprung des Christenthums und damit die Verpflichtung des Menschen fest, dasselbe anzunehmen.

In der Körperlehre verwirft Haan sowohl den Atomismus, als auch den Dynamismus und entscheidet er sich für die peripatetische Ansicht. Daß indessen auch diese Theorie großen Schwierigkeiten bei Erklärung des Wesens der Körper, ihres Entstehens und Vergehens 2c. begegnet, bedarf keiner besonderen Erwähnung. Wir erinnern nur an die ihr eigenthümliche Lehre von der sog. eductio formae ex materia.

Ein ausführliches Sachregister kommt der Brauchbarkeit beider Lehrbücher sehr zu statten, und können wir nur wünschen, daß dieselben allenthalben günstige Aufnahme finden.

Mainz. Kirstein.

Das Seelenleiden Jesu Christi, des Welterlösers, eine Schule der Heiligkeit und des inneren Lebens. Von A. Kluge, Pfarrer. Erster, allgemeiner Theil. Mainz, Verlag von Fr. Kirchheim 1893. 8⁰. 362 S. ℳ 3.

Das Buch erfüllt in reichem Maße, was der Titel verspricht. In überaus edler, oft hinreißender Sprache entwickelt der Verf. seine Ideen, die weit über das Alltägliche hinausragen. Zunächst handelt es sich um die Auffindung eines leitenden Princips für die Behandlung des Thema's. Wir sollen eine möglichst klare Einsicht erlangen von dem Wesen des seelischen Schmerzes und seinem Zusammenhange mit der Ehre Gottes. „Wie kann durch den Schmerz des Geschöpfes die verletzte Ehre des Schöpfers gesühnt, die Ehre Gottes gefördert werden?" — Diese Frage wird in vier Kapiteln von halb erbaulicher, halb wissenschaftlicher Form trefflich behandelt und zwar von einem einheitlichen Gesichtspunkte, der Sabbathruhe Gottes, aus. „Gott ruht in seiner Schöpfermacht und Schöpfergüte seit dem Beginne des siebenten Tages, d. i. seit Anfang der gegenwärtigen Welt, und die Sünde des Menschen kann und wird ihm nie eine Veranlassung sein, seine Sabbathruhe zu unterbrechen, um in der Erschaffung einer neuen, heiligen Welt die Verschuldung der alten, sündigen Welt aufzuheben und seine erste Ehre zu ergänzen . . . Aber Gott ist wegen der Unwandelbarkeit seiner liebevollsten Güte auch in seiner Sabbathruhe

bereit, zur Aufhebung der unendlichen menschlichen Verschuldung mitzuwirken und hat diese Mitwirkung angekündigt mit den Worten: Ich will Feindschaft setzen zwischen dir und dem Weibe. Unter dieser zuvorkommenden Mitwirkung Gottes wird es dem Menschengeschlechte möglich werden, die Schuld zu sühnen, und diese Sühne wird das menschliche Leiden sein" (S. 38). Es war nicht „der Schöpferwille Gottes, daß sein Geschöpf leide, sondern daß es selig sei in der Vereinigung mit seinem Schöpfer". Erst der „eigenwillige Besitz der Creatur ist dem Menschen die selbstgewählte Zuchtruthe geworden, und so kann auch nur der freiwillige Verlust der Creatur ihn von dieser Zuchtruthe wieder befreien . . . Ist der Mensch dann wieder selbstlos geworden, leer von sich und den erschaffenen Dingen, ist Gottes Wille wieder ganz sein Wille, alle seine Erkenntniß und Liebe der Geschöpfe wieder Erkenntniß und Liebe Gottes, . . . dann ist auch der Mensch wieder ganz das Werk Gottes zu Gottes Ehre und zu seiner eigenen Ehre und Seligkeit — nicht wie er es war ohne sein Zuthun in der Schöpfung, sondern wie er es geworden ist durch seine schmerzliche Mitwirkung in der Erlösung" (S. 35). In diesen Worten ist das ganze Geheimniß des erlösenden Leidens ausgesprochen; daß dieses aber nur auf Grund eines sühnenden und genugthuenden Leidens einer gott-menschlichen Person zu Stande kommen kann, wird in den folgenden vier Kapiteln ebenso geistvoll wie erbaulich dargethan. Das Resultat dieser theologischen Entwickelung ist ein klares Verständniß — wenn dieser Ausdruck erlaubt ist — für das gegenseitige Verhältniß der beiden Sätze: Ego te absolvo und Adimpleo ea, quae desunt passionum Christi, immer mit Rücksicht auf das eben angegebene Princip von der Sabbathruhe Gottes und der eigenartigen Beziehung des gefallenen Menschen zu dem heiligen und gütigen Schöpferwillen Gottes. Nachdem die großartige Bedeutung von dem Leiden des Menschen und des Erlösers in der göttlichen Weltökonomie hinreichend erörtert und eine breite Grundlage der Discussion gewonnen ist, wendet sich der Verf. in den vier letzten und umfangreichsten Kapiteln seinem speciellen Thema zu, indem er uns die Wahrheit des Seelenleidens Jesu Christi, den Charakter, die Größe und die ununterbrochene Dauer dieses Seelenleidens vor Augen führt. — Wir begegnen hier einer Fülle erhabener und

zugleich praktischer Gedanken in glänzender Sprache. Die lebendige Darstellung, von einem leisen Hauche der Wehmuth durchzittert, verzichtet auf jedes rhetorische Beiwerk, sie quillt aus vollem, begeistertem Herzen, sie trägt die Wahrheit vor um der Wahrheit willen, der tiefsten Wirkung überall gewiß, wo immer ihr der gute Wille ein Plätzchen gönnt, um Fuß zu fassen. Wir glauben einen deutschen P. Faber zu hören, bei dem Schärfe des philosophischen und theologischen Denkens mit Klarheit und Anmuth der Rede sich glücklich vereint. Wir können nur wünschen, daß das Buch die seinem Werthe entsprechende Verbreitung finde, sowohl unter den gebildeten Laien, die nach einer tieferen Erkenntniß der Geheimnisse des Erlösungswerkes streben, wie unter den hochw. Herren Geistlichen. Letztere werden froh sein, statt der französischen Dutzendliteratur ein so treffliches deutsches ascetisches Buch empfehlen zu können; sie werden aber auch selbst reiches Material neuer und packender Gedanken finden, die sich in Predigt und Katechese gut verwerthen lassen. Es macht sich ja das Bedürfniß der Zeit nach einem übernatürlichen Verständnisse des Schmerzes, nach einem inneren, wahren, ewigen Troste den großen socialen Drangsalen gegenüber fast in jeder Stunde gebieterisch geltend. Die zahlreichen Selbstmorde neben anderen Thaten der Verzweiflung beweisen hinlänglich, daß der Volksseele etwas fehlt, daß ihr die Kraft entschwindet, den Kampf um's Dasein siegreich durchzukämpfen. Diese Erkenntniß bricht sich jetzt auch in jenen Kreisen Bahn, deren „wissenschaftlicher" Materialismus jene traurigen Erscheinungen im Volksleben allmälig gezeitigt hat. Die Ursache des Uebels, wie das Mittel zu seiner Heilung hören sich freilich in modern wissenschaftlicher Sprache recht sonderbar an. So äußerte sich Prof. Dr. Moriz Benedikt auf dem elften internationalen medicinischen Congresse zu Rom folgendermaßen: „Die Naivetät früherer Zeit schuf mit Hilfe des Glaubens tröstliche, aufrechterhaltende Lebenslügen. Unsere freidenkende Zeit hat diese Quelle verstopft, und es ist die Aufgabe der Gesellschaft, eine tröstliche Lebenswahrheit zu schaffen," wenn nicht jener Haß, der sich mittelst Bomben entladet, unsere Cultur vernichten soll. Diese Worte des Wiener Psychiatrikers sind für unsere Behauptungen von großem Werthe; sie zeigen bei aller Schiefheit der Auffassung sehr deutlich, welche schweren socialen Pflichten gerade unter den heutigen Verhält-

nissen dem christlichen Kanzelredner obliegen. Möge daher keinem von uns die Drohung des Propheten gelten: Maledictus qui facit opus Domini fraudulenter. — Am Schlusse dieser Besprechung dürfen wir wohl den dringenden Wunsch beifügen, daß der hochw. Herr Verf. recht bald zur Veröffentlichung des zweiten Theiles, welcher die Betrachtung der besonderen Seelenleiden des Erlösers enthalten soll, schreiten möge. Hoffentlich gelangt er auch dazu, über das grundlegende Princip seines Gedankenganges, nämlich „über die Sabbathruhe Gottes und ihre Consequenzen für Welt und Wissenschaft, in einer besonderen Monographie noch etwas Weiteres zu sagen" (Vorrede).

Mainz. Dr. Moser.

Reformationsgeschichte des Rieses von 1539—1553 von Dr. Georg Grupp, f. Oettingen-Wallerstein'schen Bibliothekar. Mit Bildern und Ansichten. Druck und Verlag von Reischle in Nördlingen 1893. 160 S. 8⁰.

Der Gang der reformatorischen Bewegung des 16. Jahrhunderts im Großen und Ganzen steht geschichtlich fest, aber, wie der Verf. im Vorwort richtig bemerkt, eine große Reformationsgeschichte bedarf dringend der Vervollständigung durch alle lokalen Einzelheiten und Verschiedenheiten, und sie kann so lange nicht vollendet werden, als diese Vervollständigung fehlt. Hierfür gibt vorliegende, speciell die Grafschaft Oettingen (Ries bei Nördlingen) auf der Grenze der Staaten Baiern und Württemberg behandelnde Reformationsgeschichte einen neuen Beleg. Volk, Clerus und Klöster nahmen ihre eigenen Stellungen ein gegenüber den von Wittenberg ausgerufenen Maximen; mit dem religiösen Wechsel tritt zugleich ein dynastischer ein; kalte Politik verbindet sich mit ergreifender Familientragik; Familienbande werden jäh zerrissen, Gatte trennt sich von Gatte, Eltern und Kinder, Geschwister stehen gegeneinander auf. Solche Wellen schlägt der Stein, den Luther in die Wogen geworfen! — Der Verf. hat ein reiches, unbenütztes Material, vor allem aus dem Wallerstein'schen Archiv verwerthet. Es versteht sich, daß bei Hebung dieser Archivalien die weitere Landes- und Reichsgeschichte neue Aufhellung erfährt.

S. 122 theilt der Verfasser eine Parodie auf katholische Tischgebete mit; dieselbe hat die lutherische Fürstin Anna v. Schwarzenberg, geb. Wallerstein, zur Verfasserin; vor ihrem auf Charfreitag

1549 erfolgten Tode sandte sie diese Parodie ihrem lutherischen Bruder: „Das Benedicite. Aller Raben Augen warten auf dich, Papst, daß du ihre Speise werdest in kurzer Zeit; du thuest deine milde Hand auf und stiehlst alles. . . . . darum ist der Galgen deine Gerechtigkeit und das Rad in Ewigkeit." Und diese Stelle ist noch nicht die stärkste! An solcher „Bosheit im Kleinen" gibt sich vielfach der Geist der Reformation zu erkennen. F. F.

Fréd. Rouvier S. J., Les Saints, Confesseurs et Martyrs de la Compagnie de Jésus. Société de Saint-Augustin. Lille-Paris 1894. Lex.-8⁰. pag. 483.

Der Titel dieses Werkes bedarf einer Erklärung. Während nämlich die Darstellung lediglich mit den elf Heiligen der Gesellschaft Jesu befaßt ist, empfangen wir von den Seligen und Ehrwürdigen derselben lediglich die Namen. So dankbar man nun auch dieses beinahe sechs volle Seiten ausfüllende Verzeichniß der letzteren annimmt, ebenso wenig entspricht dasselbe dem vom Verf. gewählten Titel. Rouvier kam es nach seinem Plan weniger auf eine erschöpfende oder gar kritische Darstellung des Lebens der genannten Heiligen an, er wollte vielmehr ein Prachtwerk für katholische Familien liefern. Diesen Zweck hat er vollkommen erreicht durch treffliche Lichtdrucke der Personen der Heiligen und der vornehmsten Stätten, an welchen sie gewirkt. Unter den Brustbildern erscheint uns dasjenige des hl. Petrus Claver, des Sklaven der Negersklaven, eines der gelungensten. Auch sei auf die verschiedenen Facsimiles, sowie auf den Abdruck einer lateinischen Arbeit des hl. Berchmans aufmerksam gemacht. Von hervorragendem Interesse sind viele öffentliche Gebäude der alten Stadt Paris, die man heute dort vergebens sucht. Darunter nennen wir den »Montmartre jadis et aujourd'hui«, sowie die Kirche der Mathuriner (73. 74), deren große Bedeutung aus dem Verzeichnisse der irischen Procuratoren der deutschen Nation an der alten Universität Paris hervorgeht[1]). Unser Interesse an diesen Illustrationen steigert sich durch die Thatsache, daß der Verf. die meisten an Ort und

---

1) A. Bellesheim, Geschichte der kathol. Kirche in Irland. Mainz 1892. II, 735—742.

Stelle angefertigt hat. Wer eine bildende und erholende französische Lectüre wünscht, dem wollen wir das schöne Buch empfehlen.

B.

Domanig, Karl. Kleine Erzählungen. Mit Zeichnungen von Philipp Schumacher. 131 S. 8°. Innsbruck, Wagner 1893. ℳ 2., fein gebunden ℳ 3.20.

Der liebenswürdige tirolische Dichter Dr. Karl Domanig, welcher sich vor neun Jahren mit seinem Erstlingswerke „Kronenwirth von Hall" (jetzt 3. Aufl.) so rasch Ansehen erwarb, das sein „Abt von Fiecht" (jetzt 2. Aufl.) und „Der Gutsverkauf" noch steigerte, bietet uns nun sechs wundernette Erzählungen, welche zu verschiedenen Zeiten entstanden, hier in einem Bändchen vereinigt sind. Keine großen Ereignisse, keine vielverschlungenen Verwickelungen, keine großartigen Naturschilderungen — einfache, schlichte Erzählungen finden wir, welche, ohne die Phantasie zu erhitzen, dem Herzen wohl thun. Sie muthen uns an wie Miniaturbildchen, welche auf dem Goldgrunde der tirolischen Gutherzigkeit uns das Gemüth und die Lebensanschauung dieses Volkes zeigen. Bei Betrachtung dieser Bildchen wollte es uns scheinen, als ob der Verfasser bisweilen sich selbst gemalt hätte. Und richtig! als wir zum Schlusse auch die Vorrede lasen, finden wir das Geständniß: „Aehnliche oder auch nur entfernt verwandte Lebenslagen haben mir diese Erzählungen so nahe gerückt, daß ich, wie um mich selber auszusprechen, zu eigener Läuterung und Erbauung dieselben in die vorliegende Form brachte."

Jede Zeile zeigt, daß der Dichter, obgleich nun schon manches Jahr in der Reichshauptstadt an der Donau als Custos an der kaiserlichen Münzsammlung weilend, mit Leib und Seele an seinem Heimathland Tirol hängt, denkt und fühlt wie ein Tiroler und die Sprache seines Volkes noch klar und rein spricht. Uns unverständliche Tirolismen hat er in den Fußnoten übersetzt.

Mainz. Dr. Hubert.

XXXVIII.

Miscelle.

Zur Geschichte der Predigt, zunächst in Leipzig. In den Urkunden des Mittelalters ist eine Menge culturgeschichtlichen Stoffes niedergelegt. So führte mich die Durchsicht des Codex diplomaticus Saxoniae regiae und zwar des Urkundenbuchs der Stadt Leipzig zu einer über Predigtwesen in gedachter Stadt Aufschluß gebenden bischöflichen Bestätigung einer Vereinbarung zwischen den Predigerbrüdern und Minderbrüdern (1502 Dezember). Es heißt hier: „Ferner wurde vereinbart unter Zustimmung der Parteien, daß künftig in den Klöstern der Prediger und der Minderen zu Leipzig um 12 Uhr nach geschehenem Essen an folgenden Festtagen, nämlich Allerheiligen, Empfängniß Mariä, Geburt Christi, Mariä Lichtmeß und Verkündigung, Palmsonntag, Ostern, Himmelfahrt, Pfingsten, Mariä Heimsuchung, Himmelfahrt und Geburt, die Predigten bei den Predigern und bei den Minderen für das Volk stattfinden müssen, weil es so jedem aus dem Volke zum Heile ist, die Predigt zu besuchen entweder im Kloster der Prediger oder jenem der Minderen. Und außer den vorgenannten 12 Festtagen müssen die Predigten gehalten werden in den genannten Klöstern in gewohnter Weise und abwechselnd (more solito et alternatim), wie es von Alters her gebräuchlich und gehalten worden ist." — Soweit die Urkunde.

Redigirt unter Verantwortlichkeit von Dr. Joh. Mich. Raich in Mainz.
Mainz, Druck von Florian Kupferberg.

Der Katholik.

Zeitschrift

für

katholische Wissenschaft und kirchliches Leben.

Unter Mitwirkung der
Professoren des Bischöfl. Seminars in Mainz und des Bischöfl. Lyceums
in Eichstätt

herausgegeben von

Dr. Johann Michael Raich
in Mainz.

Christianus mihi nomen,
Catholicus cognomen.
S. Pacianus.

1894. — Vierundsiebenzigster Jahrgang. — II.

Dritte Folge. — X. Band.

Mainz,
Verlag von Franz Kirchheim.
1894.

Druck von Florian Kupferberg in Mainz.

Inhaltsverzeichniß.

I.

Chronologische Fixirung der Heldenthat Judiths.

(Von P. Rießler, Repetent in Ehingen.)

Das Buch Judith hat der Erklärung von jeher große historische Schwierigkeiten bereitet. Die Hauptfrage, in welche Zeit die im Buche Judith geschilderten Begebenheiten fallen, harrt noch immer ihrer endgiltigen Lösung. So schwierig auch die Beantwortung dieser Frage ist, so darf doch die Exegese die Hoffnung nicht aufgeben, daß es, vielleicht mit Hilfe der Assyriologie, immer noch möglich sein werde, die Ereignisse des Buches Judith historisch genau zu datiren.

Das Folgende möchte als kleiner Beitrag zur Lösung dieser Frage betrachtet werden.

I. Der historische Inhalt des Buches Judith ist, kurz gefaßt, folgender:

„Ein assyrischer König, Nabuchodonosor, unternimmt im zwölften Regierungsjahre einen Feldzug gegen den Mederkönig Arphaxad[1]). In der Ebene Ragau[2]) kommt es zur Schlacht und die Assyrer erringen einen glänzenden Sieg. Im nächsten Jahre beschließt der Assyrerkönig, einen Feldzug gegen die Westreiche zu unternehmen[3]). Es ziehen alsbald die assyrischen Heere über den Euphrat und verwüsten alle Länder von Cilicien an bis zum mittelländischen Meere[4]). Die Stadt Damaskus wird belagert; alle Früchte der Gegend werden verbrannt und sämmtliche Bäume und Weinstöcke ausgehauen[5]). Hernach ziehen die Assyrer weiter und verheeren in ähnlicher Weise die Gegenden südlich von Damaskus[6]). In Edom macht das Gros des assyrischen Heeres Halt und sammelt daselbst

---

1) Judith 1, 5.

2) Eigentlich Ragan. Einleitung in die hl. Schrift A. und N. Test. von Dr. Franz Kaulen. Freiburg. 3. Aufl. 1890. S. 267.

3) Judith 1, 5; 2, 1. — 4) 2, 12—16. — 5) 2, 17. — 6) 3, 14.

seine Streitkräfte[1]). Es gilt nunmehr, einen Einfall in das Reich Juda zu machen. Die Bewohner von Juda schicken sich jedoch zur Gegenwehr an. Sie senden in das benachbarte samaritanische Grenzgebiet und lassen die Bergeshöhen besetzen[2]). Der Hohepriester Eliachim erläßt an alle, durch deren Gebiet die Assyrer ziehen konnten, eine Aufforderung, auch ihrerseits durch Besetzung der Höhen dem Feinde den Weg zu verlegen[3]). Er selbst durchwandert ganz Israel, ermuntert die Leute zum Kampfe und leitet die Widerstandsmaßregeln[4]). — Der Angriff des assyrischen Heeres richtete sich zunächst gegen die kleine Festung Bethulia, um durch deren Einnahme sich den Weg in das Reich Juda frei zu machen[5]). Die Belagerung beginnt. Schon ist die Festung daran, sich zu ergeben[6]); da begibt sich Judith in das Lager der Assyrer und rettet durch die bekannte Heldenthat ganz Israel vor dem furchtbaren Feinde[7]). — Die heldenmüthige Frau erreicht ein Alter von über hundert Jahren[8]). Die ganze Zeit ihres Lebens aber und lange hernach war keiner mehr, der die Israeliten beunruhigte[9])."

Dies ist in kurzen Zügen der historische Inhalt des Buches Judith. Versuchen wir nun, diese Angaben für die Lösung unserer Frage zu verwerthen!

II. Den ersten[10]) positiven Anhaltspunkt geben uns die beiden im Buche Judith erwähnten Feldzüge des Assyrerkönigs.

Im ersten derselben ziehen die Assyrer in die Ebene Ragau, woselbst sie dem Mederkönig eine schwere Niederlage bereiten. Die Ebene wird als „zwischen Euphrat, Tigris und Jadason gelegen" bezeichnet[11]), d. h. sie reicht vom Euphrat über den Tigris bis zum Jadason (heute Adhem? oder Dijala?). Die Schlacht findet demnach nicht in Medien selbst, sondern in einem Vorlande

---

1) 3, 14. — 2) 4, 3. — 3) 4, 5. 6. 11. — 4) 4, 11.
5) 5, 1; 7, 1 ff. — 6) 7, 25. — 7) 13, 10.
8) 16, 28. — 9) 16, 30.

10) Der Name „Nabuchodonosor", welchen das Buch Judith dem assyrischen Könige gibt, ist für die vorliegende Frage belanglos, weil anerkanntermaßen die Eigennamen im Buche Judith durch Schuld der Uebersetzer und Abschreiber große Veränderungen erlitten haben und darum ohne historischen Werth sind. Doch siehe hiezu Note 3, S. 5.

11) 1, 5; 2, 1.

statt. Im nächsten Frühjahre ziehen die Assyrer gegen die Westreiche. —

Eine solche Aufeinanderfolge zweier Feldzüge, von denen der erste nach einem medischen Vorlande und der zweite gegen die Westreiche geht, läßt sich in den assyrischen Eponymenlisten[1]) nur ein einziges Mal nachweisen — unter der Regierung Rammânnirâri's III. (811—783).

Die diesbezügliche Stelle der Eponymenliste lautet: „798 Biltar-si-(ilu) MA von der Stadt Kalach. Nach dem Lande Namri. 797 Assur-bil-usur von dem Lande Kirruri. Nach der Stadt Mansuati[2])." — Das hier erwähnte Namri ist in dem Theile der babylonisch-assyrischen Grenzgebirge zu suchen, in welchem die Flüsse Turnat, der bei Upi einmündende Radânu und die beiden Zab, sämmtlich östliche Nebenflüsse des Tigris, entspringen[3]). An Namri schloß sich unmittelbar Medien an. Die Eingangspforte in das medische Reich lag noch auf dem Boden von Namri[4]). Namri gehörte demnach zu den medischen Vorländern und zwar war es Assyrien gegenüber das einzige medische Vor- oder Zwischenland.

Die Stadt Mansuati aber hat im Gebiet von Israel gelegen. In einer geographischen Liste steht Mansuati unmittelbar nach Aphek, in einer andern zwischen Magadû (Megiddo) und

---

1) Man versteht darunter eine Anzahl von Listen, welche von c. 900 v. Chr. Jahr für Jahr den Namen desjenigen assyrischen Würdeträgers, welcher dem atheniſchen Eponymus entspricht, angeben. Von Samsi-Rammân IV. (824—812) v. Chr.) an wird dann dieses Verzeichniß noch durch die weiteren Notizen der sog. „Eponymenlisten mit Beischriften" ergänzt, indem bei jedem Namen noch kurz bemerkt wird, wohin in dem betreffenden Jahre ein Feldzug gemacht wurde.

2) Diese der „Eponymenliste mit Beischriften" entnommene Notiz will sagen: „Eponymus für das Jahr 15 Rammân-nirâri's III. (798) ist Bil-tar-si-(ilu) MA, Statthalter der Stadt Kalach. Der Feldzug geht nach dem Lande Namri. — Eponymus für das Jahr 16 ist Assur-bil-usur, Statthalter vom Lande Kirruri. Der Feldzug geht nach der Stadt Mansuati.

Keilinschriftliches Textbuch zum Alten Test., herausg. von Hugo Winckler. Leipzig 1892. S. 62 f.; Keilinschrift. Bibliothek, herausg. von Eb. Schrader. Berlin 1889. Bd. 1, S. 209.

3) Geschichte Babyloniens und Assyriens von Fr. Hommel. Berlin 1885. S. 278.

4) Ebend. S. 593 Anm. 1.

Simyra, in wieder einer andern nach Samaria, Damaskus, Du'ru und Magadû (der Name setzt ein kanaan. Mansuôth oder Massuôth voraus)[1]).

Einen weiteren Anhaltspunkt bietet die Notiz des Buches Judith, daß jene beiden Feldzüge in das zweite Decennium der Regierung des Assyrerkönigs fielen[2]). Die Züge nach Namri und Mansuati fallen ebenfalls in das zweite Decennium der Regierung Rammân-nirâri's III.[3]).

Aus dem Berichte des Buches Judith ist ferner zu entnehmen, daß die Niederlage des Mederkönigs durch die Assyrer eine schwere und entscheidende war[4]). „Gerade in Medien liegen auch die Haupterfolge der Regierung Rammân-nirâri's III.[5]).

Das Buch Judith berichtet sodann von einem glänzenden Erfolge, welchen die Assyrer auf ihrem Zuge gegen die Westreiche anfänglich errangen[6]); es erwähnt ferner eine Belagerung von Damaskus[7]), nach deren Beendigung die Assyrer südwärts bis Edom[8]) zogen und alle Länder mit alleiniger Ausnahme des Königreiches Juda[9]) sich unterwarfen. — Man vergleiche nun hiemit, was die dritte Steinplatteninschrift Rammân-nirâri's III. berichtet. „Palast Rammân-nirâri's, des großen Königs, des mächtigen Königs . . ., der da erobert hat vom Berge Siluna, der gen Aufgang gelegen, die Hochländer von Illipi, Charchar, Arazias, Misu, Madai, Gizilbunda in seinem ganzen Umfange, Munna, Parsua, Allabria, Abdadana, Nairi seiner gesammten Ausdehnung nach, Andiu das ferngelegene, den Gebirgsabhang in seiner ganzen Ausdehnung bis hinauf zum großen Meere des Sonnenaufganges; von oberhalb des Euphrats unterwarf ich das Chattiland, das Westland in seinem ganzen Umfange, Tyrus, Sidon, Omriland, Edom, Palastu bis hinauf zum großen Meere des Sonnenunterganges meinen Füßen, legte ihnen Tribut und Abgaben auf. Gegen Syrien-Damaskus zog ich, schloß Mari', den König von Damaskus, in Damaskus, seiner Hauptstadt, ein; die Furcht vor

1) Ebend. S. 634 u. Anm. 4. — 2) 1, 5; 2, 1.
3) Hommel, ebend. S. 636. — 4) 1, 5. 7.
5) Hommel S. 631. — 6) 2, 12 ff.; 3, 1 ff.
7) 2, 17. — 8) 3, 14. — 9) 4, 1.

dem Glanze Assurs, seines Herrn, streckte ihn zu Boden, er umfaßte meine Füße und unterwarf sich[1])."

Nach Hommel fiel dieser, in der Steinplatteninschrift erwähnte Zug gegen die Westländer in das gleiche Jahr 797, für welches die Eponymenliste die Stadt Mansuati als Ziel angibt[2]).

Es erhebt sich nun die wichtige Frage, wie die im Buche Judith beschriebenen politischen Verhältnisse der Königreiche Juda und Israel sich zu den vorliegenden Ergebnissen verhalten[3]).

Das Buch Judith erwähnt nicht einen König, sondern einen Hohenpriester an der Spitze der Regierung[4]). Entweder gab es damals keinen König mehr oder es war eine stellvertretende, vormundschaftliche Regierung des Hohenpriesters eingetreten. — Seit dem Exile gab es in Juda keine Könige mehr, aber das Auftreten der Judith kann trotzdem nicht in die nachexilische Zeit fallen; denn das Buch Judith nennt den Nabuchodonosor ausdrücklich einen assyrischen König[5]). Das Reich Assur war aber schon geraume Zeit vor dem Exile, also zu einer Zeit, wo Juda noch Könige hatte, untergegangen. Eine stellvertretende Regierung des Hohenpriesters aber hatte im Reiche Juda vor dem Exile des öfteren statt gehabt. Es war dies der Fall während Manasses' Gefangenschaft und Josias' Minderjährigkeit[6]). In letztere kann aber Judiths Auftreten nicht verlegt werden, weil kurze Zeit nach dem Tode Josias' der Anmarsch Nebucadnezars gegen Juda erfolgte[7]), während dem Buche Judith zufolge die Bewohner „viele Jahre"[8]) vor feindlichen Angriffen Ruhe hatten. — Für die Verlegung der Heldenthat Judiths in die Zeit der Gefangenschaft

---

1) 1 R 35, no. 1; Keilinschrift. Textbuch S. 11 ff.; Keilinschrift. Bibliothek Bd. 1, S. 191; Hommel S. 634 ff. — Man beachte die Nichterwähnung des Königreiches Juda!

2) Hommel S. 634 ff.

3) Beachtenswerth ist die Notiz bei Hommel S. 628 und 629 Anm. 2, wonach Rammân-nirâri III. den bis dahin in Assyrien noch ganz unbekannten, speciell babylonischen Cult des Gottes Nebo eingeführt hat. — Sollte der Name Nabuchodonosor (babylon. Nabû-kudurri-usur, d. i. Nebo schirme meine Krone) im Buche Judith doch vielleicht mehr als ein Schreibfehler sein?

4) 4, 5. 11. — 5) 2 Chron. 33, 11. — 6) 4 Könige 22, 1.

7) 4 Könige 23, 30; 24, 1. — 8) 16, 30.

Manasses' läßt sich ebenfalls nicht ein positiver Grund anführen[1]). Es gab aber noch eine Zeit, in welcher eine vormundschaftliche Regierung des Hohenpriesters möglich und auch wahrscheinlich war. Es sind dies die letzten Regierungsjahre des Amasias und die ersten seines Sohnes Azarias. „Man machte eine Verschwörung gegen ihn (Amasias) zu Jerusalem; er aber floh nach Lachis. Und sie sandten ihm nach bis Lachis und ermordeten ihn daselbst und brachten ihn herbei auf Rossen und begruben ihn in Jerusalem bei seinen Vätern in der Stadt Davids[2])." „Seit der Zeit, daß Amasias vom Herrn abwich, stifteten sie eine Verschwörung gegen ihn. Da er nach Lachis floh, sandte man hin und tödtete ihn daselbst[3])."

Diesen kurzen Notizen zufolge hatte der König Amasias vor der steigenden Erbitterung des Volkes die Flucht ergriffen und seine Mißregierung mit dem Tode bezahlen müssen. Wenn wir nun die Lage, in welcher sich Juda damals befunden haben mußte, in Betracht ziehen, so können wir die Möglichkeit einer provisorischen Regierung des Hohenpriesters nicht bestreiten. Letztere gewinnt aber an Wahrscheinlichkeit durch die weitere Angabe in den Königsbüchern: „Und das ganze Volk nahm Azarias, welcher sechzehn Jahre alt war, und machte ihn zum König statt seines Vaters Amasias[4])." Das jugendliche Alter des neuen Königs spricht nämlich eher für eine vormundschaftliche Regierung, als gegen eine solche.

Um die Zeit der Ermordung des Amasias und der Thronbesteigung des Azarias zu ermitteln, müssen wir uns bei der bestehenden Unsicherheit der biblischen Chronologie nach einem gesicherten Ausgangspunkte umsehen. Als ein solcher, allgemein als gesichert anerkannter Ausgangspunkt ist das Jahr 701 v. Chr. zu betrachten[5]). In diesem Jahre fand Sanheribs Zug gegen Juda statt; zugleich ist das Jahr 701 das vierzehnte Regierungsjahr des Ezechias von Juda. Wenn wir von diesem Jahre als dem vierzehnten Jahre des Ezechias ausgehen, so erhalten wir für die

1) Alles, was dafür angeführt wird, ist lediglich Hypothese.

2) 4 Könige 14, 19. — 3) 2 Chron. 25, 27. — 4) 4 Könige 14, 21.

5) Kaulen, Assyrien und Babylonien. Freiburg 1885. S. 213; Hommel, S. 704 u. a.

Regierungen der einzelnen Könige Juda's folgende Zahlen: Amasias 825—797, Azarias 797—745, Joatham 745—730, Achaz 729—714, Ezechias 714—685[1]). — Der Zug Rammânnirâri's III. gegen die Westländer 797 fiele sonach gerade in das letzte Jahr des Amasias und in das erste des Azarias, also in die Zeit, wo eine vormundschaftliche Regierung des Hohenpriesters nicht nur möglich, sondern selbst wahrscheinlich war.

Wie das Stillschweigen des Buches Judith über den König von Juda, so läßt sich auch das Schweigen über den König von Israel aus den damaligen Umständen gut erklären. „Bêt-Omri", d. i. Israel, befand sich unter den von den Assyrern occupirten Ländern[2]). Der König von Israel konnte in seiner gefährlichen Lage (vielleicht hatte er Geiseln stellen müssen oder dergl.) dem Reiche Juda nicht offen zu Hilfe kommen; andererseits sah er es gewiß nicht ungern, wenn seine Unterthanen dem assyrischen Erbfeinde möglichst viel Abbruch thaten. Er wird es deßhalb nicht gehindert haben, wenn der Hohepriester von Jerusalem aus, wie das Buch Judith berichtet[3]), die Israeliten, vornehmlich diejenigen, welche an Juda grenzten, persönlich zur Besetzung der Pässe aufforderte.

Endlich berichtet das Buch Judith, daß nicht lange vor dem Angriffe des Holofernes eine ähnliche, aber schwerere Heimsuchung das Reich Juda getroffen hat. „Nachdem sie, d. h. die Bewohner Juda's, vor einigen Jahren von dem Wege abgewichen waren, welchen Gott ihnen angewiesen hatte, sind sie von vielen Völkern durch Krieg zu Grunde gerichtet und ihrer viele in ein fremdes Land geführt worden[4])." Eine derartige Heimsuchung hatte in der That unter Joas, dem Vater des Amasias, stattgefunden. „Sie verließen den Tempel des Herrn . . . und dienten

---

1) Die angesetzten Zahlen bieten keine absolute Sicherheit. Eine solche ist bei der Gepflogenheit der Königsbücher und der Chronik, das Jahr des Regierungsantrittes als ein ganzes Jahr zu rechnen, kaum zu erreichen. — Es kann sich trotzdem bei den obigen Zahlen nur um eine Differenz von wenigen Jahren handeln. Dadurch werden aber die obigen Ausführungen nicht berührt, da nach der Lage der Dinge eine provisorische Regierung ebenso gut in den letzten Jahren des Amasias, wie in den ersten des Azarias möglich war.

2) Vgl. oben S. 4. — 3) 4, 11. — 4) 5, 22.

den Götzenbildern . . ., da entbrannte der Zorn Gottes wider Juda in Jerusalem wegen dieser Sünde[1])." „Nachdem ein Jahr verflossen war, zog das Heer der Syrer wider Joas. Sie kamen in das Land Juda und nach Jerusalem, tödteten alle Häupter des Volkes und schickten die ganze Beute zum Könige nach Damaskus[2])." Daß es bei diesem Einfall der Syrer nicht ohne Beschädigung der Tempelgebäude abgegangen sein mochte, ist bei der bekannten Art und Weise der orientalischen Kriegsführung wohl anzunehmen. In diesem Falle ließe sich auch eine Wiederherstellung des Tempels, welche dem griechischen Text des Buches Judith[3]) zufolge kurz vor dem Zuge des Holofernes erfolgte, leicht begreiflich finden.

Wir stehen am Schlusse unserer Untersuchung. Es erübrigt nur noch eine Frage: „Ist es wahrscheinlich, daß die Uebereinstimmung der beiden Kriegszüge Rammân-nirâri's III. mit denen Nabuchodonosors im Buche Judith rein zufällig ist, und ist überhaupt das Zusammentreffen aller der aufgeführten Umstände ein rein zufälliges?"

Von der Beantwortung dieser Frage hängt es ab, ob wir künftighin die Heldenthat Judiths in das achte vorchristliche Jahrhundert verlegen dürfen oder ob wir bei der üblichen Datirung verbleiben müssen.

1) 2 Chron. 24, 18. — 2) 2 Chron. 24, 23.

3) „εἰς ἔδαφος ἐγενήθη" 5, 18, eine Stelle, welche bisher keine genügende Erklärung gefunden hat.

II.

Zur Mainzer Bischofswahl vom Jahre 1514.

(Von Joseph Gaß, Priester der Diöcese Straßburg.)

Die Erhebung Albrechts von Brandenburg auf den erzbischöflichen Stuhl von Mainz sollte wie für das Stift selbst, so für das gesammte Reich von weittragenden Folgen begleitet sein. Als Primas von Deutschland, als Erzkanzler des Reiches war der Erzbischof von Mainz durch seine Stellung berufen, im Episcopat[1]) und im Fürstencollegium eine tonangebende Rolle zu spielen, welche die ausbrechenden Wirren der Reformation nur um so verantwortungsvoller machen sollten. Dazu tritt die enge Connexion zwischen der Wahl Albrechts und dem Ausbruch der Reformation, da die erstere, wenigstens indirect, Anlaß zur letzteren geworden ist. Es ist daher erklärlich, wenn in jedem größeren Werke, das sich mit der Regierungszeit Maximilians I. befaßt[2]) oder die Verhältnisse in Deutschland bei Beginn der Reformation schildert[3]), die Mainzer Bischofswahl vom Jahre 1514 berührt wird. Eingehender beschäftigen sich mit dieser Frage die bis heute erschienenen Biographien über Albrecht von Brandenburg[4]), am ausführlichsten Jacob May in seinem gründlichen Werke: „Der Kurfürst, Cardinal und Erzbischof Albrecht II." (Bd. I, S. 21 ff.). Die Ausführungen des letzteren zeigen, wie nicht nur die Nachwelt, sondern bereits die Mitwelt ein großes Interesse für die betreffende Wahl bekundete. Von verschiedener Seite und verschiedenen Fürstenhäusern wurden

---

1) Die Erzdiöcese Mainz umfaßte die 12 Suffraganbisthümer: Worms, Speyer, Straßburg, Constanz, Chur, Augsburg, Eichstätt, Würzburg, Paderborn, Halberstadt, Hildesheim, Verden.

2) Ullmann, Kaiser Maximilian I. II, S. 584.

3) Droysen, Geschichte der preußischen Politik II. S. 81.

4) Hennes, Albrecht von Brandenburg, Erzbischof von Mainz und Magdeburg S. 3 ff. — Gredy, Cardinal-Erzbischof Albrecht II. von Brandenburg S. 2.

Anstrengungen gemacht, um die Mainzer Kurwürde an ihre oder an eine befreundete Familie zu bringen. Die Darstellung der diesbezüglichen Verhandlungen bei May stützt sich hauptsächlich auf die Mainzer Domcapitelprotokolle[1]). Mehrere Briefe in einem Convolut des Würzburger Kreisarchivs mit der Aufschrift „Versorgung verschiedener kurpfälzischen Prinzen mit Bisthümern und Dompfründen betreffend unter Bischof Lorenz" (1506—1518), die May nicht kannte, verbreiten ein neues Licht über jene Verhandlungen. Diese Briefe[2]) enthalten nämlich die Correspondenz, die in der Mainzer Bischofsfrage zwischen dem Hause Kurpfalz und dem Bischof von Würzburg gewechselt wurde. Im Wesentlichen werden May's Angaben bestätigt, doch wird dadurch die eine oder andere Person in ein anderes Licht gerückt, so namentlich der Bischof von Straßburg. Eine erneute Durchsicht der Domcapitelprotokolle ergab, daß May manche Notiz als unbedeutendes Detail übergangen, deren Werth beim Vergleiche mit der betreffenden Correspondenz sofort einleuchtet.

Zur Ergänzung resp. Richtigstellung von May's Darstellung dürfte es darum nicht zwecklos erscheinen, die Frage der Mainzer Bischofswahl vom Jahre 1514 einer erneuten Prüfung zu unterziehen. Als Grundlage unserer Ausführungen werden die obenerwähnten Briefe sammt den Sitzungsprotokollen des Domcapitels dienen. Die Verhandlungen, die vor der Wahl geführt wurden, lassen eine dreifache Scheidung zu:

1) Die Bestrebungen des Hauses Bayern, in seinen beiden Linien, Kurpfalz einerseits, Ober- und Niederbayern in Verbindung mit dem Kaiser andererseits, ein Mitglied der betreffenden Linie nach Mainz zu bringen.

2) Die Stellung des Straßburger Bischofs und dessen Anhang.

3) Die Bemühungen des Hauses Brandenburg und Albrechts Wahl.

---

1) Würzburger Kreisarchiv: Domcapitelprotokolle Nr. 4.

2) Im Ganzen sind es neun Briefe: vier von den Pfalzgrafen Friedrich und Ludwig, vier von Lorenz von Bibra, ein von Kurfürst Friedrich von Sachsen. Diejenigen des Bischofs von Würzburg sind bloß Concepte, die anderen Originale. Würzburg. Kreisarchiv G. 13152.

1. Die Bestrebungen des Hauses Bayern.

Erzbischof Uriel von Gemmingen war am Donnerstag den 9. Februar den Folgen eines Schlaganfalles erlegen, der ihn zwei Tage früher um die siebente Morgenstunde getroffen. Nachdem in der Sitzung vom Freitag das Domcapitel dem fungirenden Vicar, Protonotar, den Commissaren und Richtern in Stadt und Stift die Befugnisse verlängert, wurde als Termin für die Beerdigung des Verschiedenen der 13. Februar, ein Montag, angesetzt. Wegen überstarken Leichengeruchs[1]) mußte indessen die Bestattung schon Sonntag vorgenommen und deßhalb die Vesper auf den Abend verschoben werden. Diese Beschleunigung der Beerdigung, wie der unerwartete Tod Uriels scheinen zu allerlei Gerüchten Anlaß gegeben zu haben[2]). Auf dieselben nahm wahrscheinlich der Domdechant Rücksicht, da er bei dem feierlichen Acte in seinem und der Domherren Namen öffentlich vor einer zahlreichen Menschenmenge erklärte, daß der Körper des Erzbischofs bereits bestattet und hierüber vom Notar des Capitels einen öffentlichen Notariatsact verlangte. Die Wahl des Nachfolgers wurde für den 9. März festgesetzt, vier Wochen nach dem Ableben Uriels. Die abwesenden Capitulare Thomas von Rhieneck, Custos, Wilhelm, Bischof von Straßburg, Johann von Grumbach und Lucas von Erenberg wurden durch Briefe von diesem Beschlusse in Kenntniß gesetzt. Das Capitel hatte, wie es scheint, außerhalb des Stiftes keinerlei officielle Mittheilung von Uriels Tod machen lassen[3]). Trotzdem hatte sich die Kunde rasch verbreitet und in den regierenden Fürstenhäusern mit der Trauer Hoffnungen wachgerufen, die es durch ein schnelles, umsichtiges Eingreifen zu verwirklichen galt.

---

1) Quia cadaver Rmi dm. plurimum foetet.

2) Joannis, Rerum Mogunt. I, p. 817, berichtet, Uriel habe in Aschaffenburg einen Kellermeister bei Veruntreuungen ertappt und ihn in der Erregung erschlagen. Voll Reue sei er sofort nach Mainz aufgebrochen, habe dort den Erschlagenen an seiner Stelle beerdigen lassen. Er selbst habe sich in ein Carthäuserkloster zurückgezogen. — Abgesehen von der inneren Unwahrscheinlichkeit dieses angeblichen Herganges, bieten die Aufzeichnungen des Capitels den Schlüssel und die Widerlegung desselben.

3) Am 11. März frägt der Dechant im Capitel noch an, ob man bei diesen gefährlichen Leuffen nicht schriftlich von Uriels Tod kais. Maj. benachrichtigen soll. Domcapitelprotokolle Nr. 4.

Am rührigsten zeigte sich das Haus Bayern in seiner kurpfälzischen Linie. Schon 1506 hatte Kurfürst Philipp der Aufrichtige versucht, einen seiner Söhne, Herzog Philipp, Administrator von Freising, oder Herzog Heinrich auf den bischöflichen Stuhl von Straßburg zu bringen[1]). Die Anstrengungen waren damals erfolglos geblieben. Mit um so größerem Eifer suchten nun Philipps des Aufrichtigen Söhne, Kurfürst Ludwig und Pfalzgraf Friedrich, einen ihrer drei Brüder nach Mainz zu bringen.

Drei Tage waren erst seit Uriels Beerdigung verflossen und schon konnten die beiden von Heidelberg aus an den Würzburger Domherrn Peter von Aufseß berichten: „Dieweil unser Freundt der Ertzbischov zue Meintz mit Dot verschien ist . . . steen wir in fleissiger Handlung solich Bistumb uff unser Bruder ain zu bringen." Dieses rasche Handeln erstreckte sich, wie aus diesem Briefe und den Angaben des Domcapitels hervorgeht, nicht nur auf den Bischof von Würzburg, Lorenz von Bibra, Herzog Ulrich von Württemberg und Markgraf Philipp von Baden, sie erstreckte sich vornehmlich auf den kaiserlichen Hof: „Darumb uns dann auch für gut angesehen bey Key. Maj. auch zu suchen und zu pitten, wie Jr von unsrm rat Hans Lantschad vernemen werden." Selbst in Rom wurden die Hebel in Bewegung gesetzt, um eine für die Pfalz günstige Stimmung hervorzurufen: „Wir bedanken uns auch gegen E. L. fruntlichs Vleis der Unterricht, so E. L. uns des Ertzbistumbs Meintz halb gethan haben bisher zu Rome[2])."

Die endgiltige Entscheidung lag indessen in den Händen des Mainzer Domcapitels. In richtiger Würdigung der Lage wollte darum Kurfürst Ludwig die Verhandlungen in Mainz nicht durch Missive oder Räthe führen lassen, sondern durch persönliches Eingreifen an Ort und Stelle die Candidatur seiner Brüder fördern. Ueber die gepflogenen Verhandlungen, die bei May auf Grund der Domcapitelprotokolle ausführlich geschildert sind (I, S. 24 ff.), berichtet der Pfalzgraf kurz in einem Schreiben an den Würzburger Bischof von Mainz aus (16. Febr.): „Wir sint uff nestvergangen Mondag her gen Meintz komen und uns by dem Domdechant

1) Das Würzburger Kreisarchiv verwahrt drei Briefe über die damals geführten Verhandlungen (G. 13152).

2) Schedula des Briefes vom 16. Februar.

der ends ansagen und bitten lassen uns ein Capittel zu machen. Das dann an Dinstag zu morgen bescheen. Da wir persönlich erschinen, unsrm Frunt den Ertzbischoff zu Meintz . . . Kurfürsten selige klagen, ein Erbieten gegen dem Stifft gethan. So Ine recht begege trulich zu Ine zusetzen und zu lest drey unser lieb Bruder[1]) angezeigt und gebetten, so sie zu der Wal eines kunftigen Ertzbischoffs greyffen werden dieselbes Inn gutt Gedechtnus zu haben, Ir eynen zu Ertzbischoffen zu welen . . . Daruff uns dann Antwort gefallen des Klagen und Erbietten gedankt und uff die Bitt unsr lieb Bruder belangen, sich ungewerlich dermas horen lassen, das sie uns des Stücks halben nit Antwort geben konnen. So es aber zur Wal kome, gedenken sie sich Ir Pflicht nach und wie Ine gepur zu halten." Diese Antwort auf das Anerbieten des Kurfürsten war keineswegs ermuthigend. Daß die Aussichten für seine Familie keineswegs rosige waren, sollte Ludwig noch am selben Tage erfahren. Der Domherr Graf Eberhart von Königstein war eben in die Stadt eingeritten. Kurfürst Ludwig verfügte sich alsbald zu ihm, „mit Ime gerett und endeckt, warumb wir zu Mentz sin und gebetten, zu unsrem Fürnemen zu helfen und zu raten. Der hat uns zu erkennen geben, wir sint zu spade komen. Item gab andere vor Practicis". Die Ueberzeugung, daß thatsächlich bereits von anderer Seite, die mit dem Kaiser in Fühlung stand, Anstrengungen zur Erreichung der erledigten Kurwürde gemacht wurden, drängte sich dem Pfalzgrafen auch auf bei Beobachtung der Vorgänge in der Stadt und erfüllte sein Herz mit Besorgniß. „Nun sint vil Practik und Handlung und sonderlich by den dryen Postpotten zu Röm. Kais. Maj. von etlich des Capittels, als wir bericht, usgangen und uns doch verborgen mit was Befelh, besorgen uns doch nit zu gut."

Die Besorgniß war nur zu begründet; denn wie die persönlichen Bemühungen des Pfälzers beim Domcapitel keinen großen Erfolg erzielt, so waren auch die Werbungen seiner Räthe am kaiserlichen Hoflager, um Maximilian für die Sache ihres Herrn zu gewinnen, aussichtslos. Maximilian war bereits von den Herzögen Wilhelm und Ludwig von Ober- und Niederbayern für die

1) Herzog Philipp, Bischof zu Freising, Herzog Georg, Bischof zu Speier, Herzog Heinrich. Alle drei hatten Domherrenstellen zu Mainz inne.

Candidatur ihres Bruders Herzog Ernst gewonnen. Die Ursachen, die für diese Stellungnahme Maximilians maßgebend waren, liegen auf der Hand. An die Münchener Herzöge knüpfte Maximilian die engsten Bande der Verwandtschaft (jene waren die Söhne seiner Schwester Kunigunde). Dazu hatte Herzog Ernst auf Andringen Maximilians bereits auf die Anwartschaft von Salzburg zu Gunsten des von Rom bevorzugten Matthäus Lang verzichten müssen [1]). Dem mächtig aufstrebenden Pfälzerhause war aber der Kaiser nach dem Kriege von 1504—1506, in dem er ihm die Landvogtei Hagenau und die Pfandschaft Ortenau entrissen, abgeneigt. Als ausschlaggebender Factor, der Maximilian auch bewog, sich gegen die Wahl Albrechts von Brandenburg auszusprechen, trat die politische Erwägung hinzu, nicht zwei Brüder in das Kurfürstencollegium aufzunehmen (quia Caesareae Majestati non conveniret duos fratres in ordine electorum habere nec expediret). Durch ein kaiserliches Schreiben und Instruction wurden die kaiserlichen Commissäre in Mainz, Graf Sigmund von Hag und Johann Horch, sowie mehrere Domherren beauftragt, die Verhandlungen mit dem Dechant und Capitel zu Mainz zu Gunsten Herzog Ernsts zu führen [2]). Diese erschienen auch am 24. Februar vor dem Domcapitel und brachten ihren Antrag vor. Am folgenden Tage wurde ihnen die Antwort schriftlich mitgetheilt. Indessen mußte die Aufnahme, die sie gefunden, wie die Privatverhandlungen ihnen, wie den Abgesandten der Münchener Herzöge, Dr. Andreas Parer und Heinrich Nothhaft, bald die Ueberzeugung beibringen, daß Herzog Ernsts Candidatur in Mainz nicht mehr Aussicht auf Erfolg habe, wie jene seiner pfälzischen Vettern.

2. Die Candidatur des Bischofs von Straßburg.

Die Klugheit rieth auf beiden Seiten, auf der pfälzischen wie auf der kaiserlich-bayerischen, zu einer Modification des ursprünglichen Planes. Unter Aufrechthaltung der eigenen Candidatur wollte man eine zweite aufstellen, so daß bei Erfolglosigkeit der ersteren

---

1) Wiener Archiv: Brief von Matth. Lang an Maximilian — Instruction Maximilians an Herzog Ernst (cf. Ullmann, II, S. 584).

2) Aus dem kaiserl. Schreiben vom 21. u. 22. Februar. Reichsarchiv in München.

wenigstens die letztere durchdringen würde. Konnte man kein Mitglied des eigenen Hauses nach Mainz bringen, so wollte man doch einem Freunde dazu verhelfen. Auffällig ist nur, daß man auf beiden[1]) Seiten dieselbe Person in Betracht zog: Wilhelm von Honstein, Bischof von Straßburg. Auf beiden Seiten wurde auch dieselbe Bedingung an die Unterstützung des letzteren geknüpft. Bei etwaigem Erfolge seiner Candidatur sollte er sich verwenden, daß der in Mainz durchgefallene Candidat der betreffenden Familie zum Bischof von Straßburg gewählt würde. Die Belege für diesen eigenartigen Hergang finden sich in dem Schreiben des Kurfürsten Ludwig vom 14. Februar und in zwei Briefen Maximilians aus dem kaiserlichen Hoflager in Gmünden (21. u. 22. Febr.).

In dem schon erwähnten Briefe an Lorenz von Bibra berichtet der Kurfürst: „Solichs Dinstags (12. Febr.) zu Abent ist unser Frund der Bischoff zu Straßborgk auch gen Mentz komen, den haben wir Mitwochs zu dem Morgenessen zu uns geladen, der auch mit uns gessen und darumb daß wir mit Im von disen Dingen mochten reden, als wir auch gethan und endeckt, das wir darumb hie sin das wir gern wolten, das unser Bruder eyner Bischoff zu Mentz würde, das sin lieb dazu helffen und furdern woll gebeten. Wo das aber nit gescheen sollt, wie wir erbietig zu finden, das sin lieb Bischoff zu Mentz macht und das er alsdann furdert unser lieb Bruder Herzog Heinrich Bischoff zu Straßburg wurde." Ganz in dem nämlichen Sinne sprach sich Maximilian in seinem Schreiben vom 21. Februar an seine Räthe und mehrere Domherren in Mainz, aber zu Gunsten von Herzog Ernst aus: „Als wir euch negst geschrieben . . . haben wir die Sachen hocher bewegen und befunden, dieweil uns an einem künftigen Ertzbischoven zu Meintz vil gelegen sein will, allen Vleis furzukheren, damit zu bemeltem Ertzbisthum ein Personn nach Unserm Willen khommen moge. Demnach empfelhen wir Euch Ernstlichen, das Ir auffs furderlichst mit allem Vleis und Ernst . . . fur gemelt unserm Fursten Herzog Ernsten hanndlet . . ., wo Ir aber erfindet und versteen wurdet, das solich unser Begern für bemelten Hertzog Ernsten kheins wegs stat haben wolt, so wollet alsdann gleicherweiß mit

1) May kennt nur die kaiserlichen Schreiben zu Gunsten des Straßburger Bischofs (I, S. 25 und Beilage I u. II). Seine Darstellung ist darum unvollständig und lückenhaft.

bemeltem Thumbrobst und Capittel gedachts Ertzbisthumbs halben fur den Erwürdigen Wilhelmen Bischoven zu Straßburg unserm fürstlichen Rat ... mit allem Vleis und Ernst handlen, damit sein Andacht zu demselben khome, dann wir sein Andacht, wo Uns Unser Begern für Hertzog Ernsten abgeschlagen werden solt, vor allen andern darbey gern sehen wolt und wo obgemelt unser Begern für berurten unsern Fürsten von Strasburg seinen Fürgang haben wolt, ist unser Meynung, das Ir mit gedachten von Straßburg von unsertwegen hanndlet und allen Vleis bey Inen fürkheret, das sein Andacht ... das Bistumb Straßburg bemeltem unserm Vettern und Fürsten Hertzog Ernsten übergeb, Inn vielleicht als Coadjutoren anneme, oder wie das am fneglichsten beschehen mag." Den Herzog Wilhelm von Ober- und Niederbayern bittet dann Maximilian am 22. Februar, daß dieser eine in gleichem Sinne abgefaßte Instruction den Gesandten in Mainz zuschicken möge. „Wo Sy ye merkhen und versteen wurden, das unser Begern für bemelten unsern Vettern Hertzog Ernsten kheinen Fürgang gewynnen welt, dos Sy alsdann fur unsern Fursten dem Bischove zu Strasburg hanndlen lasse und daneben Ir versteen mit sampt gedachten unsern Reten bey dem von Strasburg machen, wo seiner Andacht das Erczbisthumb Menncz zugestelt wurde, das Er alsdann dos Bisthumb Strasburg, dos er Innen hat, auf bemelten unnsern Fürsten und Vettern herczog Ernsten wenden well."

Der von so verschiedener Seite ausgegangene Vorschlag, Wilhelm von Honstein als zweiten Candidaten vorzuschieben, läßt vorerst auf die guten Beziehungen schließen, welche der Straßburger Oberhirt zum kaiserlichen, bayerischen und pfälzischen Hause unterhielt. Er läßt aber auch einen Schluß zu in Betreff der Stellung Wilhelm von Honstein's zu Stadt und Capitel von Mainz. Wilhelm war, wie Gudenus[1]) mit Recht bemerkt, im Erzstift kein Unbekannter. Seit 1482 war er als Canonikus in Mainz aufgeschworen. Mit Ausnahme seiner Studienzeit in Erfurt (1488), Freiburg und Turin verbrachte er nach eigener Aussage[2]) seine Jugend in Mainz. Dort unter der Leitung seines Großoheims, des Erzbischofs Berthold von Henneberg, bildete er sich für die

1) Gudenus, Codex diplomat. Moguntiaca. IV. Bd. S. 326.

2) Quae ipsum a teneris annis enutrivit.

Verwaltung der Geschäfte heran, die er auch während der Krankheit desselben thatsächlich führte[1]). Domcustos und durch Jacob von Liebenstein zum Generalvicar des Erzstiftes ernannt, ward er am 9. October 1506 zum Bischof von Straßburg erwählt, ohne deßhalb alle Beziehungen zur Diöcese Mainz abzubrechen. Nun war nach Bertholds Tod, der ein tüchtiger Staatsmann und eifriger Kirchenfürst war[2]), in der kurzen Frist von zehn Jahren der Mainzer Bischofsstuhl von zwei unbedeutenden Männern besetzt gewesen: Jacob von Liebenstein[3]) und Uriel von Gemmingen. Die Mainzer hatten Bertholds segensreiche Thätigkeit noch keineswegs vergessen[4]). Es ist darum durchaus nicht unwahrscheinlich, daß in dortigen Kreisen, die darauf hielten, daß der zukünftige Primas von Deutschland ein mit den Verhältnissen des Erzstiftes vertrauter, in der Verwaltung erfahrener und kirchlich gesinnter Fürst sei, die Candidatur des Großneffen Bertholds Anklang finden mußte. Es war die richtige Würdigung und Beurtheilung dieser Lage, welche sowohl das kaiserlich bayerische, wie das pfälzische Haus aus politischer Klugheit zur Inaussichtnahme von Wilhelm von Honstein's Candidatur geführt hatte.

Wie verhielt sich nun Wilhelm persönlich in dieser Frage und welches war die Stimmung im Mainzer Domcapitel ihm gegenüber? Die Antwort auf diese doppelte Frage läßt sich kurz dahin zusammenfassen: Wilhelm besaß in Mainz einen starken Anhang und er selbst war einer etwaigen Wahl nichts weniger als abgeneigt.

Hier die Beweise für diese Behauptung. Am Dienstag den 11. Februar Abends war Wilhelm in Mainz eingeritten, wie wir oben aus dem Munde des Kurfürsten Ludwig vernommen. Auf die Bitte des letzteren, seinen Einfluß im Domcapitel zu Gunsten der Brüder des Pfälzers aufzubieten oder mindestens dafür zu sorgen, daß später einer derselben nach Straßburg käme, gab

1) Multis tractatibus etiam imperii Romani interfuit apud R. D. Berthold. Hennebergium (Wimpheling, Catalog. Episc. Argent.).

2) Quo multis saeculis nemo felicius aut prudentius huic sedi et ecclesiae praefuit (Cochläus in der Vorrede der Acta et Decreta Concil. Tibur.).

3) Laboravit fere semper adversa valetudine, sagt Latomus von ihm.

4) Noch 1518 schreibt Chr. Scheurl: Die Mainzer wünschen Albrecht die Tiara, sich aber Berthold. Scheurl's Briefbuch, citirt bei Ullmann I, 294.

Honstein weder eine bindende Zusage, noch eine ablehnende Erklärung: „Uns hat aber von sin Lieb weder Ja oder Ney zu Antwort werden mogen." Der Notar des Capitels überreichte ihm dann zur Vesperstunde desselben Tages den Capitelsbrief, wodurch er zur Wahl für den 9. März erfordert wurde im Hause des Domherrn von Plauwen und in Gegenwart der beiden Domherren von Hattstein. Donnerstag Morgen erschien Wilhelm selbst vor dem Capitel und machte folgende Erklärung[1]): Sobald ihm die Kunde vom Ableben des Erzbischofs Uriel zugekommen, habe er sich hieher verfügt zum Wohle der Kirche, eingedenk der Wohlthaten, die er von der Mainzer Kirche empfangen, die ihn von Kindheit auf ernährt; eingedenk des Bandes, das ihn an diese Kirche knüpfe, mit dem Wunsche, sich und all das Seinige der Kirche, dem Dekan und dem Capitel zur Verfügung zu stellen. Wilhelms Anerbieten fand eine freudige Aufnahme. Das Capitel sprach ihm seinen tiefgefühlten Dank aus[2]) und verband damit die Bitte, der Fürst möge bis zum Tag und Termin der Wahl verweilen und „in dem so wichtigen Geschäfte mit Rath, That und Hilfe Beistand leisten".

Diese Angaben lassen keinen Zweifel über Wilhelms Stellung in der Mainzer Wahlangelegenheit, sie deuten aber auch darauf hin, daß die Candidatur Honstein's dem Capitel sympathisch war. Bestätigt wird diese letztere Ansicht durch einen Brief des Würzburger Bischofs an den Pfalzgrafen Ludwig (25. Febr.), der offen ausspricht, daß der Straßburger Oberhirt über einen starken Anhang im Domcapitel verfüge. Außer den oben genannten Domherren von Plauwen, den Gebrüdern Hattstein war der von Guttenberg gut straßburgisch. Lorenz von Bibra war die Stellung-

1) Comparuit in capitulo Rdus dm. Wilhelmus Episc. Argent. proposuit, ac postquam obitum Rmi Archiepiscopi Urielis intellexerit huc contulisse pro bono ecclesiae, memor benefitiorum ab eccles. Mogunt. receptorum quae ipsum a teneris annis enutrivit ac vinculi quo illi obnoxius exsistit, offerens se et omnia sua eccl. Moguntin. et dnis Decano et capitulo.

2) Gratiarum actiones quam plurimas ei retulerunt, rogantes nihilominus dominationem suam, ut die et termino ad electionem statuto adesse non dedignet, in tam gravi negotio opem, consilium sibi et auxilium praestaturum.

nahme des Kaisers noch unbekannt. Er äußert sich folgendermaßen über die Chancen der Pfalz und die Eventualitäten des Wahlkampfes: „So E. L. als wir hoffen die Furdernus bei kais. Maj. erlangt, so achten wir die Sach für gewiss und sonderlich, so wurden E. L. als wir hoffen den Dechandt mit seinem Anhaung haben, dann er und sein Anhang gen Straspurg so widderwertig, das sie Jne als wir uns versehen nit mochen. Würd auch des kays. Maj. den von Straspurg furdern, achten wir aber dafür, der Dechandt und sein Anhang wurden ehe E. L. Bruder einen, dann den von Straspurg furdern und vielleicht die Furdernus kays. Maj. nit so hoch bedenken. Hiwidderumb selt kays. Maj. den Dechandt oder einen andern furdern, so mocht Straspurg und sein Anhang auff E. L. Bruder Seiten fallen, dann sie mugen auch nit wol erleiden, das es der Dechandt werd. Soll dann der kays. Máj. Furdernus auff einen Thumbherrn komen, mocht dannacht Straspurg geneigt sein E. L. Bruder einem zu helfen dann einem Frembden."

Am Aschermittwoch (1. März) erschienen die Abgesandten der Herzöge von Bayern und die kaiserlichen Räthe gemeinsam vor dem Capitel und brachten nach den neuen Instructionen ihre Bitte um Wahl des Herzogs Ernst vor. Daß sie dabei des Bischofs von Straßburg Erwähnung gethan, wird nicht gesagt, obschon die Candidatur des letzteren die populärste war, wie sich aus der folgenden Thatsache ergibt. In der Nacht war vor dem Hause, in dem Wilhelm von Honstein sein Absteigequartier genommen und über dem sein Wappen angebracht war, das letztere mit dem Rad und den übrigen Insignien des Erzstiftes von Mainz bemalt worden[1]). In der Sitzung des Capitels vom 6. März nahm das Capitel Kenntniß von diesem Vorgange, beschloß dann, beim Maler Nachforschung zu halten, auf wessen Befehl und Anleitung er jene Uebermalung vorgenommen und die weitere Regelung dem Vizedom zu überlassen. Zugleich kamen mehrere Artikel der pfälzischen Räthe zur Verlesung, welche die Wahl des Bischofs Georg von Speyer oder der Brüder desselben verlangten. Die betreffenden Actenstücke wurden auf Wunsch der Domherren zu den anderen Instructionen gelegt.

---

1) Arma Rd. dm. Argentin. cum rota et insigniis ecclie Mogunt. depicta fuerunt (Domcapitelprotokolle).

3. Wahl Albrechts von Brandenburg.

Als letzter, aber glücklichster Bewerber um den erledigten Bischofsstuhl und Kurfürstenhut erschien der Markgraf Joachim von Brandenburg auf dem Plane. Erst am 7. März, zwei Tage vor der Wahl, erschienen seine Abgeordneten Graf Albert von Mansfelt, der Graf von Helteringen und Dr. Symon Voltz, Propst von St. Sebastian in Mageburg, vor dem Capitel, überreichten ihre Credenzbriefe und baten im Namen des Markgrafen, dessen Bruder, den ehrwürdigen und erlauchten Fürsten und Herrn Albert, erwählten und bestätigten Erzbischof von Magdeburg und Administrator von Halberstadt, zum Erzbischof von Mainz zu postuliren. Gehe man auf diesen Vorschlag ein, so wolle der Markgraf aus eigenen Mitteln die Kosten für die Mainzer Kirche bestreiten[1]). Es war ein wunder Fleck im Mainzer Erzstift, auf den die Gesandten des Brandenburgers hinwiesen und den ihr Anerbieten wenigstens zum Theile beseitigen sollte. Nach einer späteren Aussage Albrechts hatte das Erzstift bei seinem Regierungsantritte die für die damalige Zeit ungeheure Summe von 1200,000 Gulden Pfandschulden[2]). Schon zweimal hatte man im Verlauf von zehn Jahren 24,000 Gulden für das Pallium und 10,000 Gulden für Confirmations- und Annaten-Gelder nach Rom bezahlt und nun sollte man dieselbe Summe neuerdings aufbringen. Seit Uriels Ableben liefen von allen Seiten des Stiftes Klagen wegen allzu großer Beschwerung ein. Am 15. Februar erschienen die Rheingauer, am 16. die Miltenberger vor den Domherren und brachten ihre »gravamina ob collectam pro pallio« vor. Am 17. Februar kam der Brief des Dekans und Capitels von Aschaffenburg zur Verlesung, welche gleichfalls Erleichterung begehrten[3]). Man begreift

1) Quod si contingat, velit ipse Marchio Joachim eccles. Mogunt. suis propriis expensis in suo jure defendere (Domcapitelprotokolle vom 7. März).

2) 1531, 1. Dezember, erscheint Albrecht persönlich im Capitel „und erstlich dem Capitulo angezeigt, das der Stifft zwolff mal hundertausend gulden pfandschulden auff ine hat, die sein cf. gnad darauff in Irer Ankunft funden, aber nit vill über hundert gulden parschaft" (Domcapitelprotokolle Nr. 5).

3) Pretendentes se in taxa subsidii gravatos. In den betreffenden Sitzungsprotokollen.

die Verlegenheit und Rathlosigkeit der Mainzer Domherren. Der Vorschlag des Markgrafen von Brandenburg konnte seine Wirkung auf sie nicht verfehlen. Die Abgeordneten empfingen zwar dieselbe Antwort wie die kaiserlich bayerischen und pfälzischen Räthe, doch war ein völliger Umschwung in der Stimmung und Gesinnung des Domcapitels nicht zu verkennen. Am nächsten Morgen schon erschienen die kaiserlich bayerischen Räthe und versprachen, bei der Wahl von Herzog Ernst die Dispens[1]), Bestätigung und das Pallium vom apostolischen Stuhle auf eigene Kosten zu erwirken und einlösen zu wollen. Sie erboten sich, jeder im Einzelnen und alle gemeinsam hiefür Caution stellen zu wollen. Weiterhin wollten die bayerischen Herzöge ihren Bruder mit einer solchen »portio fraterna« versehen, daß das Mainzer Erzstift davon keinen Schaden haben sollte. Graf Sigmund von Hag erklärte sogar, „wie er beiläufig vernommen habe, strebe Markgraf Albrecht von Brandenburg nach dem Mainzer Erzstift. Weil es aber kais. Maj. nicht angenehm, auch nicht vortheilhaft sei, zwei Brüder im Kurfürstencollegium zu haben, so wolle er sie warnen, denselben nicht gegen kais. Maj. Willen aufzunehmen“.

Auf Versprechen und Drohung gab das Capitel die feste und entschiedene Antwort: Morgen sei der Termin für die Wahl eines zukünftigen Erzbischofs, bei der ein jeder Domcapitular nach der Stimme seines Gewissens handeln werde. Vergeblich erwiesen sich auch die Anstrengungen, die noch in letzter Stunde zu Gunsten des kurpfälzischen Hauses gemacht wurden. Nacheinander erschienen am selben 8. März die Abgesandten des Markgrafen Philipp von Baden, Joh. Ludwig Durant, und des Herzogs Ulrich von Württemberg, Graf Ludwig von Löwenstein und der von Scharffeneck, im Capitel und brachten ihre Werbung zu Gunsten des Bischofs Georg von Speyer und dessen Brüder vor »cum oblatione satis curiosa«. Indessen brachte ihr Auftreten keinen Eindruck hervor. Im Gegentheil scheint man sich über Ulrichs von Württemberg Versprechen geradezu lustig gemacht zu haben (promittens quidem verbis plu-

1) Eorum expensis dispensationem, confirmationem et pallium a sede apostolica expedituros et redempturos . . . . consiliarii singulariter et qualiter cautionem super ista praestare offerebant et quilibet eorum in solidum.

rima, sed nascitur ridiculus mus). Welches die Stellung Wilhelm von Honstein's unmittelbar vor der Wahl war, ist nicht berichtet.

Der Tag der endgiltigen Entscheidung war gekommen. Am Morgen des 9. März um sieben Uhr waren die Domherren versammelt. Der Dechant Lorenz Truchseß von Bommersfelden erklärte feierlich, wer unter den Canonikern excommunicirt, interdicirt, suspendirt, müsse sich der Theilnahme an der Wahl enthalten. Thue er dies nicht, so wollen Dekan und Capitulare einzeln und gemeinsam ihm hierin nicht beistimmen. Im Gegensatz zum Capitelsbeschluß vom vorigen Tag, an dem man die via postulationis eines bereits im Amte stehenden Bischofs als einzig zulässigen Wahlmodus erklärt hatte, wurde nun die via scrutinii und die via postulationis bei dem Wahlacte zugelassen. Als Scrutatoren fungirten der Dekan und die Canoniker Joh. Hattstein, als Zeugen waren zugegen der Weihbischof Johannes, der decretorum doctor Joh. Jac. Leist und Caspar Westhusen [1]).

Aus der Wahlurne ging, wie gewöhnlich heute noch angenommen wird, mit Stimmeneinhelligkeit (?) der Name Albrechts von Brandenburg hervor [2]). Mit Vernachlässigung und Hintansetzung aller anderen Candidaten hatte man sich aus finanziellen Rücksichten für Albrecht entschieden, weil von dessen Seite zuerst das Anerbieten ausgegangen, persönlich für die Palliumskosten aufkommen zu wollen, und weil derselbe für die Erfüllung desselben dem Domcapitel mehr Garantie zu bieten schien, als das von anderer Seite, z. B. der kaiserlichen, gemachte Versprechen. War doch die beständige Geldverlegenheit Maximilians eine offenkundige Thatsache.

Der Ausgang der Wahl hatte die Mainzer Angelegenheit nicht völlig erledigt. Albrecht von Brandenburg war erst 24 Jahre alt. Im Vorjahre war er zum Erzbischof von Magdeburg und zum

1) Hier schließen die den Wahlact betreffenden Aufzeichnungen des Domcapitels.

2) Die Domcapitelprotokolle enthalten nichts hierüber; ebenso wenig der Brief des Kurfürsten Ludwig an den Bischof von Würzburg vom 10. März. Abgesehen von den verschiedenen Parteien im Capitel, erscheint es schwierig, anzunehmen, daß selbst der Domsänger Herzog Friedrich von Bayern für Albrecht seine Stimme abgegeben habe, da er doch mit Kurpfalz eng verwandt war.

Administrator von Halberstadt erwählt worden. Es drängte sich nun die Frage auf, ob er auf jene Diöcesen Verzicht leisten oder ob er alle drei Diöcesen in seiner Hand vereinigen und welches im letzteren Falle Roms Stellung sein werde. Das Natürlichste und durch das canonische Recht Geforderte erschien der Verzicht auf Magdeburg. Diese Eventualität faßten die beiden Pfalzgrafen Ludwig und Friedrich sofort in's Auge und versuchten nun, bei etwaiger Erledigung das Erzstift Magdeburg an einen ihrer Brüder zu bringen. In einem Schreiben vom 10. März theilen sie Lorenz von Bibra mit, daß sie sich an ihre nächsten Vettern, Kurfürst Friedrich und Herzog Hans von Sachsen, wenden mit der Bitte, „ob sie unsr pruder ain Hertzog Hansen, Hertzog Hainrichen oder Hertzog Wolffgang, wo Marggraf Albrecht bede bistumb nit bey-einander haben kont oder wolt, gein Macdburg pringen mochten". Der Würzburger Bischof willfahrte ihrem Wunsche, dem Boten, den sie abgesandt, Empfehlungsschreiben an die Herren von Sachsen und das Domcapitel von Magdeburg für die drei Brüder mitzugeben, „die wir von Jugent für frum loblich Fürsten erkent, zu solichem Stand wirdig und tauglich achten"[1]). In Magdeburg war aber ebenfalls wenig Aussicht. Kurfürst Friedrich schreibt am 23. März an Lorenz von Bibra, persönlich habe er zwar guten Willen, „aber in aller Warhaid ist es der gestald durch mich zu thun ganz unschicklichen, wird auch zu diser Sachen gar nicht dinstlich sein, dan das Capittel ist der merher Taylle eytel merker, die günhe niemandes guts den nie selber". Hingegen räth er seinen pfälzischen Vettern, am kaiserlichen Hofe und bei päpstlicher Heiligkeit diesbezügliche Unterhandlungen anzuknüpfen; das letztere sei das wichtigste: „Wohe aber E. L. oder meyne vettern die Pfalzgraffs bey bebstlicher Hayligkeit oder kais. Maj. arbaythen mochten, das zu dises Handel dienstlicher seyn, dan wohe die bebstliche Hayligkeit die Zulassung nit thun wyl, so muß der Margraff von der Styfft ayne abtreten, wohe dan kei. Maj. fordern wollend und E. L. und andere Fursthen bey bebstlicher Hayligkeit betten wurde, meyner

1) Im Jahre 1506 hatte er zwei pfälzische Prinzen dem Bischof von Bamberg, der Domherr von Straßburg war, für den erledigten Bischofssitz in letzterer Stadt empfohlen. „E. L. wiss, das gedacht unser Her (der Kurfürst Philipp von der Pfalz) mit den benannten und noch mer Jungen alle rechtgeschaffen Sonen begabt ist" (Würzb. Kreisarchiv G. 18152).

Vettern sunder Zweyffel der Ine wyllfard in der Styfft ayn zu-kummen.“ So viel er selbst aus des Markgrafen Joachim Handlung merke, sei Albrecht keineswegs gewillt, sich des Erzstiftes Magdeburg zu begeben, „derwil werhe meyns Ermessens die Handlung zu Rom am besten“. In einem Postscriptum fügt er hinzu: „Was zu Rom auch bey kei. Maj. soll gehandelt werden, muß furderlicher geschehen, da der Margraff habe sich Botschaft verordnet zu kais. Maj. auch gen Rom.“ Im Vertrauen fügt dann der Kurfürst Friedrich eine Copie der Werbung bei, welche Joachim in dieser Sache an ihn gesandt, und bittet um dessen Rath. Lorenz von Bibra übermittelte diese Nachricht nach Heidelberg (30. März) mit dem Beifügen: Markgraf Casimir liege zu Linz. Er zweifle aber, ob er bei kaiserl. Majestät werde Förderung erlangen ohne päpstliche Heiligkeit.

Von der Bestätigung in Rom hing thatsächlich alles ab, und der Zweifel, ob man dort Albrecht, der noch nicht das canonische Alter (dreißig Jahre) zur Bischofswürde erreicht hatte, zu den beiden Stiften Magdeburg und Halberstadt noch Mainz verleihen werde, fand nicht nur in den Fürstenhöfen und in der Prälatur, sondern selbst bei der niederen Geistlichkeit Eingang. „Wie hat sich alles geändert,“ schrieb Konrad Muths, Canonikus in Gotha, an Heinrich Urbanus, „ein junger Mann, der kaum die Schulen verlassen, wird in einem Jahre auf drei bischöfliche Sitze und noch dazu die angesehensten erhoben! Wundern sollt es mich, ob Leo X. ihm das Pallium ertheilen wird[1]).“ In Rom hatte sich auch manches geändert. Das Unerwartete geschah. Durch die Bulle vom 18. August 1514 wurde Albrecht die Leitung des Erzstiftes Mainz ertheilt mit Beibehaltung der anderen Bisthümer „wegen der großartigen Tugendgaben, mit denen du umstrahlt bist“[2]).

Durch die Entscheidung, welche Rom getroffen, waren alle jene Fragen, welche der Tod Uriels von Gemmingen hervorgerufen, definitiv erledigt. Es erübrigte Albrecht nur noch, das Versprechen, die Palliumskosten persönlich tragen zu wollen, einzulösen[3]). Vorläufig mußte das Handelshaus der Fugger 21,000 Dukaten vorschießen

1) Joannis I, 824.

2) Consideratis grandium virtutum meritis.

3) Vgl. hierüber Hennes a. a. O. S. 6, 22 ff.

(15. Mai 1514). Inzwischen reichte man in Rom eine Eingabe folgenden Inhaltes ein: Se. Heiligkeit der Papst möge die Verkündigung des Ablasses für die St. Peterskirche in Rom dem Erzbischof Albrecht in den Erzstiften Mainz, Magdeburg, im Stift Halberstadt, in der Mark Brandenburg für acht Jahre überlassen mit der Bedingung, daß Albrecht die Verkündigung dieses Ablasses fleißig betreibe, sogleich der päpstlichen Kammer 10,000 Dukaten in Gold bezahle, jährlich die Hälfte der eingegangenen Ablaßgelder in Rom abliefere. Die andere Hälfte sollte der genannte Erzbischof, die Stifter Mainz, Magdeburg und Halberstadt empfangen. Man sieht sofort ein, welches Interesse Albrecht an der eifrigen Betreibung dieses Ablasses hatte, als Leo X. durch Decret v. 31. März 1515 sein Gesuch bewilligt hatte. Er wandte sich an Kaiser Maximilian mit der Bitte, diese Ablaßverkündigung auf die österreichischen Lande auszudehnen. Maximilian war unter der Wahrung seines Vortheiles (3000 Gulden) auf das Ansuchen des Erzbischofs eingegangen. Ein ähnliches Gesuch an die bayerischen Herzöge Wilhelm und Ludwig hatte negativen Erfolg[1]). Auf den ersten Adventssonntag des Jahres 1516 (27. Novbr.) erging an den gesammten Clerus von Mainz die Aufforderung, der Inthronisation Albrechts und der Predigt beizuwohnen, in welcher der neue Ablaß verkündigt werden sollte[2]). Hiemit begann jene unheilvolle Ablaßpredigt, die der Anlaß zum Ausbruche der abendländischen Glaubensspaltung wurde. Die enge Verbindung, welche zwischen seiner Erhebung auf den erzbischöflichen Stuhl von Mainz und dem Anfange der Reformation bestand, mußte in den Kämpfen und Wirren der letzteren gar oft auf Albrechts Gemüthe lasten. Sie mag nicht in letzter Linie die Ursache gewesen sein, die in ihm im Jahre 1531 den wegen Hindernissen nicht ausgeführten Entschluß gereift hat, der kurfürstlichen Würde zu entsagen[3]).

Ein großes Interesse für den Geschichtschreiber bietet die Frage, ob nicht das Domcapitel einen glücklicheren Griff gethan, wenn es die Wahl auf einen der Concurrenten Albrechts gelenkt hätte? Die Beantwortung derselben ist mit großen Schwierigkeiten verknüpft. Es ist allerdings wahr, daß in der Geschichte keineswegs alles so

1) Mey, Bd. I, Beilage X—XII. — 2) Domcapitelprotokolle Nr. 4.
3) Gudenus IV, 322.

gekommen, wie es nach dem Voraufgehenden kommen sollte. Der Einzelne kann in die Verhältnisse und Ereignisse seiner Zeit eingreifen, sie in andere Bahnen lenken, ihnen eine andere Richtung geben. Bei einem so langen und bewegten Episcopat (1514—1545) in einer so stürmischen Zeit kommen aber so viele Momente in Betracht, daß eine endgiltige Lösung der berührten Frage schwer zu erzielen ist. Wer indessen das gesammte Wirken der Candidaten für den Mainzer Bischofsstuhl im Jahre 1514 in ihren betreffenden Diöcesen in's Auge faßt, kommt unschwer zu der Ansicht, die Mainzer Domherren hätten beim Wahlacte weniger Rücksicht auf die finanzielle Noth des Stiftes nehmen dürfen. Thatsachen, wie die Verschwendung und Prachtliebe Albrechts, das leichtfertige Leben am kurfürstlichen Hofe, an dem ein Ulrich von Hutten den Ton angeben konnte, die Anstellung der geheimen Anhänger Luther's, Capito und Hedio, als Prediger in Mainz, die anfängliche Nichtbeachtung und Gleichgiltigkeit gegenüber der durch Luther hervorgerufenen Bewegung, die allzu große Friedensliebe, wie die spätere Doppelstellung gegenüber den Protestanten: in den eigenen Stiften sie gewähren lassen, auf den Reichstagen zum Kriege gegen sie drängen[1]) — dies alles ließe sich nur schwer mit dem Leben und dem Vorgehen gegen die Protestanten des Bischofs Georg in Speyer[2]), des Bischofs Wilhelm in Straßburg[3]) und des Bischofs Ernst in Passau und Salzburg[4]) vereinen.

1) Vergleiche über diesen letzten Punkt: Pastor im Historischen Jahrbuch 1883, S. 136.

2) Remling, Geschichte der Bischöfe von Speyer I. Bd. S. 231—266.

3) Bussière, Histoire de l'établissement du protestantisme en Alsace I, 32, 157; Histoire de la propagation I, 303. — Dacheux, Geiler de Kaisersberg p. 480. — Schmidt, Histoire litteraire d'Alsace I, 87. passim.

4) Meichelbeck, Historia Frisingensis II, 314 ff.

III.

Der Wormser Domscholaster Dr. D. Mauch.

(† 1567.)

(Von Dr. F. Falk.)

Der von mir im Katholik 1891 I, 440 vorgetragene Plan eines Corpus Catholicorum verzeichnet S. 459 als literarischen Vertheidiger der Kirche den von der huttenschen und lutherischen Partei scharf angegriffenen Daniel Mauch. Diese Angabe bedarf einer Berichtigung. Ulrich von Hutten griff 1522 allerdings einen Dr. Daniel am Dome zu Worms an; dieser Daniel war jedoch Zangenried, geboren zu Memmingen, später Schüler und Rector der Hochschule zu Heidelberg[1]) und zuletzt Domprediger zu Worms.

Wengleich Daniel Mauch in dem gedachten Corpus eine Stelle als literarischem Kämpfer nicht zukommt, so verdient er doch eine solche in der Kirchen- und Gelehrtengeschichte des 16. Jahrhunderts. Es ist auffallend, daß dieser in mehrfacher Hinsicht bedeutende Mann bis jetzt so wenig Beachtung fand.

Ueber dessen Lebensgang erhalten wir von dem Biographen Pantaleon in seiner 1565 zu Basel erschienenen Prosopographie (S. 186) folgende Nachrichten.

„Daniel ist zu Ulm in Schwaben geboren und erzogen worden. Zum Jüngling herangereift, begab er sich nach Rom, wo er dem Cardinal Campeggi eine Zeit lang zu Diensten war und dem Studium oblag. Als aber später Freiherr Sigismund von Herberstein, Gesandter des Königs Ferdinand, nach Moskau sich begab, schloß er sich diesem Herrn an und blieb dessen Gefährte auf der sehr langen Reise. Damals aber griff die ungewohnte Kälte ihn dermaßen an, daß er jetzt noch an den Gliedern Zittern verspürt.

---

1) Bei ihm wohnte sein Freund Ellenbog. Oesterr. Vierteljahrsschr. für kath. Theol. 1871 S. 444; vgl. Histor.-pol. Blätter 81, 46; 88, 82. Wimpheling und Zangenried im Archiv für Literaturgesch. XIV, 1.

zurückgekehrt, wurde er an dem kaiserlichen Kammergerichte zu Speyer Advokat und lenkte infolge seiner Tüchtigkeit die Aufmerksamkeit aller auf sich. Darauf kam Daniel nach Worms und wurde ums Jahr 1545 Domherr und Domscholaster. In dieser Lebensstellung befindet er sich dermalen noch und pflegt die Wissenschaften im Umgange mit Gelehrten auf die wohlwollendste Weise. Er besitzt auch eine gut eingerichtete Büchersammlung, welche er jedem Besucher der Stadt mit seltener Liebenswürdigkeit zeigt, theilte auch das, was meinen Zwecken diente, mit und zwar im Jahre 1565. Um seinen Mitmenschen sich nützlich zu erweisen und ein ihm angeborenes Talent treu zu verwerthen, predigt er, ohne Anspruch auf Vergütung, im Nonnenkloster ‚Richardiconvent' zu Worms und mahnt fleißig die Zuhörer an ihre Pflichten, wie man es selten bei einem Domherrn antrifft."

In seinem deutschen Heldenbuch sagt Pantaleon wesentlich dasselbe, nur mit der näheren Bestimmung, Mauch habe alle Monat einmal in der Richeren Frauen Kloster[1]) ohne Besoldung eine ernstliche Predigt gehalten, das Volk ihres Amts ermahnt und sich dermaßen erzeiget, daß ihm andere seines Stats (Standes) an diesem Ort nit bald zu vergleichen.

Diese kurze Biographie können wir in ihren Einzelheiten nicht bloß als richtig feststellen, sondern erweitern und vertiefen.

Wie überhaupt den oberrheinischen und südwestlichen Clerus, so treffen wir auch dieses Ulmer Bürgerskind zu Heidelberg in den höheren Studien. Zum Jahre 1520 der dortigen Matrikel finden wir den Eintrag: Daniel Mauch Vlmensis const. dioec. 28. april[2]). Mehr wußte ich über den Studiengang Mauch's nicht zu finden. Da ihm später das Doctorat in beiden Rechten (nicht der Theologie) zuerkannt wurde, so fragt es sich, wann und wo man ihm diese akademische Würde zuerkannte, ob noch in Heidelberg, ob jenseits der Alpen, vielleicht in Padua, Bologna, wohin so viele deutsche Studenten eilten. Wir sind bis jetzt nicht im Stande, diese Fragen zu beantworten. Da er später in Cardinal Cam-

---

1) D. i. Richardiconvent. Pantaleon bemerkt noch, daß Mauch von Campeggi sehr geliebt worden.

2) S. 522 der Töpke'schen Edition; darnach können wir wohl das Jahr 1500 als ungefähres Geburtsjahr Mauch's annehmen.

peggi's Diensten stand, so scheint er auf einer italienischen Hochschule seine Studien zum Abschlusse gebracht, dort den Doctorhut erlangt zu haben und von da nach Rom gekommen zu sein. In der Biographie Campeggi's, so wie sie jüngst von Ehses in kurzem Abriß bis 1528 gegeben worden[1]), kommt der Namen Mauch's zwar nicht vor, aber Campeggi konnte gegen Ende des Pontificats Leo's X., der ihm das wichtige Amt der Signatura justitiae übertragen hatte, zu Rom mehrere Jahre der Ruhe, ohne Legation nach außen, zubringen, in welche Zeit der römische Aufenthalt Mauch's sich gut einreihen läßt. Im Jahre 1524 begab sich Campeggi nach Deutschland.

Einen besonderen Namen machte sich Mauch durch seine weiten Reisen, besonders jene russische Reise in Begleitung des Freiherrn Sigmund von Herberstein 1526—27, auf welche auch seine Freunde wiederholt anspielen.

Der genannte Sigmund[2]), geboren 1486 zu Wippach in Steiermark, welcher 1509 die steier'sche Reiterei gegen die Türken geführt, wurde von seinem Fürsten mit Missionen nach Moskau, Madrid und Constantinopel beauftragt; er starb 1566 zu Wien. Im Auftrage des Erzherzogs Ferdinand schrieb er Rerum Moscovitarum Commentarii (Wien 1549, Basel 1551 und öfter), lange Zeit das Hauptwerk über Rußland und wiederholt ins Deutsche übersetzt. Auch eine Selbstbiographie Sigmunds besitzen wir[3]). Auffallender Weise nennt Sigmund nirgends in seinen Schriften seinen gelehrten Reisebegleiter[4]). Die Begleitung selbst kann sich nur auf die zweite russische Gesandtschaftsreise beziehen, welche am 12. Januar 1526 angetreten wurde; die erste fällt in die Jahre 1516—18. —

Hier möchte ich den Inhalt aller jener Briefe einschalten, welche Mauch mit dem bekannten Friedrich Nausea wechselte und

1) S. XVI der Einleitung zu: Römische Documente zur Geschichte der Ehescheidung Heinrich VIII. von England. 1893.

2) Die Herberstein blühen noch und sind in Oesterreich und Preußisch-Schlesien begütert.

3) Neue Ausgabe von Karajan in Fontes rer. austr. I, 69.

4) Adelung, S. v. Herberstein mit besonderer Rücksicht auf seine Reisen in Rußland. Petersburg 1818. S. 150, 325 weiß nichts von Mauch zu sagen, als was Oporin in der Widmung angibt. Siehe unten.

welche in die Zeit von 1530—40 fallen. Von dem jedenfalls sehr regen Briefverkehre beider sind nur sechs Schreiben Mauch's an Nausea durch Druck bekannt geworden, nämlich in der jetzt recht selten gewordenen Collection Epistolarum miscellanearum ad Fr. Nauseam libri X. Basileae 1550. Nicht Hunderte und Tausende, sondern Myriaden von Briefen umfaßt Nausea's Correspondenz, sagt der ungenannte Herausgeber in dem Vorworte[1]). Durch diese Briefe[2]) werden eine ganze Reihe von Beziehungen Mauch's zu namhaften Persönlichkeiten seiner Zeit bekannt, sowie sie auch Aufschlüsse über seinen Lebensgang bieten. Der erste Brief datirt von Worms; was ihn nach Worms führte, wissen wir nicht.

1530, Mai 4 aus Worms. Der hochwürdige und erlauchte Herr Lorenz Truchseß hat mir seine Angelegenheit[3]) übertragen zum Zwecke der Mittheilung an unsern Herrn Cardinal; er hält mich in außerordentlicher Weise fest, weil Du ihm meine Zuverlässigkeit empfohlen hast. Ich bin mir bewußt, wie viel ich Dir verdanke; ich weiß aber nicht zu erklären, wie Du immer mir zu helfen in der Lage bist, während mir zum Danken außer dem guten Willen alles fehlt .... Uebrigens, wenn weder der Herr Decan Lorenz zu seinem Rechte kommen, noch der Erzbischof [von Mainz] irgend eine annehmbare Bedingung gewähren sollte, habe ich die Ueberzeugung, daß nichts Gutes aus der Sache herauskommt; denn der Herr Decan wird, wenn der apostolische Stuhl ihn vernachlässigt, an den Kaiser appelliren, und wenn der Kaiser ihn vernachlässigt, werden ihn die Freunde, welche er bis jetzt mit genauer Noth zurückgehalten hat, zu rächen suchen. Thue, was immer Du für friedliche Beilegung der Sache thun kannst.

1532, Februar 3 aus Worms. Mauch episcopi brixinensis secretarius rev. dno Friderico Nausea doctori ... Wenn Du

---

1) Es ist aber sein Secretär Jacob Thorellus, später kaiserlicher Rath. Prosopographie S. 555.

2) Sie stehen S. 95. 120. 199. 200. 262. 278; ich gebe oben nur das Wesentliche aus denselben unter Weglassung aller Höflichkeitsäußerungen.

3) Er meint das schwere Zerwürfniß des hochverdienten Mainzer Domdecans Lorenz Truchseß v. Pommersfelden mit Erzb. Albrecht. Dieser hatte ihn aus einer Sitzung holen, gefangen nehmen und fünf Tage in der Martinsburg festhalten lassen. Das Nähere im Katholik 1886. I, 652; vgl. Archiv f. Unterfranken IX, 25.

es zu wissen wünschest, es geht mir gut und so lange Zeit war ich wider Willen in Niederdeutschland[1]). . . . Nun aber gehe ich mit meinem Fürsten [Bischof Georg] nach Brixen, denn er hat viele Geschäfte zu Hause und wird unter Zustimmung des Kaisers am Reichstage zu Regensburg nicht theilnehmen. Wenn der hochwürdigste Cardinal Campeggi zu früh kommt, so empfehle mich ihm. Er hat mir bis jetzt vieles versprochen, aber weniges gewährt. Zu Augsburg habe ich einmal für meine großen Bemühungen Geld begehrt, aber er ließ mir nur die Hälfte auszahlen, es waren sechs Goldgulden (VI coronatorum). Obgleich ich ihm meine Mühewaltung anbot, wollte er doch nie Gebrauch davon machen oder bedurfte ihrer nicht, und es schien, als ob er mir abgeneigt sei. Doch hat er und der Bruder mich freundlich zu Brüssel begrüßt, und auf seinen Befehl habe ich ein gewisses Büchlein ins Lateinische[2]) übertragen.

1537, Nov. 1 aus Brüssel. Mauchius J. utriusque d. etc. . . . Friderico Nausea . . . regis concionatori et consiliario. Dein Buch sammt Brief habe ich dem Kammerherrn der gnädigsten Königin gegeben, denn ich selbst konnte bequemer Weise nicht zu ihr kommen. Ihr war die Predigt sehr angenehm. Aber weil Du im Briefe den Cornel. Scepper erwähnt hast, wird die Königin ihn erwarten und vielleicht nachher in Deinem Sinne antworten. Uebrigens ist der Bedauernswerthe so krank vom Meere nach Hause gekommen, daß ich ihn nicht zu besuchen wagte; sobald er sich ein wenig erholt hat, will ich ihm Deinen Brief geben sammt den Predigten, und das Geschenk werde ich mit Worten nach Möglichkeit ausstatten, wenngleich es an und für sich sehr ausgestattet ist.

1537, Nov. 3 aus Brüssel. Mauch . . . episcopi brixinensis consiliarius etc. Friderico Nausea. Scepper ist wieder hergestellt, auch habe ich ihm Deine Büchlein sammt Brief übergeben. Er wünscht Dir zu willfahren, nur sucht er eine schickliche Gelegenheit. Die Königin hat die Predigt durchgelesen, und sie gefiel Ihrer Majestät sehr. Herr Cornelius sagte mir, nachdem

1) D. i. Niederlande bezw. Belgien (Brüssel).

2) Es wird eine deutsche Schrift aus reformatorischen Kreisen gewesen sein.

jener sehr gelehrte und höchst tüchtige Mann die Rede über die Königin von England gehalten, hat er von der unserigen einige engl. Gulden wohl verdient. Und ich zweifle nicht, daß er in Deinem Namen etwas thun wird, nur finde sich Zeit und Gelegenheit. An meinem Fleiße soll es nicht fehlen. Wenn etwas gegeben wird, werde ich auf's angelegentlichste sorgen, daß es an Dich gelangt. Schreibe mir, wo Du eben bist und was Du thuest. Ueberdies wenn in dem Dir bekannten Geschäfte etwas von Deiner Seite geschehen kann, so erledige es, jedoch so, daß niemand merkt, daß Du Dich darum gekümmert oder ich Dich darum angegangen habe.

1539, Oct. 7 aus Brixen. Mauch regius consiliarius . . . coadjutori Viennensi et regio concionatori et consiliario. Gestern ist der brixener Secretär Sebast. Sauerzapf zurückgekehrt; er sagte mir, Du habest es ungnädig aufgenommen, weil ich die ersten Briefe an den König Dir nicht geschickt habe. Der Cardinal von Trient[1]) versprach mir alles so sicher, daß ich glaubte, zur Vollführung meiner Wünsche sei nichts nöthig, als Sr. Majestät darüber zu schreiben und dieselbe in Milde zu mahnen. Und damit gar nichts fehle, habe ich Deiner im Uebermaße Erwähnung gethan, auf daß Du, falls nöthig, die Kgl. Majestät vollständiger informiren könntest. Das war die eine Ursache, die andere ist nicht so leicht, weil ich nämlich nicht wußte, ob Du am Hofe seiest, denn ich hatte gehört, Du seiest zum Propst von Waldkirch ernannt worden . . . . Ich sage Dir besten Dank für Dein Wohlwollen gegen mich; ich bitte, in der That zu beweisen, wie sehr Du mir gewogen bist.

1540, April 26 aus Valencia[2]). . . . Längst schon warte ich auf Deine Briefe und ich lasse keine andere Entschuldigung zu, da täglich Briefe von Euch nach Spanien gesandt werden. Wenn Du also der Alte bleibst und meiner nicht ganz vergessen hast, bitte ich sehr, mir zu schreiben, in welchem Stadium meine Sachen bei Sr. Majestät stehen. Denn schon allzu lange bin ich in der

---

1) Bernhard v. Clos (Clöß) seit 1514 Bischof von Trient, seit 1539, Jan. 21, Bischof von Brixen; er starb schon 30. Juli 1539.

2) Der Brixener Bischof Georg von Oesterreich war seit 1539 Bischof von Valencia, 1544 Bischof von Lüttich.

Schwebe und werde andere Orte ins Auge fassen, wenn ich nicht bei Euch sein kann. Denn nirgends bin ich lieber, als bei Euch, obgleich vieles mich abschreckt. Du also handle als Freund und Bruder und schreibe mir baldigst klipp und klar, was ich zu hoffen habe; denn Du besorgst eine mir sehr nothwendige und überaus angenehme Sache. Dem sehr gelehrten Herrn Georg Gienger, kgl. Vicekanzler, lege es auf's dringendste nahe u. s. w.

So weit der Briefwechsel mit Nausea. Gar Manches in diesen Briefen leidet für uns an Unklarheit, wie dies bei lückenhaftem Briefwechsel nicht anders sein kann.

Im zweiten Briefe bezeichnet sich Mauch selbst als Secretär des am 21. October 1525 zum Bischof von Brixen erwählten Georg von Oesterreich, der jedoch später auf sein Bisthum Verzicht leistete, wie Kirchmair in seinen Denkwürdigkeiten 1519—1553 zum Jahre 1538 berichtet[1]): „Solich Resignation that Probst Ulrich in der Neustift zu Brixen aus Befelch des Bischofs Jorgen Procurators, der hieß Doctor Daniel Mauch." Die Resignation erfolgte 1539, Jan. 18; Georg ward Bischof von Valencia in Spanien, später Bischof von Lüttich 1544—1557.

Vermuthlich war unser Mauch nach Beendigung der russischen Reise aus Sigmunds Diensten in die Kanzlei des Georg von Oesterreich übergetreten[2]). Diesen seinen neuen Herrn begleitete er in die Niederlande (Brüssel) und später auf den entfernten Bischofssitz Valencia. Aus dieser Stellung läßt sich auch die nahe Beziehung zur königlichen Familie erklären. Bischof von Lüttich wurde Georg am 17. August 1544, doch schon vorher muß Mauch dessen Dienste verlassen haben.

Die Angabe Pantaleon's bezüglich der Verwendung Mauch's am Reichskammergericht zu Speyer können wir nicht allein bestätigen, sondern zeitlich genau fixiren. Die zu Ingolstadt 1557 erschienenen Annotata de personis Judicii Camerae imperialis

1) Fontes rer. austr. I, 498. 499.

2) Das Jahr des Eintrittes konnte ich nicht feststellen; im Briefe vom 3. Februar 1532 nennt er sich epi secretarius. — Als Georgs Nachfolger, Bernhard, mit Tod abgegangen war, „vermeint der resignirt Jorg ab Austria noch nit zufrieden zu sein und trieb durch seinen Orator, Herrn Dan. Mauch, Doctor, vil Wunders und kunnten seine Räth weder mit Quittung ihrer Rechnung, noch mit Erledigung ihrer Pflicht nit zufrieden werden" (Kirchmair).

verzeichnen Mauch zum Jahre 1542 unter den drei *Advocati:* D. Rupertus Schmidlapp 21. Jan. — D. Daniel *Mauch* 27. Mart. — D. Christophorus Clammer 27. Oct. Die Tage sind die Tage der Diensteinführung, der Diensteidleistung.

Mit dem Jahre 1544 beginnt für Mauch ein wichtiger Lebensabschnitt, nämlich die Uebernahme einer Domherrenwürde in Worms mit bleibendem Sitze daselbst. Hier kommen uns die Wormser Domstiftsprotokolle vom Jahre 1544—45 zu Hilfe; die sich im großherzoglichen Staatsarchive zu Darmstadt erhalten haben; an etwa zwanzig Stellen dieses Protokollbandes finden sich nämlich Mauch betreffende Einträge. Ihr wesentlicher Inhalt läßt sich also zusammenfassen:

Sitzung auf Samstag nach St. Katharinatag 1544. Dieweil Doctor Daniel Mauch von Ulm, Mainzischer Rath [1]), allhie vorhanden und geistlich zu werden willens ist [2]) und ohne dies meine Herren [3]) jemand zum Scholaster annehmen wollen, so soll bei ihm Handlung vorgenommen und angefragt werden, ob er die Stelle annehme, wozu der Domsänger und Herr Veit von Liebenstein ad hoc deputirt werden sollen.

Nun beginnen die Verhandlungen, über welche in mehreren Sitzungen referirt wurde (Residenz, Umfang der Geschäfte, Einholung von Zeugnissen und Empfehlungen [4]), über frühere Verhältnisse, Erlaß der anni carentiae, Wohnung), so daß die Aufnahme ins Capitel im Jahre 1545 auf Samstag vor St. Peter und Paul stattfinden konnte. Bl. 230 heißt es:

Sabbato in profesto Petri et Pauli aplorum habitum et celebratum est capitulum generale praesentibus dominis Cantore Sultzbach, Rucker Georgio [5]), V. a Liebenstein, W. a Rosenberg.

„Doctor D. Mauch, noviter in scholasticum assumtus, bittet

1) Er wird also nach Niederlegung seines Dienstes in Speyer in Mainzische Dienste getreten sein, wenn es nicht ein bloßer Ehrentitel war.

2) War also nicht Cleriker.

3) So nennt der Protokollist das Domcapitel.

4) So von „fraw Maria Röm. Kaiserl. Maj. Statthalterin der Niederlande", Bischof von Lüttich, Bischof von Mainz.

5) Bei ihm wohnte zur Zeit des Colloquiums Cochläus, der ihm auch seinen Micrologus widmete.

anfänglich (zu Anfang der Sitzung), dieweil er sich hat ordiniren lassen et ordinem subdiaconatus angenommen, ihm vermöge ihrer Zusage zu Capitel aufzunehmen und ihm[1]) locum in capitulo zu geben. Darauf nach alter Gewohnheit zu Ende dieses Capitels, wie er begehrt, zu Capitel aufgenommen und locum in cap. per seniorem canonicum gegeben worden ist, daß er sich bedankt und erboten, umb der Stift und meiner Herren insonderheit (solchen Dank) zu verdienen, auch was er sich obligirt, zu thun und treulich nachzukommen, also daß es sie nimmer mehr gereuen soll. Meine Herren versehen sich deß gänzlich zu ihme." —

Die Bischofsstadt Worms befand sich um die Mitte des 16. Jahrhunderts in traurigem Zustande. Die ganze Bürgerschaft hatte sich der Lehre Luther's zugewandt, während die Stifts- und Klostergeistlichkeit der alten Kirche treu blieb mit Ausnahme eines oder des andern Geistlichen[2]). Nach dem Verzichte des Bischofs Reinhard II. von Rippur 1523 übernahm Pfalzgraf Heinrich IV. den Hirtenstab bis 1552, Jan. 3; ihm folgte Theodorich von Bettendorf 1552—1580.

Zu den tüchtigen Männern[3]), welche damals durch Festigkeit, Pflichttreue und Gelehrsamkeit hervorragten, gehört Daniel Mauch. Das Ansehen, dessen er sich erfreute, ergibt sich aus einer zweifachen Thatsache, nämlich aus seiner Heranziehung zu den wichtigeren Berathungen jenes Concils zu Mainz, welches Erzbischof

---

1) Am Rande steht hierzu das Einschiebsel: Juramentum canonicorum ad capitulum admittendorum fürgelegt et data fide ad sancta Dei evangelia juravit ist er zu capitel admittirt worden. — Schannat führt in den Series scholasticorum (S. 90 des I. Bandes seiner Bisthumsgeschichte) den Doctor Mauch nicht auf; überhaupt vermißt man in seinen Verzeichnissen die Domcanoniker, welche dem bürgerlichen Stande angehören.

2) Urtheile über die damaligen Wormser Zustände von Canisius in dessen Leben von Rieß S. 23. 201; von P. Faber, in dessen Leben von Cornely S. 72. 76.

3) Die Domprediger waren tüchtige Männer, so 1540 Dr. J. Fr. Aurinodius, bei welchem das Colloquium zwischen Nausea, Melanchthon und Butzer stattfand; 1560 Johanna Via (Zum Weg); ferner seit 1562 M. Orbe, geb. zu Worms 1524, Pfarrer zu Ehingen 1552—62 (Pantaleon, Prosopographie S. 503); er starb als Weihbischof von Speyer (seit 1563) im Jahre 1572. Remling, II, 830.

Daniel im Jahre 1549, Mai 6 eröffnete, sowie aus den Beziehungen Mauch's zu gleichzeitigen Gelehrten. Bei gedachtem Concil waren außer dem Erzbischofe zugegen Michael Helding, Bischof Mauritius von Eichstätt, Erzkanzler der Mainzer Provinz. Die Suffragane Worms, Würzburg, Speyer, Straßburg, Constanz, Augsburg und Paderborn waren sämmtlich vertreten, Worms durch Daniel Mauch, I. V. D. ac cathedralis Vormatiensis Canonicus et Scholasticus[1]). Die Erörterungen theilten sich in solche über die Glaubenslehren und die Kirchenzucht. Zu den letzteren wurde Mauch beigezogen[2]). Nach geschehener Fassung der einzelnen Kapitel übertrugen die versammelten Väter dem Friedrich von Wirsperg, D. Mauch, Gg. Mospach und Gg. von Weickersheim die Redaction, welche das Ganze wie Einzelne revidiren, und wenn etwas zu feilen wäre, es thun sollten, jedoch keineswegs mit Veränderung des Wesentlichen im Texte.

Es erübrigt noch, den Kreis jener Gelehrten geistlichen wie nicht geistlichen Standes, katholischer und akatholischer Richtung kennen zu lernen, der sich um Mauch als Mittelpunkt bildete.

Im Jahre 1552 sehen wir den bekannten Streiter Georg Witzel bei Dr. Mauch Zuflucht nehmen. Kurfürst Moritz von Sachsen hatte in diesem Jahre dem Kaiser den Krieg erklärt, wobei Fulda neue Anfälle erlitt, und der Verfechter der alten Lehre mußte abermals flüchtig gehen; nach traurigen Erfahrungen fand er eine ebenso freundliche als willkommene Aufnahme bei dem Domscholaster D. Mauch zu Worms bis zur Beendigung der Kriegsunruhen, wo er wieder in seinen Wohnort zurückkehrte[3]).

Der wißbegierige Freund und Gast besuchte alsbald den Wormser Dom, wo das Südportal mit seinen bildlichen Darstellungen ihm besonders auffiel. In seinen Exercitamenta sincerae pietatis, Moguntiae 1555 schreibt er: „Als ich in den höchst

1) Unter den Abgeordneten von Worms und Würzburg ereignete sich ein Präcedenz-Streit. Würzburg beanspruchte den ersten Platz zur Rechten; Mauch machte geltend, wegen des höheren Alters der Wormser Kirche gebühre ihm dieser Platz; man entschied, daß beide wechselweise den ersten Platz einnehmen, Würzburg damit beginnen solle. Joannis, Rer. mog. III, 312. 313.

2) Ad negotium de disciplina constituenda moribusque emendandis... D. Mauch etc.

3) Räß, Convertiten I, 142.

traurigen Tagen des Jahres 1552 .... nach Worms zu dem hochwürdigen Herrn D. Mauch aus Ulm, Scholastiker, einem sehr gnädigen Gastgeber, kam, begab ich mich gleich am folgenden Tage mit ihm in den durch Alter sich auszeichnenden Dom, nicht gerade des Betens halber, als vielmehr in der Absicht, dieses so alte Denkmal zu betrachten. An dem Portal sagte Mauch: ‚En, Viceli, tibi raram antiquitatem,' und erklärte [zum Theil richtig] die Figuren, zunächst die der im Giebel auf vierköpfigem Thiere reitenden Kirche, unten die Synagoge u. s. w." Die Mittheilung der ganzen Stelle würde zu weit führen; zudem sind wir heute in Erklärung derartiger Bilder und zumal der Darstellungen am Wormser Dome weiter voran, als Mauch und Witzel.

Im benachbarten Mainz beehrten mehrere Freunde Mauch mit Zuschriften. Der wackere, unerschrockene Mainzer Domprediger Johann Ferus (Wild) aus dem Franziscanerorden widmete seine letzte Schrift dem lieben Landsmanne[1]) Mauch, es ist die katholische Erklärung des 66. Psalmes, Catholica enarratio psalmi 66 cum praefatione ad R. Dominum Doctor. Daniel. *Mauch*, Scholasticum Wormatiensem[2]). Die Schrift erschien 1556 im Drucke, also nach Wild's Tod, die Widmung jedoch mit der Ueberschrift: Ornatissimo et clarissimo viro D. Danieli Mauch utriusque juris Docto. Scholastico Wormatiensi et Reverendissimi Vangionum Presulis in Spiritualibus Vicario[3]) D. et Patrono suo singulari — datirt vom 24. August 1554, also vierzehn Tage vor dem Tode[4]). Aus dem Widmungsschreiben sei die Stelle hervorgehoben, in welcher Wild den Grund der Widmung anführt: „Weil du fast allein, ja sogar der einzige Beschützer der Musen und Mäcen — dabei selbst sehr gelehrt — bist, der nicht so sehr

---

1) Das Schwabenland kann auf manchen treuen Sohn der Kirche in jener Zeit hinweisen: Mich. Helding, auch Domprediger zu Mainz, war aus Langenenslingen.

2) Wild und Mauch führte das Provinzialconcil zu Mainz zusammen, denn Wild hielt zur Zeit des Concils drei Predigten im Dome (Widmann, Mainzer Presse der Reformationszeit S. 92) und nahm an den Berathungen des Concils Theil als guardianus ad minoritas. Joannis III, 313.

3) Mauch's Würde als Generalvicar ist uns nur an dieser Stelle bezeugt.

4) N. Paulus, Joh. Wild, ein Mainzer Domprediger des 16. Jahrhunderts. 1893. S. 67. 72.

durch Arbeit und emsiges Studium die wissenschaftlichen Bestrebungen und ihre Würde schützest, begünstigst und verbreitest, als vielmehr alles, was du an Vermögen hast, ganz und gar verwendest, um tüchtigen und gelehrten Männern beizuspringen und sie zu fördern, um den mißlichen und gestörten Zustand der kirchlichen Angelegenheiten fort und fort zu heben, auf daß endlich nach Beseitigung des Zwiespaltes in Religion und Glaube die Kirche in passender Weise reformirt werden könne."

Diese Psalmerklärung erschien in demselben Jahre nochmals, einige Wochen später, nämlich zu Basel 1556 im September, und zwar durch Fürsorge des Johann Herold, welcher diese Erklärung, mit einigen Beigaben vermehrt, demselben Mauch widmete[1]) unter der Aufschrift: Danieli Mauch suo Johannes *Herold*[2]). Dieser, welcher seinen Freund als pater et hospes suavissime, pater doctissime anredet, hebt dieselben Eigenschaften an Mauch hervor, wie Wild, nur noch in erweiterter Form: „Deine Glücksgüter werden nicht verbraucht für Jagdliebhabereien und sonstigen Pferde-, Vogel-, 2c. Sport, nicht für Luxusbauten, sondern in colligendis optimorum autorum libris, in comparandis signis et imaginibus, fovendis studiosis, colendis amicis et doctis hospitalitate excipiendis, pauperibus egentibusque sustentandis.«

Herold muß mehr als gewöhnlichen Einblick in die Gewohnheiten und das Wirken Mauch's gehabt haben, denn er fährt fort: Primo diluculo tibi initur ratio cum Deo; diluxit, ad amicos scribuntur litterae. Par deinde in sacerdotio ceremoniarum cura et diligentia. Dann wird die Gastfreundlichkeit im Hause des Gefeierten erwähnt, welcher dadurch einen Kreis von Gelehrten um sich sammelt und eine mehr oder weniger gelehrte Unterhaltung einzuleiten versteht; besonders wird des Rechts beflissenen Wernher Koch und des Alterthumskenners Michael Westermann gedacht.

„Deine großen Reisen, auf denen du," heißt es weiter, „ganz Europa und die angrenzenden Theile Asiens durchwandert hast[3]), haben dich emsig, rührig und sehr erfahren gemacht, ohne

1) Die Widmung folgt der Erklärung des Psalms am Schluß, da die Ferus'sche derselben vorangeht.

2) Ueber ihn vgl. Pantaleon's Prosopogr. S. 535.

3) Peregrinationes quibus Europam omnem Asiaeque citimas partes peragrasti etc., wovon anderwärts nichts verlautet.

jedoch deine ausgezeichnete Gesundheit anzugreifen. Ein von Herrn Erasmus von R. an dich gerichteter Brief, den ich bei dir gelesen und der in der Briefsammlung desselben, leider unter falscher Bezeichnung deines Beinamens[1]) und theilweiser Verstümmelung, eingereiht ist[2]), bietet ein heiliges Zeugniß für deine wissenschaftliche Thätigkeit dar. Und unter sämmtlichen Gelehrten lebt kaum einer, welcher nicht nach Freundschaft mit dir sich sehnte und sie nicht pflegte, allen voran Joh. Albert Widmestad, ein wahrer Lucretius in Gewissenhaftigkeit und reiner Gesinnung" u. s. w.

Herold fügt zum Schlusse zwei Epitaphien bei, welche Mauch auf Joh. Wild und den Kurfürsten Daniel von Mainz gedichtet, jedes zu sechs lateinischen Verszeilen. Am Ende der Widmung: Tu vale Daniel amice. Basileae VIII. Calen. Sept. Anno a nato Christo 1556[3]).

Ein Exemplar der Erklärung des 66. Psalms der Baseler Ausgabe von 1556 besitzt die Hof- und Staatsbibliothek zu München. Freudig überraschte mich der Umstand, daß dieses Exemplar von Mauch selbst herrührt, welcher es dem Domprediger Johann a Via (Zum Weg) zu Worms verehrt hat. Beigebunden sind Sulpicius Severus Historia und Stibling Coropaedia, welche Schriften gleichfalls Mauch dem Domprediger laut handschriftlichen Eintrages auf der Titelseite zum Geschenke gemacht hatte. Die flüchtige und zierliche Hand Mauch's schrieb auf die Titelseite der Coropaedia: Rev. Dno. Johanni a Via, s. Theologiae Doctorj et Cathedralis Worm. Concionatori fratri dilectisso. Daniel Mauch J. V. D. Scholasticus et Canonicus D. D. VII Kal. VIIbr. MDLVI mit dem Spruche: Velis quod potes. Diese drei Andenken ließ Johann a Via einbinden und schrieb auf das Vorsatzblatt:

Liber Joannis a Via doctoris Theologi Anno 1556 mense Novemb.

---

1) Falso tui cognomine.

2) Kann kaum der Brief sein aus Freiburg vom 23. Mai 1530 Danieli Stibaro p. 176 der Baseler Ausgabe von 1541. Der Brief enthält nämlich nur Klagen über Ungunst der Witterung und des Gesundheitszustandes.

3) Darauf folgt S. 124 ein Brief Herold's (Danieli Mauch suo S.) de obitu Joannis Baderij, qui Argentorati ad phanum D. Petri, quod junioris vocant (Jung-St. Peter) et in Haselach collegio S. Florentij fuerat praepositus vom 1. Sept. 1556.

Dirige Dne gressus meos secundum eloquium tuum.

Johann a Via, von Köln gebürtig, war Pfarrer zu St. Emmeran in Mainz 1554, darauf Domprediger zu Worms und zuletzt Hofprediger zu München [1]).

Demselben Johann Herold verdanken wir unter verschiedenen historischen Publicationen auch eine Gesetzessammlung [2]), bei deren Anlage er sich der Unterstützung unseres Mauch zu erfreuen hatte. Diese Sammlung, welche 1557 zu Basel erschien [3]) und die alten Leges salicae, allemannicae, sax., thur., burg. etc. vereinigte, verzeichnet auf der Rückseite des Titelblattes die Namen derjenigen, qui communicatis exemplaribus aliquibus collationem (nostram) liberalissime juvarunt, und zwar neben Bonif. Amorbach und Senator Karl Vicecomes aus Mailand auch Daniel Mauch J.V.D. Scholast. et can. Vuormatiensis, sowie Mich. Vuestermannus [4]) Jurisconsultus et can. Vuormatiensis.

Ein anderer namhafter Gelehrter Basels, der sich der Freundschaft Mauch's rühmte, war Johann Oporinus [5]), in der Geschichte der Typographie sattsam bekannt. Er gehörte zu jenen seltenen Männern, welche mit großer Gelehrsamkeit zugleich technische Fertigkeit auf dem Gebiete der Typographie zu vereinigen wußten. Er selbst bildete den Mittelpunkt eines Kreises angesehener Männer, schrieb gelehrte Abhandlungen und wußte in besonders glücklicher Weise für seinen Verlag eine Reihe von Autoren zu gewinnen, deren Arbeiten er durch musterhafte Drucklegung weiteste Verbreitung verschaffte. Sein Name zählt zu den glänzendsten in der Geschichte der Gelehrsamkeit, wie der Druckkunst Basels.

Oporin kam auch mit Mauch in Berührung. Wer zunächst ihn in dessen Haus einführte, entzieht sich unserer Kenntniß. Lassen

1) Janssen-Pastor VII, 507.

2) Die erste nach der Sichard'schen von 1530.

3) Unter dem Titel: Originum ac germanicarum antiquitatum libri, videlicet legg. salicae etc. und gewidmet in langer Dedication dem Erzbischof Johann von Trier.

4) Westermann unterstützte auch den Joh. Cochläus mit Zusendung alter Handschriften aus der Dombibliothek. Otto S. 177. 179.

5) Pantaleon, Prosopogr. p. 420; Allgem. deutsche Biographie Bd. 24; Janssen-Pastor VII, 620. Oporin förderte 750 Werke zu Tage innerhalb 28 Jahre.

wir, um kurz zu sein, die etwas schwulstige Widmung auszugsweise reden, in welcher Oporin diesen seinen Beziehungen zu dem gelehrten Scholaster von Worms Ausdruck verlieh. Oporin gab nämlich Herberstein's Commentare der **Res moscovitae** heraus und widmete sie laut Brief auf der Titelrückseite: Clarissimo I. V. Doctori ac singularum bonarum artium Mecoenati, D. Danieli Mauchio etc. amico suo [Joa. Oporinus S.]. Endlich schicke ich dir, mein Daniel, die längst verlangte und erwartete Ausgabe, gegen die frühere vermehrt und erweitert in entschiedener Weise u. s. w. Wie sie anderen Freunden der Geschichte zu Freud und Nutzen sein wird, so dir, denn du bist ja zudem — wie ich mehr als einmal aus deinem Munde vernommen — bei der zweiten Gesandtschaftsreise des Sigismund v. H. mit zugegen gewesen und hast aller jener Völker Städte und Lebensweise, sowie deren Sprachen des Näheren kennen gelernt, zu geschweigen jener übrigen Völker Europa's, welche infolge verschiedener Reisen dir bekannt geworden sind.

Du wirst also mit um so dankbarerem Gefühle diese von uns dir dargebotene Gabe annehmen, je sehnsüchtiger du bisher darnach verlangt hast: ist sie doch von dem Verfasser selbst bereichert und von uns unter Beifügung deines Namens an's Licht getreten! Laß es einstweilen als ein Unterpfand meiner Gesinnung gegen dich gelten, bis eine bessere Gelegenheit zum Ausdrucke derselben sich mir darbietet. Lebe wohl! Nimm die Freunde der Wissenschaften nach Kräften in deine schützenden Arme! Basel am 1. Juli 1556. —

Dieses Briefjahr wird wohl auch als Druckjahr zu gelten haben. Die vorausgehende Baseler Ausgabe fällt ins Jahr 1551, mit welcher Oporin den oben angedeuteten Vergleich anstellt.

Eine andere berühmte, im Vordergrunde stehende Persönlichkeit jener Tage war Bischof Hosius von Ermland. Der historische Verein zu Worms besitzt ein Folioblatt in Papier, welches einen Brief des Bischofs und späteren Cardinals Hosius an Mauch bietet. Den vom Zusammenfalten herrührenden Brüchen zufolge dürfte der Brief ein Original sein; Herr Roth hat ihn im Centralblatt für Bibliothekwesen 1894 S. 125 zum Abdruck gebracht:

Reverendo domino Danieli *Mauch* Vlmensi J. U. D. Wormatiensis ecclesiae scholastico et canonico, fratri in Christo nobis charissimo et honorando.

Wir haben deinen von Worms aus am 8. November datirten Brief am 9. Dezember erhalten und daraus entnommen, daß unsere Confessio christiana[1]) daselbst in Händen Vieler sich befindet. Möge sie mit einigem Nutzen gelesen werden ... Es wird uns berichtet, daß Joh. Calvin, Bullinger und Brenz dagegen schreiben wollen, weßhalb wir dich ersuchen, sobald etwas dagegen oder gegen unseren Anti-Brenz geschrieben und verbreitet werden sollte, es uns sofort zuzusenden. Herausgegeben sind noch einige andere Werkchen und zwar zu Dillingen, nämlich de expresso verbo Dei cum dialogo de utraque specie[2]); wenn du sie noch nicht gesehen, lasse sie dir von der dortigen Druckerei kommen ... Es ist uns auch eine Schrift des Titels: Responsio ad calumnias Hosii etc. zugestellt worden .... Du thuest uns einen großen Gefallen, wenn du umgehend uns zusendest, was immer gegen uns an's Licht kommt. Wir werden Sorge tragen, daß das von dir vorgelegte Geld von hier an dich geschickt oder aber hier, an wen du willst, ausbezahlt werde ... Vale! Rom, 16. Dezember 1558. Uti frater Stanislaus episcopus Varmiensis.

Leider ist bis jetzt nur dieser eine Brief aus der Correspondenz zwischen Hosius und Mauch bekannt.

Oben wurde bereits Mauch's dichterische Begabung angedeutet; mehr erfahren wir aus Gedichten des gleichzeitigen Dichters Hannard Gamer. Geboren um 1542 zu Hemmerten in Belgien, lehrte Gamer die Humaniora im Cistercienserkloster Himmelrode im Trierer Bisthum, so noch im Januar 1564; Ende dieses Jahres aber docirte er in Ingolstadt griechisch. Im Jahre 1565 ließ er zu Ingolstadt ein Bändchen lateinischer Gedichte in Druck erscheinen[3]), von denen einige ebenso sehr den Verfasser, als Mauch ehren, nämlich Blatt 59 der metrisch gefaßte 14. Psalm:

Psalmus 14. Olim R. Domino meo et Patrono D. Danieli

1) Damit wird die 1553 erschienene Confessio fidei cath. gemeint sein, deren Uebersetzung Joh. Zum Weg, Wormser Domprediger, 1560 herausgab.

2) 1558 erschienen. Kirchenlexikon VI, 298.

3) *Bucolica* latina ad imitationem principum poëtarum, Theocritii Graeci et P. Virgilii Maronis Latini, conscripta. Das Exemplar der Mainzer Stadtbibliothek stammt aus der Cartusia Moguntina ex legato F. Hugonis 1719 und hat das alte Inscript: Optimae spei juveni Georgio Fero amico suo autor dd,

Mauchio V. J. Doctori Ecclesiae Cathedralis Canonico et Scholastico apud Vuormatienses dedicatus: Cuius Viri nomen et dictum primae literae initiales complectuntur.

Es sind zehn Distichen, deren Anfangsbuchstaben die Worte geben: Daniel velis quod potes!

Denselben Psalm faßte Gamer in elegisches Versmaß und widmete ihn Herrn Karl von Wiltperg[1]), Domherr zu Worms und Propst zu St. Gertrud in Augsburg, mit in den Initialen enthaltenem Namen und Wahlspruch: Carole confide et ama!

Blatt 77 derselben Sammlung bringt eine Elegie, eine Danksagung, hauptsächlich[2]) an Mauch gerichtet:

Elegia secunda ex tempore scripta.
Titulum literae initiales continent.

Die Anfangsbuchstaben der 112 Verszeilen ergeben die Worte: Hannardus Domino Danieli *Mauchio* canonico et scholastico ecclesiae vvormatiae et juris utriusque doctori suo moecenati agit gratias.

Gamer kann nicht genug die väterliche Herablassung und Theilnahme Mauch's ihm gegenüber loben, ebenso dessen Gedichte, die er heilig bewahrt:

Is dedit ingenii facili confecta labore
Carmina, deliciis undique plena suis.
Omnia quae sancte, ceu sint oracula, servo,
Et cupio scriptis inseruisse meis,
Testanturque pium Jessaei carmina vatis,
Scilicet illa mihi scripta legenda dedit.

Der unbemittelte Gamer kann die ihm erwiesene Güte nicht belohnen; es erübrigen ihm nur einige Verse und Gebete zu Gott um Segen und Gesundheit[3]) für die gespendeten Wohlthaten; auch Mauch's Wahlspruch kehrt wieder:

---

1) Er starb laut Epitaph 1583, Juli 18, als Cantor Wormat. et S. Gertr. August. praep., Pastor in Haussen post annos 16, aetatis 57. Archiv für Hessische Gesch. VIII, 297. Nach Schannat, Ep. Worm. I, 108 waren fünf Glieder des Wiltp. Geschlechtes Domherren 1567—1621.

2) Neben D. Gebehardus Brast pergerus V. J. Doctor.

3) Te Deus incolumem nobis aliisque reservet — Grata sit in pedibus paxque salusque tuis, wozu die Marginalnotiz: nam solet ex pedibus laborare, was auf Gicht hindeutet.

Ergo velis quod amice potes, dum providus ista
Nomina cum titulo scripta notata leges.

Ohne Zweifel stand Mauch außerdem noch mit anderen hervorragenden Männern in Verbindung, schon in Folge der hervorragenden Aemter, welche er in reichem Wechsel inne gehabt.

Der Inschriftensammler und Genealogist Georg Helwich, Domvicar in Mainz, schrieb 1612 die Epitaphien im Dome zu Worms ab, unter anderen auch das unseres Domscholasters; es stand im Kreuzgange und lautet:

Anno 1567. 19. Maij Ob. Daniel Mauch I. V. D. Scholast. et Can. Worm.[1]).

IV.

Streiflichter auf die Herbart'sche Pädagogik.

(Von Domcapitular Dr. Stöckl.)

Es ist bekannt, daß die pädagogische Doctrin Herbart's in der Gegenwart in weiten Kreisen Aufnahme gefunden hat und als das Ideal der Erziehungslehre gepriesen wird. Seine Philosophie ist veraltet, seine Pädagogik dagegen wird auf unseren pädagogischen Lehrstühlen gegenwärtig vielfach als maßgebend erachtet,

1) Archiv für Hess. Gesch. VIII, 295. — Nachträglich werde ich von befreundeter Seite aufmerksam gemacht, daß Mauch im Jahre 1544 verlangte, in das Album der Marburger Hochschule eingetragen zu werden, welche Ehre ihm bereits an 21 anderen Universitäten zu Theil geworden war. Daniel Mauch juris utr. doctor ideo cupivit in album hujus scholae scribi, quia similiter inscriptus esset Romae, Bononiae, Papiae, Paduae, Ferrariae, Parisiis, Bordagaliae, Pictauiae, Aureliis, Thurini, Valentiae, Montispessulani, Coloniae, Louaniae, Viennae, Ingolstadii, Lipsiae, Tubingae, Erfordiae, Moguntiae, Heidelbergae. Alle diese Städte liegen mehr oder weniger in der Richtung der Orte und Länder, welche Mauch entweder auf seinen Reisen berührte oder wo er sich dienstlich aufhielt. — Stölzel, Gelehrtes Richterthum in deutschen Territorien 1872 S. 67, hat bereits auf diese Stelle in dem Marburger Universitäts-Album, welches inzwischen von Cäsar dem Drucke übergeben wurde, hingewiesen.

obgleich sie auf dem Grunde seiner Philosophie aufgebaut ist. Man darf sagen, daß Herbart's Pädagogik heutzutage Mode geworden ist. Das dürfte es rechtfertigen, wenn wir im Folgenden einige Streiflichter auf selbe fallen lassen[1]).

I.

Als Voraussetzung der „eigentlichen" Erziehung betrachtet Herbart die „Kinderregierung". „Willenlos," sagt er, „kommt das Kind zur Welt, unfähig demnach eines sittlichen Verhältnisses. So können die Eltern sich seiner wie einer Sache bemächtigen. Zwar wissen sie wohl, daß in dem Geschöpfe, welches sie jetzt, ohne es zu fragen, nach Gutbefinden behandeln, sich mit der Zeit ein Wille hervorthun wird, den man gewonnen haben muß, wenn Mißverhältnisse eines von beiden Seiten unstatthaften Streites vermieden bleiben sollen. Aber es ist lange bis dahin; zunächst entwickelt sich in dem Kinde statt eines ächten Willens, der sich zu entschließen fähig wäre, noch ein wilder Ungestüm, der hierhin und dorthin treibt, der ein Princip der Unordnung ist, die Einrichtungen der Erwachsenen verletzt und die künftige Person des Kindes selbst in mannigfaltige Gefahr setzt. Dieser Ungestüm muß unterworfen werden oder die Unordnung würde den Erhaltern des Kindes als ihre Schuld zuzurechnen sein. Unterwerfung aber geschieht durch Gewalt, und die Gewalt muß gerade stark genug sein und sich oft genug wiederholen, um vollständig zu gelingen, ehe sich Spuren eines ächten Willens beim Kinde zeigen." Das ist die Kinderregierung[2]).

Hienach muß nach dieser Lehre die Erziehung eingeleitet werden durch gewaltsame Unterwerfung des Kindes, wie sie durch die Kinderregierung bedingt ist. Das Kind ist in den ersten Stadien seines Daseins nur gleich einer Sache; es hat noch keinen Willen; der Wille soll erst im Laufe seiner Entwickelung aus ihm herauswachsen, und damit ein rechter Wille aus seiner ganzen Entwickelung

1) Wir legen unseren nachstehenden Ausführungen die pädagogischen Schriften Herbart's im 10. Bande der „Sämmtlichen Werke" desselben, herausgegeben von Hartenstein 1851, zu Grunde.

2) Schriften zur Pädagogik, Allgemeine Pädagogik (bei Hartenstein Bd. 10) S. 21.

herauswachse, dazu soll die Kinderregierung mit ihren Gewaltmaßregeln die Vorbedingung sein. — Aber kann das Kind je gleich als eine bloße Sache gelten, der man sich „bemächtigt“ und der man dann seinen eigenen Willen aufzwingt? Gewiß nicht! Das Kind ist schon vom ersten Augenblicke seines Daseins an ein persönliches Wesen und muß als solches betrachtet und behandelt werden. Das Kind hat ferner vom ersten Augenblicke seines Daseins an einen persönlichen Willen; dieser ist allerdings noch unentwickelt; er kann erst allmälig zur Entwickelung kommen, und zu dieser Entwickelung soll ihm eben die Erziehung verhelfen. Dazu sind allerdings hin und wieder Gewaltmaßregeln erforderlich; aber die Anwendung solcher Gewaltmaßregeln können nicht von der „eigentlichen“ Erziehung abgelöst sein; sie haben vielmehr nur insofern und insoweit eine Berechtigung, als sie im Zusammenhang mit der Erziehung stehen, als sie dieser dienen. Eine bloße Kinderregierung also, die es einzig darauf absähe, das Kind zu „unterwerfen“, ohne mit dieser Unterwerfung den Zweck der Erziehung zu verbinden, können wir nicht als zulässig betrachten. Die Erziehung muß schon beginnen, wenn das Kind in's Leben eintritt.

Herbart geht dann über zu den Maßregeln der Kinderregierung. „Die Grundlage dieser Regierung,“ sagt er, „besteht darin, die Kinder zu beschäftigen. Dabei wird hier noch auf keinen Gewinn für Geistesbildung gesehen; die Zeit soll jedenfalls ausgefüllt sein, wenn auch ohne weiteren Zweck, als nur, Unfug zu vermeiden. Den Beschäftigungen schließt sich die Aufsicht an und mit ihr ein mannigfaltiges Gebieten und Verbieten. Nur darf die Aufsicht nicht bis zum beständig fühlbaren Druck gesteigert werden, weil dabei Gefahr ist, daß der Zögling den gutwilligen Gehorsam ganz verliert und die Schlauheit zum Wettstreit gereizt wird. Endlich folgen die Drohung und die Strafe. Körperliche Züchtigungen sind zwar nicht gänzlich zu vermeiden; sie müssen aber so selten sein, daß sie mehr aus der Ferne gefürchtet, als wirklich vollzogen werden[1]).“

Alle diese „Maßregeln“ schlagen also in die Kinderregierung und nur in diese ein. Sie sind nur dazu bestimmt, den Zögling

1) Pädagog. Vorlesungen bei Hartenstein S. 203 ff.

dem Willen des Erziehers zu unterwerfen; einen eigentlich erziehlichen Zweck haben sie nicht. Aber in Wahrheit ist der erziehliche Zweck von ihnen gar nicht zu trennen. Wenn der Erzieher für eine regelmäßige Beschäftigung der Kinder sorgt, wenn er sie beaufsichtigt, wenn er gebietet und verbietet und Gehorsam verlangt, wenn er droht und straft, so hat er dabei doch immer den Zweck, die Kinder vor Ausschreitungen zu bewahren und zu sichern, sie zum Guten anzuleiten und gegen das Böse in ihnen zu reagiren. Wenn er es dabei bloß darauf absehen würde, die Kinder seinem Willen zu unterwerfen, so würde Jedermann ihn für einen schlechten Erzieher halten. Darum sind von jeher die gedachten „Maßregeln" als Erziehungsmittel betrachtet worden, nicht bloß als Maßregeln kalter Kinderregierung. Als Erziehungsmittel müssen sie daher auch gehandhabt werden, d. h. der Erzieher muß bei Anwendung derselben es stets auf die Erziehung absehen, sonst verlieren sie ihren Werth und ihre Bedeutung.

II.

Die Haupthebel und Hauptmittel der Kinderregierung sind aber nach Herbart Autorität und Liebe. „Der Autorität," sagt er, „beugt sich der Geist; sie hemmt seine eigenthümliche Bewegung, und so kann sie trefflich dienen, einen werdenden Willen, der verkehrt sein würde, zu ersticken. Sie ist am unentbehrlichsten bei den lebendigsten Naturen; denn diese versuchen das Schlechte mit dem Guten, und sie verfolgen das Gute, wenn sie sich im Schlechten nicht verlieren. Aber erworben wird die Autorität nur durch Ueberlegenheit des Geistes, und diese läßt sich bekanntlich nicht auf Vorschriften reduciren; sie muß für sich, ohne alle Rücksicht auf Erziehung dastehen."

„Die Liebe dagegen beruht auf dem Einklange der Empfindungen und auf Gewöhnung. Der Einklang der Empfindungen, den die Liebe fordert, kann auf zweierlei Weise entstehen: der Erzieher geht ein in die Empfindungen des Zöglings und schließt sich mit aller Feinheit, ohne davon zu reden, denselben an; oder er sorgt, daß er selbst auf gewisse Weise der Mitempfindung des Zöglings erreichbar werde, welches schwerer ist, aber dennoch mit dem Vorigen verbunden werden muß, weil der Zögling nur dann eigene Kraft in das Verhältniß legen kann, wenn es ihm möglich

ist, sich auf irgend eine Art mit dem Erzieher zu thun zu machen. Aber die Liebe des Knaben ist vergänglich und flüchtig, wenn nicht hinreichende Gewöhnung hinzukommt. Längere Zeit, warme Sorgfalt, Alleinsein mit dem Einzelnen — dies gibt dem Verhältniß Stärke. Wie sehr jedoch die Liebe, wenn sie einmal erworben ist, das Regieren erleichtert, braucht nicht erst gesagt zu werden; aber sie ist der eigentlichen Erziehung so wichtig — indem sie dem Zögling die Geistesrichtung des Erziehers mittheilt, — daß diejenigen dem größten Tadel unterliegen, die sich ihrer zu den selbstgefälligen Problemen von Gewalt über die Kinder so gern und so verderblich bedienen[1])."

Wir stehen also, wenn es sich um Autorität und Liebe handelt, immer noch innerhalb der Grenzen der bloßen Kinderregierung. Für diese allein soll ja Autorität und Liebe erforderlich sein. Aber auch hier ist diese Beschränkung nicht zulässig.

Was vorerst die Autorität betrifft, so ist eine erziehliche Autorität für die gesammte Erziehung des Zöglings nach allen ihren Verzweigungen erforderlich, nicht etwa bloß dazu, damit der Zögling dem Erzieher unterworfen werde. Denn der Begriff der Erziehung bringt es mit sich, daß der Erzieher den Zögling anhalte zu dem, was er thun und lassen muß, um das Ziel zu erreichen, zu welchem er durch die Erziehung hingeführt werden soll. Soll er aber den Zögling dazu anhalten können, dann muß er eine rechtliche Gewalt über den Willen des Zöglings haben, kraft welcher er ihn verpflichten kann zu dem, was er thun oder lassen soll. In der rechtlichen Gewalt über den Willen eines andern, kraft welcher dieser zu etwas obligirt werden kann, besteht aber das Wesen der Autorität. Eine solche Autorität ist nun aber nicht bloß für die Regierung, sondern für den ganzen Fortgang der Erziehung des Zöglings vorausgesetzt, für den Unterricht, für die Zucht, kurz für alles, was in die Erziehung einschlägt. Denn überall muß ja der Erzieher das Recht haben, den Zögling anzuhalten zu dem, was im Interesse seiner Erziehung und seiner Bildung liegt. Hat er dieses Recht nicht, so steht er dem Zöglinge gewissermaßen machtlos gegenüber; die Willkür des letzteren findet dann keine Schranke, an welcher sie sich bricht, und alle Gewalt-

1) Allg. Pädagogik S. 24 f.

maßregeln werden diesen Mangel nicht ergänzen können. Sie mögen den Zögling einschüchtern; aber für dessen Erziehung werden sie nutzlos sein.

Verhält es sich aber also, ist eine erziehliche Autorität für die gesammte Erziehung, nicht nur für die sog. Kinderregierung, erforderlich, so muß sich die Frage nahe legen, aus welcher Quelle sich denn diese erziehliche Autorität ableite. Herbart sagt, selbe werde erworben „durch die Ueberlegenheit des Geistes" auf Seite des Erziehers. Diese Ueberlegenheit des Geistes kann doch wohl nur darin bestehen, daß der Erzieher den Zögling an Einsicht und Bildung und etwa auch an sittlicher Stärke und Vollkommenheit überragt. Allein daraus läßt sich die erziehliche Autorität keineswegs ableiten. Denn die Autorität ist ihrem Wesen nach ein Recht — hier das Recht, den Zögling obligatorisch anzuhalten zu dem, was der Zweck der Erziehung erheischt. Ueberlegenheit des Geistes, d. i. höhere Einsicht, Bildung und sittliche Vollkommenheit gibt aber an und für sich nicht das Recht, Gehorsam von dem Zögling zu fordern. Es ist allerdings wahr, daß der Zögling einem gebildeten, einsichtigen und sittlich gediegenen Erzieher lieber und bereitwilliger gehorcht, als einem andern, dem diese Vorzüge mangeln, und darum ist es denn auch Pflicht des Erziehers, diese Vorzüge sich anzueignen, nicht bloß im Interesse des guten Beispieles, sondern auch, um dem Zögling den Gehorsam zu erleichtern. Aber die Autorität selbst kann darin nicht begründet sein; eben weil aus diesen Vorzügen kein Recht sich ableiten kann.

In Wahrheit ist die erziehliche Autorität begründet in Gottes Ordnung; aus ihr und nur aus ihr kann sie sich ableiten. Gott will, daß der Mensch hienieden seine Lebensaufgabe erfülle und dadurch zu seinem ewigen Endziele gelange. Nun aber ist dieses nur unter der Bedingung möglich, daß der Mensch für seine Lebensaufgabe erzogen wird. Folglich ist auch die Erziehung von Gott gewollt, ist sie eine Forderung der göttlichen Ordnung. Eine Erziehung des annoch unmündigen Menschen ist aber wiederum nicht möglich ohne erziehliche Autorität. Folglich muß auch diese von Gott gewollt sein, muß aus der göttlichen Ordnung sich ableiten. Wenn also der Erzieher eine autoritative Stellung dem Zögling gegenüber einnimmt, so nimmt er selbe ein in Kraft der göttlichen Ordnung, des göttlichen Willens. Nur unter dieser

Voraussetzung vermag er den Zögling zu obligiren im Interesse seiner Erziehung. Es ist ein göttliches Gebot, das da sagt: „Du sollst Vater und Mutter (und deren Stellvertreter in der Erziehung) ehren." Auf diesen Grund hin muß der Zögling Gehorsam leisten, nicht auf Grund der etwaigen geistigen Ueberlegenheit des Erziehers. Wie jegliche Autorität hienieden eine Theilnahme an der supremen Autorität Gottes ist, so gilt solches auch von der erziehlichen Autorität.

Wie weit entfernt sich die Herbart'sche Auffassung der erziehlichen Autorität von dieser Fassung ihres Begriffes! Der Erzieher tritt bei ihm dem Kinde bloß gegenüber als Mann von größerer Einsicht und Macht, der als solcher befähigt ist, dem Kinde seinen Willen aufzuzwingen, und dem es sich unterwirft, weil es sich in Bezug auf Einsicht und Macht noch schwächer fühlt. Aber er tritt dem Kinde nicht gegenüber als der, welcher in Kraft der göttlichen Ordnung gesetzt ist, das Kind zu erziehen, und dem daher letzteres gehorchen muß um Gottes willen. Wird aber eine „Autorität", die nicht im Lichte dieser höheren Idee erscheint, sondern bloß durch „Ueberlegenheit des Geistes" auf das Kind drückt, für die Erziehung ausreichen? Gewiß nicht. Eine solche „Autorität" kann dem Kinde imponiren, so lange und so weit es sich schwach fühlt; es wird sich aber derselben entziehen, sobald es zum Bewußtsein kommt, daß es wenigstens durch schlaue Veranstaltung die Wachsamkeit der „Autorität" täuschen und dadurch sich derselben überlegen zeigen kann. Nur eine sittliche Macht kann zum Herzen des Kindes vordringen und es zum Gehorsam wirksam bestimmen. Und diese ist nur dann gegeben, wenn es von dem Bewußtsein durchdrungen ist, daß der Erzieher zuhöchst von Gott gesetzt ist und daß es daher um Gottes willen ihm zu gehorchen habe.

Aehnliches, wie von der Autorität, gilt auch von der Liebe. Sie kann gleichfalls nicht auf die bloße Kinderregierung beschränkt sein; die gesammte erziehliche Thätigkeit muß getragen und durchdrungen sein von unversiegbarer Liebe zum Zögling. Das jugendliche Herz verlangt vor allem Liebe. Ohne Liebe kann man demselben gar nicht beikommen; der Erzieher, welcher in der Ausübung seines Amtes der Liebe entbehrt, findet gar nicht den Weg zum jugendlichen Herzen und kann daher nicht auf selbes wirken. Und das gilt überall, mögen die Functionen des Erziehungsamtes

sein, welche sie wollen. Das Erziehungsamt ist in seiner ganzen Ausdehnung ein Amt der Liebe. Wo die Liebe nicht waltet, da wird das Herz des Kindes dem Erzieher entfremdet; es wendet sich von ihm ab und verschließt sich ihm.

Aber wie ist denn diese erziehliche Liebe, die als eine der Grundbedingungen der Erziehung gelten muß, aufzufassen? Herbart sagt, daß sie „auf dem Einklange der Empfindungen des Erziehers und des Zöglings beruhe, und dadurch entstehe, daß der Erzieher entweder in die Empfindungen des Zöglings eingeht, sich diesen anschließt, oder aber dafür sorgt, daß er selbst auf gewisse Weise der Mitempfindung des Zöglings erreichbar wird." Darnach wäre also die Liebe, wie sie zur Erziehung erforderlich ist, eigentlich nichts anderes, als eine gewisse Gefühlständelei zwischen Erzieher und Zögling; der Erzieher geht in die Empfindungen oder Gefühle des Zöglings ein, oder er sorgt dafür, daß der Zögling in seine Empfindungen oder Gefühle eingehe, und in diesem Einklange der beiderseitigen Gefühle oder Empfindungen soll die Liebe bestehen. Ist aber die Liebe nichts weiter als eine solche Gefühlständelei, dann wird ihre erziehliche Wirksamkeit nicht hoch anzuschlagen sein; sie würde zumeist in „Affenliebe" ausarten, die nur mit Gefühlen spielt und zu ernster erziehlicher Thätigkeit sich nicht mehr aufraffen kann.

Nein, die Liebe, welche zur Erziehung erforderlich ist, muß einen andern Charakter haben. Einen Andern lieben heißt ihm Gutes und nur Gutes wollen, affectiv und effectiv. Nur dann können wir sagen, daß wir einen Andern lieben, wenn wir auf sein Bestes und nur auf sein Bestes bedacht sind in Wille und That. So muß daher auch die erziehliche Liebe aufgefaßt werden. Der Erzieher muß den Zögling lieben in dem Sinne, daß er in der gesammten Erziehung des letztern in Wille und That nur dessen Bestes sucht, indem er ihn durch alle erziehlichen Mittel und Verhaltungen zu dem Ziele hinzuführen strebt, auf welches alle Erziehung hingeordnet ist. Eine solche Liebe allein wird ihm den Willen und die Kraft geben, eventuell, wenn es noth thut, auch strenge Mittel zu gebrauchen, dem Zögling sogar wehe zu thun, um seinen Eigensinn und seine Selbstsucht zu beugen und ihn auf dem Wege zu erhalten, beziehungsweise auf den Weg zurückzuleiten, der zu seinem Besten führt. Sie wird nicht in bloße

Affenliebe ausarten. Eine solche Liebe allein kann hinwiederum auch den Zögling zur Gegenliebe sollicitiren; denn wenn der Zögling sieht, daß der Erzieher in Wille und That nur sein Bestes im Auge hat und daß auch strenge Maßregeln, die er ergreift, auf diesen Zweck es absehen: dann wird sein Herz ganz unwillkürlich zum Erzieher sich hingezogen fühlen; er wird Liebe mit Gegenliebe vergelten und wird sich zuletzt glücklich fühlen, unter der Hut eines solchen Erziehers zu stehen.

(Fortsetzung folgt.)

V.

Literatur.

Institutiones Theologiae dogmaticae specialis *Rmi P. Alberti a Bulsano* recognitae, ex parte correctae et meliori dispositione adornatae a P. *Gottfried a Graun*, ord. Cap. s. Theologiae Lectore. Tom. II. Innsbruck, Vereinsbuchhandlung 1894. 798 S.

Es ist kaum ein Jahr vorüber, seitdem wir den ersten Band dieses in Umarbeitung begriffenen Werkes anzeigten. Der zweite Band, der nun vorliegt, trägt an der Spitze des Inhaltsverzeichnisses die Aufschrift: De Deo hominum sanctificatore. Doch ist der Inhalt dieser Aufschrift am Schlusse dieses Bandes nicht erschöpft, sondern wir erhalten bloß die Abhandlungen: De gratia Christi; De sacramentis in genere; De Baptismo; De Confirmatione; De Eucharistia. Die Neubearbeitung zeigt in diesem weiteren Bande im Allgemeinen den nämlichen Charakter und die gleichen Vorzüge wie im früheren. Ganz besondere Sorgfalt wurde auf die Lehre von dem Altarsacrament und dem hl. Opfer verwendet. Hier wird gelegentlich auch auf zwei verurtheilte Sätze des Rosmini Rücksicht genommen. Namentlich aber sind die Beweismomente für den Opfercharakter der hl. Eucharistie aus allen Haupt- und Theilquellen mit großem Fleiße zusammengetragen (S. 728—763). Infolge dessen ergibt sich an dessen Stelle anstatt der grundsätzlichen Kürzung vielmehr eine bedeutende Erweiterung.

Dem Priester, der das hl. Opfer täglich feiert, kann eine allseitige und gründliche Behandlung dieses Gegenstandes nur höchst erwünscht sein.

Bei der Frage, ob für den Fall, daß nur eine Gestalt, z. B. nur Brod consecrirt wird, der Opfercharakter der eucharistischen Feier ausfällt, erweist der Bearbeiter dem Recensenten die Ehre, eine diesbezügliche Abhandlung aus seiner Feder nicht bloß lobend anzuziehen, sondern — ohne ausdrücklichen Widerspruch oder ausdrückliche Beistimmung — Punkt für Punkt zu recapituliren (S. 774 ff.). Wir können hier eine Bemerkung nicht unterdrücken. Aus den Sätzen, womit die Skizze unserer Abhandlung eingeleitet wird, könnte der Leser leicht veranlaßt sein, zu glauben, wir hätten uns für die Wahrung des Opfercharakters der einseitigen Consecration entschieden; wir hatten jedoch ausgesprochenermaßen nur die Absicht, zu zeigen, daß die bezeichnete Ansicht nicht einfach unrichtig oder unwahrscheinlich genannt werden kann.

Druck und Ausstattung sind, wie im ersten Bande, ganz vortrefflich, was von der Correctur nicht ganz im gleichen Maße gilt. Bei Besprechung des ersten Bandes wünschten wir größere Uebersichtlichkeit in Druck und Anordnung. Die Erfüllung dieses Wunsches wird wohl der Gleichmäßigkeit zuliebe auf die Gelegenheit einer Neuauflage warten müssen.

Brixen. Dr. Franz Schmid.

Dr. **K. Krogh-Tonning,** Die Kirche und die Reformation. Uebersetzt von Gust. Ferbers. Mainz, Kirchheim 1893. 88 S.

— — Die Gnadenlehre und die stille Reformation. Christiania 1894. 86 S.

Zwei Werke von irenischem Charakter aus der Feder eines lutherischen Theologen des Nordens. Sie beschäftigen sich mit den zwei Punkten, die in der Controverse zwischen den Katholiken und Protestanten die allerwichtigsten sind. Unser Ireniker nimmt sich im Vergleiche zu den meisten protestantischen Theologen in zwei Stücken sehr vortheilhaft aus. Vor allem hält er an den Grundpfeilern des Christenthums, an der positiven Offenbarung, an dem strengen Begriffe der Schriftinspiration, an der Gottheit unseres Erlösers und der Lehre über die Erlösung mit Entschiedenheit fest, während man in Deutschland, den ernstesten Zeichen der Zeit zum

Trotze, selbst das Apostolicum preisgibt. Für's zweite ist dieser nordische Theologe überall aufrichtig bemüht, die Lehre der Katholiken so aufzufassen, wie sie die katholische Kirche selbst aufgefaßt wissen will, und mit den herkömmlichen Mißdeutungen der katholischen Glaubenssätze aufzuräumen. Möchten doch die Theologen aller Richtungen, die im Christenthum die einzig wahre Religion und den einzigen Rettungsanker der menschlichen Civilisation und der menschlichen Gesellschaft überhaupt erblicken, ähnliche Wege einschlagen! Dann müßte es in nicht zu ferner Zeit gelingen, die Kluft zwischen dem Katholicismus und dem gläubigen Protestantismus zu überbrücken. Jedenfalls würde es leichter gelingen, die verderbendrohenden Fluthen des Indifferentismus und des praktischen Atheismus wirksam einzudämmen. Soviel über den Charakter dieser zwei Schriften im Allgemeinen.

Im Besonderen vertritt die erste Schrift, aus welcher diese Zeitschrift bereits (1892, II) Auszüge mittheilte, vorzüglich folgende Gedanken: Die Kirche ist eine sichtbare Religionsgesellschaft; dieselbe darf nicht in den Staat aufgehen oder zu sehr mit ihm verschmolzen werden; sie muß in ihrem Schoße ein apostolisches Hirtenamt und in diesem Hirtenamte ein lebendiges Organ unfehlbarer Schriftauslegung besitzen. Wir wollen als Probe einige Sätze folgen lassen. „Die Geschichte redet eine furchtbar deutliche Sprache, die unwiderlegbare Sprache der Thatsachen. Ihr Zeugniß ist dieses, daß die Hoffnungen, welche man auf ein einseitiges Schriftprincip gesetzt hat, sich als eine verhängnißvolle Illusion erwiesen haben. — Die Zahl der Irrthümer ist in's Erschreckliche gestiegen" (S. 22). — „Die Kirche als sichtbare Gesellschaft auf Erden kann ebenso wenig als jede andere Gesellschaft der Welt sich mit einer geschriebenen Norm für ihr Leben behelfen, selbst nicht mit einer Norm, die von ‚dem Finger Gottes' geschrieben ist ... Auch die individuelle Freiheit in Rücksicht auf Glaube und Leben gelangt zu einer wahrern, ruhigern und gesicherten Entwickelung, wenn diese unter dem Bewußtsein vor sich gehen kann, daß die Kirche ihre Maßregeln werde treffen können, wofern das Individuelle die Grenzen zu überschreiten droht" (S. 24). — Daß der katholische Theologe nicht gerade mit allem und jedem einverstanden sein kann, darf unter den gegebenen Umständen nicht im mindesten befremden.

Die zweite Schrift liefert den Nachweis, wie man sich außerhalb der katholischen Kirche in Betreff der Rechtfertigung und der damit zusammenhängenden Lehrpunkte im Verlaufe der Zeit immer mehr und mehr den katholischen Anschauungen genähert hat. Dabei wird auf alle Richtungen und Strömungen der Lehrentwickelung sowohl außerhalb als auch innerhalb der katholischen Kirche Rücksicht genommen. Mit wünschenswerthester Klarheit wird die Tendenz der Schrift im Vorworte mit folgenden Sätzen gekennzeichnet: „Beim Ausdruck ‚die stille Reformation' denken wir an die Reaction, welche nach der großen Kirchenspaltung des 16. Jahrhunderts speciell innerhalb der lutherischen Kirche stattgefunden hat, ohne daß man sich im Allgemeinen darüber klar wurde, in wie hohem Grade vorreformatorische Principien dabei wiedergefunden wurden. Mein Wunsch ist vor allem, einen Beitrag zu liefern, um die historische Wahrheit auf beiden Seiten in das rechte Licht der Thatsachen zu stellen. Die Entstellungen der wirklichen Lehre der Gegenpartei sind sehr bedeutend und stark verbreitet . . . Der Tag muß kommen, wo es den Streitenden klar wird, daß sie eigentlich in dieser Hauptsache einig sind. Und den Tag werde ich als den größten Tag der Kirche Christi seit der Kirchenspaltung ansehen. Denn dann wird die Kirche der Erfüllung der Bitte des Heilandes näher sein als je: Ut omnes unum sint.« — Möge man auf protestantischer Seite diese Schrift vorurtheilsfrei würdigen. Dann wird sie gewiß das Ihrige zur Erfüllung des ausgesprochenen Wunsches beitragen.

Brixen. Dr. Franz Schmid.

Liturgie des vierten Jahrhunderts und deren Reform. Von Dr. *Ferdinand Probst*, Prälat, Domherr an der Cathedralkirche und o. ö. Professor an der Universität Breslau. Münster i. W. Aschendorff. gr. 8⁰. XIII, 472 S. Preis *M.* 10.

Zwei bedeutende Errungenschaften hat die Erforschung des geschichtlichen Entwickelungsganges der altkirchlichen Liturgie während der letzten fünf Jahre zu verzeichnen. Sie bestehen in der Lösung der zwei großen Probleme: 1) In welcher Gestalt hat die römisch-gregorianische Liturgie ihre Verbreitung diesseits der Alpen gefunden? 2) Wann und wie wurde die urchristliche Liturgie der drei ersten Jahr-

hunderte in die ihr scheinbar so unähnliche a. jetzige orientalische, b. specifisch römische verwandelt? Mit anderen Worten: Wann wurde die ehemals überall ziemlich gleichartige Liturgie reformirt und in die morgen- und abendländische gespalten, die sich jetzt so unähnlich sind? Die Lösung der ersten Frage hat ein Franzose, die der zweiten ein Deutscher gefunden.

Der weltbekannte Herausgeber und Commentator des uralten Geschichtsbuches der Päpste oder des Liber pontificalis, Abbé Duchesne in Paris, hat nachgewiesen, daß im 8. und 9. Jahrhundert bei Einführung des gregorianischen Sacramentars in's Frankenreich (Deutschland und Gallien) eine Fusion des römischen, näherhin des gregorianischen, mit dem früher in jenen Ländern gebräuchlichen, sei es gallikanischen, sei es frührömischen oder antegregorianischen, stattgefunden hat[1]).

Der Nestor der deutschen Liturgiker, Prälat Probst, der sich um die altchristliche Liturgie bereits unsterbliche Verdienste erworben und durch eine Reihe von Bänden, welche namentlich in den letzten 25 Jahren erschienen sind, der liturgisch-historischen Forschung neue Bahnen eröffnet hat, bietet uns in dem vorliegenden Bande die Lösung des zweiten Problems.

In der epochemachenden Schrift über die „Liturgie der drei ersten christlichen Jahrhunderte"[2]), die bei ihrem Erscheinen auf uns, damals in den ersten Jahren priesterlicher Thätigkeit stehende Jünger der liturgisch-historischen Wissenschaft, electrisirend wirkte, war aus den Quellen dargethan, welche Entwickelung der kirchliche Meßritus von den Tagen der Apostel bis zum Anfang des 4. Jahrhunderts oder von St. Clemens Romanus bis auf Eusebius durchgemacht hat. Es war gezeigt, daß in allen Theilen der alten Welt, in Asien, Afrika und Europa, vom Bosporus bis nach Gibraltar, im Großen und Ganzen ein und dieselbe Liturgie herrschte, obschon bei Nebendingen im Einzelnen Manches pro loco et tempore sich verschiedenartig ausgestaltete — eine Liturgie,

---

1) Duchesne, Origines du culte chrétien. Paris 1889. S. 89 ff. Zur Berichtigung und Vervollständigung einiger unhaltbaren oder schiefen Ansichten Duchesne's vgl. meinen Aufsatz über das sog. Sacramentarium Gelasianum in Histor. Jahrb. der Görresgesellschaft. München 1893.

2) Tübingen 1870.

deren treueste und vollständigste Redaction wir noch im 8. Buche der Apostolischen Constitutionen besitzen. Allein jeder, der sich in diese, für den Theologen wie den Historiker gleich wichtigen, interessanten und fruchtbaren Studien an der Hand der Probst'schen Werke vertiefte, mußte sich fragen: Aber wie kommt es denn, daß diese nachweislich bis zum 4. Jahrhundert im Ganzen unversehrt gebliebene **una, sancta, catholica et apostolica liturgia** nicht länger in der Kirche fortlebte? Woher kommt es, daß die jetzt im Orient gebräuchliche, wie auch die römische, sei es unsere gregorianische, sei es die ihr vorausgehende gelasianische, sich so merklich von der ältesten gemeinsamen Liturgie unterscheidet?

Probst ist der erste, der auf Grund umfassender patristischer Studien schon vor Jahren den Satz aufgestellt und nun in seinem Buche begründet hat, daß im Orient, wie im Occident gegen das Ende des 4. und zu Anfang des 5. Jahrhunderts eine allseits nothwendig gewordene Reform und Umgestaltung der bis dahin üblichen Meßliturgie statt hatte. Grund oder Anlaß zu dieser Reform war erstlich die veränderte Weltstellung der Kirche, zweitens der Arianismus und seine Folgen, drittens die veränderte Katechumenats- und Bußdisciplin.

Worin bestand die Reform hauptsächlich und wo sind ihre Urheber zu suchen? Im Orient wurde sie von Basilius begonnen (hiebei sei ergänzend bemerkt, daß man vielleicht auch nach Jerusalem, St. Cyrill, schauen muß) und bestand theils in einer Verkürzung, theils in besserer Redigirung der Gebete — die freilich bald wieder, durch verschiedene Zusätze und Interpolationen bereichert, in die jetzigen sog. Liturgien des hl. Basilius und des hl. Johannes Chrysostomus übergingen und stagnirend wurden. Im Abendlande bestand sie, von kleinen Aenderungen und Neu-Redactionen abgesehen, vorzüglich in der durch Papst Damasus I. († 384) erfolgten Verwendung des kirchlichen Jahres und der hl. Festzeiten in den Gebeten der Liturgie. Mit Papst Damasus wird die Umgestaltung angebahnt und das Kirchenjahr geschaffen, welches im 5. und 6. Jahrhundert voller entwickelt, im frühen Mittelalter seinen Abschluß fand. Das ist das Hauptresultat der Untersuchungen von Probst. Die Entwickelung der römischen Messe soll, wie S. 461, Anm. 1 versprochen wird, demnächst ein besonderer Artikel oder ein neues Buch darlegen.

Indem wir nun dazu übergehen, den Inhalt des vorliegenden Bandes zu skizziren, bemerken wir, daß das Hauptgewicht in dem letzten Theile zu suchen ist, the sting is in the tail. Wenn auch hie und da besseres Beweismaterial beigebracht werden kann und muß (z. B. der Pamel'sche Canon ist für die Kenntniß der alten mailändischen Liturgie werthlos), und eine Vergleichung der griechischen Liturgien, welche durch Swainson's Publication leicht gemacht wird, neue Resultate liefern dürfte, so ist doch im Ganzen das Ergebniß der Untersuchungen Probst's als gesichert zu betrachten. Es wird damit zum ersten Male die schwierige Frage nach der Umbildung des alten, vielfach unpopulär gewordenen, ja von den Häretikern mißbrauchten, bezw. in ihrem Sinne interpolirten Ritus in einen dem Zeitbedürfnisse angepaßten, in befriedigender Weise gelöst.

Der I. Theil (S. 1—36) recapitulirt in Kürze, was der Verf. in der Schrift „Die Liturgie der drei ersten christlichen Jahrhunderte" dargelegt hatte: Entwickelung oder Herauswachsen des Meßritus aus dem Pascharitus, mit welchem der göttliche Heiland das erste heilige Meßopfer feierte, Liturgie der Apostel, Entwickelung oder Ausbildung im 2. und 3. Jahrhundert. Diese summarische Wiederholung jener früheren Arbeit ist keineswegs überflüssig, sondern gerade an dieser Stelle sehr wohl am Platz, weil das darin Enthaltene den Ausgangspunkt und die Unterlage für die Darstellung der Liturgie im 4. Jahrhundert bildet.

In dem verhältnißmäßig sehr umfangreichen II. Theil: „Die Liturgie des vierten Jahrhunderts vor der Reform" (S. 37—377), gibt der Verf. die Lehren und Aussprüche der Väter und Schriftsteller des 4. Jahrhunderts und behandelt die Gestalt der Meßliturgie der griechischen Kirche nach Eusebius von Cäsarea, Cyrill von Jerusalem, Athanasius, Basilius mit seinem Bruder Gregor von Nyssa, Gregor von Nazianz und Johannes Chrysostomus. Hierauf kommt die mailändische Messe zur Darstellung (in diesem Abschnitt dürfte Manches zu modificiren sein), sodann die afrikanische und endlich auf Grund der Werke des hl. Ephräm die ostsyrische. Da die Messe in jener Zeit allerorts wenigstens ihren Grundzügen nach dieselbe war, so konnte eine gewisse Einförmigkeit in der Behandlung dieses Theiles nicht vermieden werden. Methode und Wichtigkeit der Sache verlangten eben den Beweisgang, welchen

Probst eingeschlagen, zumal diese Behandlungsweise den Vortheil hat, die Einheit der Liturgie aus den Zeugnissen der angesehensten Schriftsteller jener Tage zu erhärten und recht anschaulich zu machen. Es werden demnach in den einzelnen Artikeln jedesmal die Hauptbestandtheile, welche der Meßritus nach dem betreffenden Schriftsteller in diesem oder jenem Lande, in dieser oder jener Stadt hatte, soweit dies möglich, aus den Texten der einzelnen Väter nachgewiesen und zusammengestellt, nämlich: Katechumenen-Messe mit Lesung der hl. Schrift des A. und N. T., Psalmengesang, eventuell Predigt, Entlassung der Katechumenen und Gebete für dieselben bezw. der Energumenen und Büßer. Messe der Gläubigen: Gebet für und über die Gläubigen (oder Fürbitten eventuell nach der Prosphonese des Diacon), Opferung, Dankgebet, Trishagion, Consecration und Epiklese, Fürbitten und Vaterunser, Brechung vor (oder laut Chrysostomusliturgie nach) demselben, Communion, Danksagung. Die Stellung des Friedenskusses wechselt. — Eines näheren Eingehens auf diesen Theil können wir uns um so mehr als überhoben erachten, als sehr vieles davon den Lesern des „Katholik" schon aus früheren, in dieser Zeitschrift erschienenen Aufsätzen des Verf. bekannt sein dürfte.

Im III., dem wichtigsten Theile wird die „Reform der Liturgie des vierten Jahrhunderts" als geschichtliche Thatsache für Morgen- und Abendland nachgewiesen. Nach Probst geschah die Reform im Orient zunächst durch St. Basilius und St. Chrysostomus. Leider ist dabei die sog. Jakobusliturgie in Jerusalem, von welcher S. 80 kurz die Rede, nicht näher in Betracht gezogen; und doch dürfte gerade in der jerusalemitanischen Liturgie (nicht der von St. Cyrillus in den Katechesen beschriebenen vor dem Jahre 350 dort gebräuchlichen, die wohl im Allgemeinen dieselbe wie die des Jahres 136, sondern in der etwas jüngern) der Schlüssel zur Lösung mancher Fragen liegen, die noch der Beantwortung harren. Aus ihr würde vielleicht auch hervorgehen, woher Papst Damasus Anregung für seine Person erhalten haben mag.

Bis dahin gab es im Großen und Ganzen, trotz mancher Verschiedenheiten in untergeordneten Dingen, auf dem ganzen Erdenrunde nur unam, sanctam, catholicam et apostolicam liturgiam. Hören wir, was der Verf. über die Gründe, ja die Nothwen-

digkeit einer Reform dieser Liturgie ausführt und was den eigentlichen Gegenstand des Reformwerkes bildete.

I. Heidenthum und Arianismus (S. 354 ff.). a) „Das Heidenthum hatte in dreihundertjährigem Kampfe seine Kraft mit der des Christenthums gemessen. Zu leicht erfunden und besiegt, trat es als compacte und geordnete Masse von dem Schauplatze ab. Die mit ihrer ganzen Wucht auf alle drückende Thatsache, das mächtige, stolze, römische Reich sei durch die demüthige, geistesmächtige Religion des Kreuzes überwunden, führte die Einen in die Arme der Kirche, die Anderen bequemten sich den Umständen an und folgten ohne inneren Beruf und Drang dem christlich gewordenen Hofe und der Zeitströmung, die sich durch Gottes Gnade aus einer antichristlichen in eine christliche verwandelt hatte." War das schon unter Constantin dem Großen der Fall, wie Eusebius klagt, so in gleicher Weise, wenn nicht in höherem Grade, zur Zeit Theodosius' des Großen. Ambrosius ruft aus: Venit quis in ecclesiam, dum honorem affectat sub imperatoribus christianis, simulato metu orationem se fingit deferre, inclinatur et solo sternitur, qui genua mentis non sternitur[1]). Diese Namenchristen hungerten nicht nach der christlichen Gerechtigkeit; aber auch in den breiteren Volksschichten machte sich, da der äußere Druck aufhörte, ein Nachlassen der Spannkraft und des früheren Eifers sehr fühlbar. „Da zudem der alte christliche Gottesdienst sehr ausgedehnt war, . . . verursachte er ihnen Ueberdruß und es erhob sich der Ruf nach Abkürzung."

b) „Mitwirkend dazu war die Verfolgung der Katholiken durch die Arianer. Die Kaiser Constantius und Valens waren fanatische Anhänger dieser Häresie, der sie ihre weltliche Macht zur Verfügung stellten. Die katholischen Bischöfe wurden vertrieben, die Kirchen gesperrt oder den Arianern übergeben, den Gläubigen die göttlichen Gnadenmittel vorenthalten. Dieser Zustand währte ein halbes Jahrhundert und übte darum auch auf die Katholiken einen erschlaffenden Einfluß, so daß sie in den obigen Ruf nach Abkürzung einstimmten . . .

Einen weiteren Anstoß zur Reform gab die arianische Irrlehre. Das liturgische Dankgebet verherrlichte im Eingang

1) S. Ambros. in Ps. 118, serm. 20, n. 49.

den Vater durch den Namen des Sohnes und hl. Geistes. Dieses führte dazu, daß das Verhältniß der drei göttlichen Personen zu einander wenigstens berührt oder gestreift wurde. Weil man sodann dieses Gebet lange vor dem Nicänum recitirte, war es nicht in der nicänischen Terminologie abgefaßt, sondern in der noch weniger entwickelten Weise der Väter der drei ersten Jahrhunderte. Den Arianern entging dieses nicht, und sie beriefen sich zu Gunsten ihrer Irrlehre auf die liturgischen Gebete der Katholiken [1])."

Damit aber war es den Arianern noch nicht genug. Denn, so fährt Probst S. 356 fort: „Mit diesem Verfahren ging das andere Hand in Hand, demgemäß die Arianer katholische Gebete durch Beifügung antikatholischer Worte und Sätze interpolirten. Weil sich ihrer, wie es scheint, selbst die Katholiken in argloser Weise bedienten, bedurfte es einer Reform." So erklären sich denn auch die auf neue Gebetsformulare bezüglichen Beschlüsse der Synoden von Hippo 393, Canon 21, und der elften von Karthago Canon 9, n. 103. Es fand sich, als man eine Prüfung der von verschiedenen Seiten vorgelegten Gebete vornahm, in den Gebeten Vieler gar manches, was dem katholischen Glauben zuwider war [2]). Das Dankgebet, in welches die apostolische Missionspredigt Aufnahme gefunden hatte, war eben eine Art Glaubensregel.

II. Ein weiterer Grund zur Aenderung war die veränderte Katechumenats- und Bußdisciplin (S. 357 ff.). „Die den Lesungen und der Predigt folgenden Gebete über die Katechumenen und Büßer und Energumenen, ein ziemlich umfangreicher Bestandtheil der alten Liturgie, sind in der reformirten griechischen Messe nur mehr theilweise vorhanden." In der lateinischen Messe kommen sie längere Zeit hindurch, aber auch in veränderter Gestalt, nur noch an bestimmten Tagen vor. Warum unterblieb die Recitation dieser Gebete beim Gottesdienst?

---

1) Vgl. den arianischen Verfasser des Fragmentes (von Cardinal Mai entdeckt) bei Migne, P. L. XIII, 594 ff. u. 611, wo auf Grund der liturgischen Gebete behauptet ist, die Katholiken lehrten eine Unterordnung des Sohnes Gottes. So etwa auch die Patripassianer um das Jahr 200 oder 210 auf Grund des Πιστεύω εἰς ἕνα Θεόν im Symbolum.

2) S. Aug. de bapt. c. Donat. lib. VI, cap. 25, n. 47.

a) „Das Katechumenat hatte sich am Ende des 4. Jahrhunderts (an einigen Orten erst im 5. und 6. Jahrh.) überlebt, denn an seine Stelle war die christliche Familie getreten." „Die aus heidnischen und jüdischen Häusern in die Kirche Uebertretenden konnten in ihren Familien christliche Erziehung und Belehrung nicht erhalten, und so lange sie noch nicht getauft waren, mangelte ihnen auch der erziehende Einfluß der Kirche. Deßhalb schuf die Kirche das Institut des Katechumenats, welches für diese Mängel einen Ersatz bot."

„Von der Mitte des 4. Jahrhunderts an gestaltete sich das anders." Zwar gab es noch längere Zeit manche heidnische Familien; aber „die, welche sich in der zweiten Hälfte des genannten Jahrhunderts (namentlich seit Theodosius d. Gr.) auf die Taufe vorbereiteten, waren meistens Sprößlinge christlicher Familien, die als solche Unterricht und Erziehung in ihren Familien erhalten konnten und erhielten. Besonders übten die christlichen Frauen in dieser Beziehung einen großen Einfluß aus." Von der aus lauter Heiligen bestehenden Familie eines Basilius d. Gr. und Gregor von Nyssa zu schweigen, sei nur an die Mutter des hl. Chrysostomus erinnert, an Mutter und Schwester des hl. Ambrosius und an die hl. Monika, sancti Augustini dupliciter mater.

„Die alte Uebung, vorherrschend Erwachsene zu taufen, währte zwar im 4. Jahrhundert noch fort; da sich jedoch die Kirchenväter und Prediger entschieden gegen den Aufschub der Taufe bis zur Todesgefahr erklärten und der Widerspruch gegen den Pelagianismus (im 5. Jahrh.) die Kindertaufe zu der gewöhnlichen machte, wurde der seitherigen Katechumenatsdisciplin auch von dieser Seite Grund und Boden entzogen, und mit ihr fielen die Meßgebete für und über die Katechumenen aus[1])."

b) „Was die Büßer betrifft, so hatten schwere öffentliche Sünder ihre Vergehen zum Behufe der Lossprechung nicht nur einem Priester im Geheimen zu bekennen, sondern sich derselben vor versammelter Gemeinde in der Kirche anzuklagen und öffentlich Sühne zu leisten. Der Bußpriester konnte selbst vom Pönitenten verlangen oder ihm rathen, zu seiner Demüthigung und zur Er-

1) S. 358. Vgl. Probst, Katechese und Predigt vom 4.—6. Jahrhundert. Breslau 1884.

bauung der Gemeinde solle er geheime Sünden öffentlich bekennen und büßen. Das Eine wie das Andere stellte jedoch die menschliche Eigenliebe häufig auf eine starke Probe und erforderte viel Selbstverleugnung. Wenn nun dem erschlafften religiösen Sinne schon die lange Dauer des Gottesdienstes Ueberdruß verursachte, so wird dem Stolz des Menschen die öffentliche Buße noch beschwerlicher geworden sein. Jene, welche das hohe Gut der kirchlichen Gemeinschaft nicht erkannten, stellten sich daher lieber in die Reihen der ausgestoßenen Häretiker, als in die der katholischen Büßer. Dies benützten die Arianer und klagten die Kirche an" (S. 359).

Viele Bischöfe beschränkten daher die Verpflichtung zur öffentlichen Buße, wie uns dies von Ambrosius berichtet wird, welcher damit den Priestern ein Beispiel gab, das Nachahmung fand[1]). Es ist bekannt, wie im Orient ein ärgerlicher Vorfall (Vergehen einer vornehmen Frau mit einem Diacon, Unklugheit des Bußpriesters, der öffentliches Bekenntniß forderte, große Aufregung im Volke) unter Bischof Nektarius von Constantinopel (387—397) zur gänzlichen Abschaffung des Instituts der Bußpriester und öffentlichen Bußdisciplin führte und jedem gestattet wurde, nach seinem Gewissen an den heiligen Geheimnissen theilzunehmen[2]). Damit war der Weg für die Reform der Katechumenen-Messe angebahnt.

Im Abendlande hielt man länger an der alten Bußdisciplin fest. Die Umgestaltung der abendländischen Katechumenen-Messe gehört daher auch einer späteren Zeit an; noch im sechsten Jahrhunderte hatten mancherorts Katechumenen und Pönitenten ihre eigenen gesonderten Plätze in der Kirche. Erst unter Gregor d. Gr. scheint die alte Katechumenendisciplin ganz zu verschwinden (wenigstens für Rom, wenn sie auch in Missionsländern noch Grund zum Fortbestand hatte und länger dauerte); denn im Ordo des Gelasianum (lib. I, p. 58; vgl. Probst, Sacramentarien und Ordines S. 203) stehen noch solche Gebete über die Büßer und Scrutinienmessen für die Katechumenen; vgl. auch Ordo Romanus VII und das von Probst a. a. O. darüber Gesagte.

---

1) So ungefähr der Biograph Paulinus in vita S. Ambrosii n. 39.

2) Socrates, Hist. eccl. V, 19. Sozomenus VII, 16.

III. Entwickelung des Kirchenjahres. „Den größten Einfluß auf die Reform der abendländischen Messe übte das Kirchenjahr. Vor dem Ende des 4. Jahrhunderts feierte man den Gottesdienst an den Festen; von da an feierte man die Feste in dem Gottesdienste, wodurch er eine den Festen und Festzeiten entsprechende Gestalt erhielt. Dieser Einfluß setzte aber eine vorher nicht vorhandene Ausbildung des Kirchenjahres voraus" (S. 361).

Hauptmomente, die hiebei zu beachten, sind: a) Erst das Aufhören der Verfolgungen ermöglichte eine öffentliche gemeinsame Begehung der Feste. b) Die ursprüngliche christliche, seit der Apostelzeit übliche Wochenfeier (Leiden und Tod Christi am Mittwoch und Freitag, Auferstehung am Sonntag) wurde zur Jahresfeier, obschon Ostern auch zuvor bereits die jährliche Feier war. c) Das bürgerliche und Naturjahr mit seinen Jahreszeiten wurde verklärt zum christlichen oder Kirchenjahr mit seinen Festcyklen, worin die commemorative Feier des Lebens Jesu von seiner Geburt an (das Weihnachts- und Epiphaniefest entstanden bekanntlich erst zu Anfang des 4. Jahrhunderts) bis zur Himmelfahrt und Sendung des hl. Geistes in einer geordneten Reihe von Festen sich vollzog. Die Kirchenväter des 4. und 5. Jahrhunderts reden daher in schönen Bildern und Vergleichungen über die Festcyklen, von der Nachbildung des Lebens Christi und seiner Geheimnisse in uns selbst durch die Feier dieser Feste (bei Probst S. 361—370). Einige dieser Feste wurden allerdings durch die Kirche eingesetzt oder auf bestimmte Tage verlegt, um die Christen von der Feier heidnischer Feste und abergläubischer Gebräuche desto wirksamer abzuziehen. d) An die Vergegenwärtigung des Lebens Jesu und seiner hauptsächlichsten Thatsachen in dem Festcyklus schloß sich die Feier der Heiligenfeste an, sofern die Heiligen, in welchen Christus Gestalt gewonnen hat (Galat. 4, 19), ebenso Abbilder von ihm, wie Vorbilder und Fürbitter der Gläubigen sind.

In welcher Weise drückte nun das kirchliche oder liturgische Jahr den Meßgebeten seine Signatur auf?

„Den Canon, in welchem das Kreuzesopfer unblutiger Weise dargebracht wird, influenzirt das Kirchenjahr nicht (oder doch nur wenig, im *Communicantes* und *Hanc igitur*); denn die in ihm sich vollziehende Handlung ist und bleibt unwandelbar die Reprä-

sentation des einmaligen Kreuzesopfers. In der normalen Entwickelung des Meßritus bleibt er daher derselbe. Die dem Canon vorhergehenden und nachfolgenden Gebete schlossen sich hingegen dem Einflusse des Kirchenjahres auf. Dadurch verband sich die reale Gegenwart Christi im Sacrament mit der idealen des Kirchenjahres, welch letztere dem Gedächtniß des Lebens Jesu von seiner Geburt bis zur Parusie einen äußeren Ausdruck verschafft. Die Weihnachtsmesse opfert im Canon ebenso den Leib und das Blut des Gottmenschen auf, als sie in den übrigen Gebeten das Gedächtniß seiner Geburt erneuert und verherrlicht. Wenn aber das Sacrament dem Kirchenjahre Realität verleiht, sofern Der, dessen Geburt an diesem Feste celebrirt wird, in der Eucharistie wahrhaft und wirklich zugegen ist, so theilt das Kirchenjahr sein ideelles Moment dem Sacramente insofern mit, als es den Gedanken wachruft, der am Kreuze geopferte Leib ist der von der Jungfrau Geborene, von den drei Königen Angebetete u. s. w. Obschon dies selbstverständlich, so trat es doch erst durch den Einfluß des Kirchenjahres auf die Messe in die äußere Erscheinung und verlieh dadurch dem katholischen Cultus eine Mannigfaltigkeit und Farbenpracht, die sich in keinem andern christlichen Gottesdienste findet. Der von dem eucharistischen Christus ausgehende Lichtstrahl bricht sich auf dem Hintergrunde des Kirchenjahres in den Hauptfesten Christi in die Farben des Regenbogens."

Aehnliches ist mutatis mutandis von den Festen der Heiligen, der Glieder Christi, zu sagen — der Heiligen, denen Christus die Heiligkeit gegeben, die Ihm der Vater gab und in denen Er ist (Joh. 17, 20—23). Daher im Abendlande Mannigfaltigkeit von Ceremonien, wie in keiner andern Liturgie, Verklärung des Naturjahres durch das Kirchenjahr. „Der Reflex des Himmlischen in den durch das Kirchenjahr in den Cultus aufgenommenen Momenten gab der Symbolik Raum, sich nach Kräften geltend zu machen. In den ersten Jahrhunderten beschränkte sich dieses, den Gottesdienst belebende Agens auf die allegorische Deutung alttestamentlicher Typen, dadurch nachweisend, der Alte Bund sei der verhüllte neue und der Neue Bund der verhüllte alte. Aus der Natur entlehnte Gegenstände als Symbole des Uebersinnlichen zu fassen, mochte die Kirche mit Rücksicht auf das Heidenthum, welches die

Symbole zu Idolen machte, damals vermieden haben. Im Mittelalter, das mit dem Auftreten der Germanen beginnt, fiel diese Besorgniß weg; darum strahlt der Cultus in einer Fülle von symbolischen Handlungen und Andeutungen, welche der frühere christliche Gottesdienst nicht kannte" (S. 376). Wie das Dogma von der Menschwerdung und den christologischen Geheimnissen im Orient seine Marksteine durch die Concilien von Ephesus und Chalcedon erhielt, so die Entwickelung der Lehre von der Gnade und Rechtfertigung (oder Zuwendung des Erlösungswerkes) im Abendlande, beginnend mit St. Augustin, erst durch das Concil von Trient. Daneben erhebt sich allmälig auch der Bau oder Neubau der Liturgie.

„Diese durch das Kirchenjahr bewirkte Aenderung des Meßritus beschränkt sich auf das Abendland. Der Orient wurde durch seinen Einfluß nicht berührt, sondern heute wie vor 18 Jahrhunderten celebriren die Griechen und Orientalen (ebenso wie vor 15 oder 16 Jahrhunderten auch die Lateiner) jeden Tag des Jahres dieselbe Messe (höchstens zwischen Liturgie des hl. Basilius und des hl. Chrysostomus abwechselnd), während das römische Missale für jeden Sonn- und Festtag ein eigenes Officium enthält. Das ist die erste bedeutende Verschiedenheit in der christlichen Liturgie. Bis zu Ende des 4. Jahrhunderts im Großen und Ganzen überall dieselbe, spaltet sie sich von da an in den orientalischen und occidentalischen Ritus" (S. 373).

Doch es „macht sich in dem römischen Canon der Einfluß des Kirchenjahres nicht geltend, so daß sich in der Stabilität dieses Centralpunktes beide Riten die Hände reichen. In den übrigen Theilen der Messe berücksichtigt aber die römische Kirche ebenso die Zeit (im Kirchenjahr) wie die Menschen mit ihren Bedürfnissen. Durch dieses fließende Moment ist der römische Ritus der Entwickelung fähig, während der orientalische, dem dasselbe fehlt, den Keim der Erstarrung in sich trägt" . . . „Der Meßcanon ist das den Stürmen trotzende, unbewegliche (auf Felsboden aus Quadern gebaute) Haus; in den übrigen Theilen der eucharistischen Feier offenbart sich das zum Baum heranwachsende Senfkörnlein" (S. 374). Der orientalische Ritus, so führt Probst weiter aus, hat zwar das Haus bewahrt, aber nicht das Senfkörnlein

gehegt und gepflegt und zum Baume sich entwickeln lassen. Die Häretiker haben beides verlassen oder aufgegeben und den Gottesdienst zum bloßen Gemeindedienst gemacht, indem sie nur ein Stück der Vorhalle des Hauses, ein Analogon der Katechumenen-Messe, beibehielten, alles auf Belehrung und Erbauung anlegten durch Lesung und Predigt und sehr wenig Gebet.

Aber „warum verschloß sich die orientalische Liturgie dem Einflusse des Kirchenjahres? Es zeigen sich darin die vorausgeworfenen Schatten des griechischen Schisma". Probst weist nach, wie im Oriente seit dem Concil von Antiochien 341, dessen Canon 8 den Rang der Bischöfe von dem bürgerlichen Range ihrer Residenzstädte abhängig machte — dem Concil von Constantinopel 381, dessen neunter (von Rom nicht anerkannter) Canon dem Bischof von Byzanz den Vorrang der Ehre nach dem Bischof von Rom verlieh, weil jene Stadt „Neu-Rom" sei, obschon der Canon 6 von Nicäa bloß die Bischöfe von Rom, Alexandrien und Antiochien für Patriarchen erklärte — endlich Canon 28 von Chalcedon 451 (Wiederholung des von 381) trotz des Widerspruches von Seiten Roms (Leo d. Gr. cassirte diesen Canon)[1]) man darauf ausging, mehr von Kaisers- und Staats-Gnaden, als vom Fundament der Apostel Ehre und Ansehen und Kraft herzuleiten. Dem Orient blieb der römische Sprößling, d. i. Verbindung von Kirchenjahr und Liturgie, eine fremde Pflanze; dem griechisch christlichen Geiste, welcher das Unsichtbare durch Dialectik zu erkennen strebte, war die Verjüngung des Cultus durch Real-Symbolik nicht sympathisch.

IV. Worin bestand die Reform im Einzelnen? „Die entscheidende Antwort über die römische Meßreform und ihren Begründer gibt das leonianische Sacramentar" (S. 455). Hier muß zunächst constatirt werden, daß auch Duchesne, sonst vielfach Gegner von Probst's Ansichten, ausdrücklich anerkennt und behauptet, es seien in dem Leonianum verschiedene Meßgebete enthalten, die bis auf die Zeit und Regierung der Päpste Damasus und Siricius, also Ende des 4. Jahrhunderts zurückgehen[2]). Diese

1) S. Leonis Papae Magni epist. ad Anatolium episcop. Constantinop. ep. 96 alias 80, n. 5; ad Marcianum Augustum, ep. 104 alias 78, n. 3; ad Pulcheriam Augustam, ep. 105 alias 79, n. 3.

2) Duchesne, Origines du culte chrétien p. 136.

Messen nun, fährt Probst fort, „behandeln römische Tagesereignisse — ein Gebrauch, der vorher und nachher vereinzelt dasteht, denn diese Messen wurden durch die Päpste später als ungeeignet für den allgemeineren oder dauernden Gebrauch vom Sacramentarium ausgeschlossen". Bei dem Anbau des neuen Feldes waren eben die Grenzen noch nicht abgesteckt und der Uebertritt auf ein Gebiet, welches sich für den Gottesdienst nicht eignete, lag nahe. Denn *primus* beatus Damasus papa ordinem ecclesiasticum instituit, sagt das sog. Convivium monachorum, eine Schrift des 7. bis 8. Jahrhunderts.

Fragt man nach der äußeren Gestalt und dem Inhalte der Reform im Besonderen, so lautet die Antwort: An die Stelle der Oratio pro fidelibus tritt die Collecte und zum Theil die Secrete, an die Stelle des Dankgebetes die Präfation, an die Stelle der alten Danksagung für die Communion die Postcommunio und Oratio super populum. Von den neu eingeführten Gesängen: Introitus (das Graduale bestand eigentlich schon vorher in dem Psalmus responsorius), Offertorium und Communion oder Antiphona communionis, wird abgesehen, weil sie nicht vom Celebrans gebetet, sondern nur vom Chore oder Volke gesungen wurden, und zunächst nicht in das Sacramentarium kamen. Kyrie eleison und, wie es scheint, eine besondere Weise, das Alleluja zu singen, waren ebenfalls von Damasus eingeführt worden[1]).

1) In der alten Liturgie erscheint die *Oratio pro fidelibus* theils als Schluß der Missa catechumenorum, theils als Anfang der Missa fidelium. In der reformirten Messe wird sie anfänglich zurück- und dann ganz verdrängt, denn an ihre Stelle tritt die Collecte. Der Zusammenhang dieser beiden Orationen offenbart sich, abgesehen von der Zeit der Recitation, in ihrer Zweitheilung. In der früheren Zeit sprach der Diacon über die zur Erde Niedergeworfenen die Prosphonese, auf welche der Bischof mit dem Anrufungsgebet, ἐπίκλησις, antwortete. Dieses Doppelgebet macht sich in der leonianischen Collecte dadurch kenntlich, daß sie meistens aus zwei Orationen besteht. In dem Gelasianum kommt dies nicht mehr so häufig vor, und das Gregorianum kennt bloß noch eine Collecten-Oration. An den Ritus,

---

1) Dies bezeugt kein Geringerer als Papst Gregor d. Gr. Epist. IX, 12.

mit dem die Oratio pro fidelibus in der alten Zeit verrichtet wurde, erinnert jetzt noch das *Flectamus genua, levate* der Charfreitagsliturgie, in welcher sich die Oratio pro fidelibus am vollständigsten erhalten hat[1]) — und der Messen verschiedener Ferien, Quatemper, fünfter und siebenter Mittwoch der Fastenzeit u. a. m. An Festtagen, wo das trost- und freudenreiche Mysterium des Herrn oder die dankbare Verehrung eines Heiligen den Inhalt der Collecte bildet, ist ein kniefälliges Gebet weniger am Platz.

„Uebrigens verdrängte die neue Collecte die alte Oratio pro fidelibus nicht alsbald; im 5. Jahrhundert recitirte man letztere noch. Und zwar deutet das Oremus nach dem Evangelium bezw. nach dem Credo unmittelbar vor dem Offertorium auf die Stelle hin, wo man etwa bis zum 6. Jahrhundert oder bis auf Gregor d. Gr. dieses Gebet sprach[2]). Am Charfreitag haben wir, wie bereits angedeutet, die Oratio pro fidelibus mit nur geringen Aenderungen an der alten Stelle, nach dem Evangelium bezw. der Passio; inhaltlich besteht dieselbe in gewissem Sinne noch fort in dem „Allgemeinen Gebete" für die Anliegen der Christenheit, welches in Deutschland meist nach der Predigt gesprochen wird.

Allein, „wie war es möglich, daß ein bis auf die Apostel hinaufreichendes Gebet aus der Messe ausfallen konnte?" (S. 463).

Erstens ist zu antworten, daß sich der hauptsächlichste Inhalt der Oratio pro fidelibus im Memento des Canon wiederholt, so daß sich dieses Gebet dem Wesen nach noch in der heutigen Messe findet[3]). Der zweite Grund, warum es nicht mehr in der ursprünglichen Form und Stellung vorhanden ist, liegt in der mit dem Ende des 4. Jahrhunderts vor sich gehenden Veränderung der Weltlage. Origenes charakterisirt die Oratio pro fidelibus dadurch, daß er das Gebet der drei Jünglinge im Feuerofen als Typus derselben verwendet. Das Gebet der Jünglinge ist aber

---

1) Noch deutlicher und dem ursprünglichen Texte näher kommend ist dieses Gebet in der ambrosianischen Messe an den Fastensonntagen zu finden.

2) Probst S. 462, Anm. 2; Duchesne S. 164.

3) Am deutlichsten ist die Oratio pro fidelibus noch in den Preces (für Fasten- und Adventszeit) des Breviers enthalten, wie ich in meiner demnächst bei Herder in Freiburg erscheinenden Geschichte des Breviers darzuthun hoffe.

nach der Anschauung der Väter das der verfolgten Kirche, die in Noth und Bedrängniß für sich und ihre Kinder um Hilfe zu Gott ruft[1]). Ein solches Gebet eignete sich deßhalb für den christlichen Gottesdienst zur Zeit der Verfolgungen. Als aber im 4. Jahrhundert das Reich Gottes das Reich dieser Welt überwand, als zu Anfang des 5. die römische Herrschaft zusammenbrach und die Kirche als Siegerin dastand, zog sich die Recitation der Oratio pro fidelibus auf die Bußtage und den Charfreitag zurück, an welchem die klagende und trauernde Braut Christi unter dem Kreuze um Erbarmen fleht. An ihre Stelle trat in der Feier der Eucharistie die Collecte, das Gebet der siegreichen Kirche, welches durch die Feier der Feste und heiligen Zeiten Gott lobt und dankt für die Mysterien, die Offenbarungen seiner Macht und Liebe und für die Heiligen, an welchen und durch welche er Großes gethan. Die Reform dieses wie der übrigen oben genannten Gebete ist daher im eigentlichen Sinne nicht das Werk des Damasus oder eines andern Papstes, sondern der göttlichen Vorsehung, die allein novit congruentem suis temporibus generi humano exhibere medicinam[2]).

2) Secrete. „Bei der Opferung betete der Priester still für sich nach Belieben (καϑ᾽ ἑαυτόν), weßwegen er kein liturgisches Gebet verrichtete. Ein solches hätte sich auch mit der Darbringung der Opfergaben von Seiten der Gläubigen kaum vertragen. Als aber zu Ende des 4. Jahrhunderts die Antiphon »Offertorium« in den Ritus aufgenommen und während der Opferung gesungen wurde, eine Recitation, die zur Erbauung des Clerus wie des Volkes dienen sollte, wurde dadurch das private Gebet des Celebrans verdrängt. Selbst das bloße Ablesen der Namen der Geber, welches an manchen Orten zu dieser Zeit stattfand, machte der Gesang dieser Antiphon unmöglich" (S. 464). Die Aehnlichkeit in Bau und Gestalt dieser Oratio secreta mit jener der Collecte und

---

1) S. Clemens Rom. ep. I ad Cor. cap. 45; S. Cyprian. epist. 56.

2) S. Aug. de sermone Domini in monte lib. I, cap. I, n. 2. — Uebrigens hätte für die Entstehung der Oration oder Collecte erwähnt werden können, was die Alten uns berichten, daß die kleine Oration nämlich als Oratio ad Collectam „über die" oder „bei der Versammlung" gesprochen wurde, d. h. an dem Orte, wo sich das Volk zur Statio versammelte, um mit dem Papste zu derjenigen Kirche zu gehen, wo das hl. Opfer gefeiert wurde.

der Umstand, daß dieselbe schon in ihrer ältesten Erscheinung (Leonianum) sich stark vom Kirchenjahre beeinflußt zeigt, ist ein Anhaltspunkt für die Annahme, daß die Entstehung der Secreten mit dem Aufkommen der Oratio κατ' ἐξοχήν oder Collecte gleichzeitig ist. Das stille Gebet des Priesters, welches durch den Gesang der Antiphon gestört worden wäre, wurde in ein liturgisches, unmittelbar nach der Oblation zu verrichtendes umgestaltet. Darum gibt nach Ordo Romanus I, n. 15 und 16 der Papst zuerst den Sängern ein Zeichen, zu schweigen, dann nehmen die assistirenden Bischöfe und Cleriker jene Stelle ein, welche sie während des Canon haben sollen, und in dieser Zwischenzeit verrichtet der Papst still ein (oder das) Gebet (Secreta), welches mit Per omnia saecula saeculorum schließt.

3) Präfation. Aus dem Dankgebete der urchristlichen Liturgie wurde die mit Vere dignum et justum est eingeleitete Präfation der damasianisch-leonianischen Liturgie. Form und Inhalt des Alten und Neuen entsprechen sich noch immer einigermaßen, sofern darin in gehobener, feierlicher Weise Gott dem Herrn Lob und Dank dargebracht wird . . .'

„In der alten Präfation bezog sich jedoch Lob und Dank zum größten Theil auf Gottes Offenbarung in der Natur und im Alten Bunde. Sie verherrlichte Gott als Schöpfer der Welt und dankte ihm für die Wohlthat und Beschaffenheit des Geschaffenen. Bezüglich des A. B. war es die Führung der Menschen überhaupt und besonders der Israeliten, wie die Erfüllung der Verheißungen, welche Gegenstand des Lobes und Dankes bildeten."

„Diese Verherrlichung Gottes war ebenso gegen die verstockten Heiden gerichtet, welche Gott mit dem Geschöpfe verwechselten, als gegen die hartnäckigen Juden, welche ihr ganzes Vertrauen auf die Abstammung von Abraham setzten[1]). Zugleich gab sie den Heidenchristen Veranlassung, den wahren lebendigen Gott, den Schöpfer der Welt zu preisen, wie sie die Judenchristen auffordert, Gott für seine Barmherzigkeit zu danken, womit er den gefallenen Menschen umfaßte und durch den verheißenen Messias erlöste. Dadurch knüpfte der christliche Gottesdienst an die Bedürfnisse, an das

---

1) Vgl. unsere diesbezügliche Ausführung in der Literar. Rundschau. Freiburg 1893, September. Sp. 281, § 186.

Denken und Sehnen der Heiden und Judenchristen an[1]). Er ließ die Offenbarung in der Natur und im Alten Bunde im Lichte des Christenthums und das Christenthum selbst als die vollkommene Offenbarung erscheinen. Lob und Dank für die Rettung aus Irrthum und Sünde durch Christus war die Grundstimmung der damaligen Gläubigen. Was aber das Herz innerlich bewegte, was es nicht auszusprechen vermochte, das tönte ihm in dem Hymnus des Dankgebetes in begeisterten und klaren Worten entgegen, und auf den Ruf: »Sursum corda« verkündigten die Gläubigen mit dem Priester das Lob Gottes für die Schöpfung, Führung und Rettung des Menschen durch seinen eingeborenen Sohn, Jesus Christus. Der Priester betete aus ihrem Herzen und sie bedienten sich seiner Worte. Das ist die Bedeutung der den Christen der ersten Jahrhunderte von der Vorsehung verliehenen Präfation" (S. 465—66).

„In der Mitte des 4. Jahrhunderts änderten sich die Zeiten und mit denselben die Menschen. Heidenthum und Judenthum hatten sich überlebt, die Gläubigen gingen nicht mehr aus ihren, sondern aus den christlichen Familien hervor. Von Kindheit an durch die christlichen Mysterien genährt und in der Kirche erzogen, wandten sich ihre Blicke weniger auf die Schöpfung und die Wunderwerke der Natur, als auf die der Gnade, weniger auf die Führung des israelitischen Volkes, als auf die zum Baume herangewachsene Kirche mit ihren Heiligen. Die in dem alten Dankgebete Gott dem Schöpfer und Regenten der Welt gezollte Verherrlichung verwandelte sich jetzt in Lob und Dank für die christlichen Heilsthatsachen und ihre Wirkungen, die sich am vollkommensten in den Heiligen Gottes offenbarten" (S. 466).

„Wenn aber in den ersten Jahrhunderten der Blick auf das noch gegenwärtige, gottverlassene Heiden- und Judenthum mit seinem Elend und Unfrieden nicht wenig dazu beitrug, die Flamme des christlichen Dankes dem Schöpfer und Regenten der Welt gegenüber immer wieder anzufachen, so war auch eine Veranstaltung nothwendig, welche die jetzt (4. Jahrh.) mehr und mehr in das Dunkel der Vergangenheit eintauchenden historischen That-

1) Vgl. Probst S. 17 f. a. a. O.

sachen soweit möglich erneuerte und dadurch gegenwärtig machte. Diesen Dienst leistete das Kirchenjahr, welches das Leben Jesu von seiner Geburt bis zur Geistessendung im jährlichen Kreislauf der großen Feste vergegenwärtigte. Deßgleichen führten die Heiligenfeste jene Heroen aus der Vergangenheit in die Gegenwart, welche im Glauben an Jesus und aus Liebe zu ihm ihr Leben hingaben. Wenn aber die Beweise der göttlichen Macht und Liebe im N. B. die der Offenbarung in der Natur und dem A. B. überstrahlten, so ist es selbstverständlich, daß Lob und Dank der Gläubigen für die neutestamentlichen Wunderwerke und Gnadenerweise die erste Stelle einnahmen und die für die beiden anderen Offenbarungen zurückdrängten[1])."

„Da endlich das Opfer des Lobes und Dankes nicht nur ein inneres und privates war und sein sollte, sondern in der einen sichtbaren Kirche als ein gemeinschaftliches in die Sichtbarkeit treten mußte, so ist es nicht nur begreiflich, sondern es war nothwendig, daß zu Ende des 4. Jahrhunderts im christlichen Gottesdienst an die Stelle der alten Präfation die neue trat, welche anstatt für die Schöpfung, für die Menschwerdung Jesu, seine Auferstehung und Geistessendung, anstatt für die Führung der Menschen, für die Führung der Kirche und all das Große, das Gott an ihr und ihren Heiligen gethan, Lob, Preis und Dank zum Himmel sendete."

„Die Verdrängung des auf die Apostel zurückgehenden Dankgebetes der alten Liturgie durch die neue Präfation geschah deßhalb, um einen profanen Ausdruck zu gebrauchen, durch die Logik der Thatsachen, welcher sich Damasus nicht entziehen konnte. In die christliche Sprache übersetzt, ist es der die Kirche Gottes leitende heilige Geist, welcher auf diese Weise für die Bedürfnisse einer neuen Zeit Sorge trug" (S. 467).

4) Postcommunion und *Oratio super populum.* „Die alte Liturgie dankte, wie die Apostolischen Constitutionen VIII. 14

---

1) Vgl. in dieser Hinsicht die Stellen aus St. Basilius: Regulae fusius tractatae, interr. 2, n. 2—4 und de Spir. sancto. cap. 8, n. 18, sowie S. Aug. epist. 11 ad Nebrid. n. 2 bei Probst S. 137 u. 466 Anm.

zeigen, nach der Communion durch ein eigenes Gebet Gott dem Herrn für den Empfang der Eucharistie. Weil die jetzige Messe nach der Communio bloß die Postcommunio besitzt[1]), so liegt die Annahme nahe, sie sei an die Stelle jenes Gebetes getreten. Dabei fällt aber auf, daß der Inhalt der Postcommunion einer Danksagung für den Empfang der hl. Communion sehr oft wenig entspricht" (S. 467). Hiezu ist zu bemerken, daß die ältesten Postcommunionen, nämlich die der Messen vom Ende des 4. (damasianische) und Anfang des 5. Jahrhunderts, doch regelmäßig einen Dank für die Communion und die Bitte um eine heilsame Wirkung derselben enthalten. Für die Folgezeit gilt, was Probst S. 471 sagt: „Im 5. Jahrhundert hörte allmälig die alte Uebung auf, der zufolge alle Anwesenden in der Messe communicirten." Darum rief man von da an in einer auf die Postcommunion (denn dieselbe galt immer noch als eine auf die Communion bezügliche) folgenden Oratio super populum den Beistand Gottes für die Gläubigen überhaupt an, gleichviel ob sie communicirt hatten oder nicht. Aus diesem Grunde wurde eine Oratio super populum im Gelasianischen Sacramentar auch den Messen hoher Feste, Weihnachten, Christi Himmelfahrt, Pfingsten, beigegeben, weil selbst an ihnen die Communion aller Anwesenden in Abgang gekommen war. Die für die Neophyten (in der Osterwoche) gelesene Messe hat dagegen keine solche Oratio, denn die Neugetauften empfingen sämmtlich die Communion. Wohl aber hat die in der genannten Osteroctav »in parochia« zu lesende Messe (Gelasianum n. 55, editio Wilson p. 98) eine Oratio super populum, denn in dieser Messe communicirte nicht das ganze Volk. Am Gründonnerstag und Ostersonntag hinwiederum, Tage, an welchen im

1) Es sei hier für die, welche die Liturgie des 5., 6., 7., 8. Jahrhunderts nicht näher kennen, bemerkt, daß die Gebete vor und nach der Communion, welche jetzt im Missale als privatim vom Celebrans zu sprechende stehen: *Haec Commixtio et Consecratio, Domine Jesu, Perceptio, Quod ore sumpsimus, Corpus tuum Domine*, erst seit dem 9. Jahrhundert in das römische Missale (Sacramentar) gekommen sind, ebenso wie die Gebete bei der Opferung von *Suscipe Sancte Pater* bis *Orate fratres*. Noch späteren Ursprunges sind die dem Introitus vorhergehenden Gebete, das Staffelgebet, *Aufer* und *Oramus*.

5. und 6. Jahrhundert noch alle communicirten oder communiciren sollten, gibt es keine Oratio super populum.

Wenn die Liturgiker des 11. und 12. Jahrhunderts[1]) sagen, das Volk habe ursprünglich täglich communicirt, nur in der Fastenzeit nicht, und darum sei die Oratio super populum bloß für die Ferien der Fastenzeit angeordnet, so ist das nur zum Theil richtig. Ein Blick in das Leonianum und Gelasianum läßt das sofort erkennen. Im Leonianum stehen außer der Fastenzeit, für die Messen von Ostern bis Weihnachten, 156 Orationes super populum oder Orationen nach der Postcommunion; sie tragen nicht immer den Titel. Man kann also nur sagen, der hl. Gregor habe brevitatis causa diese Oration an den gewöhnlichen Tagen ausfallen lassen; in der Fastenzeit aber, wo die Messe nach der Non gehalten und das Volk von der Station zur Vesper oder an die Arbeit ging, behielt er sie bei, und zwar wählte er sie zugleich für die Vesper.

Indem wir von dem schönen, jedem Priester zu empfehlenden Buche Abschied nehmen, können wir den Wunsch nicht unterdrücken, es möchte die in Aussicht gestellte eingehendere Abhandlung über die Entwickelung der römischen Messe vom 4. bis zum 8. Jahrhundert recht bald erscheinen.

Beuron. P. Suitbert Bäumer O. S. B.

Epistolae pastorales et Instructiones selectae (1857—82) ad Clerum dioecesis Jaurinensis et Archidioecesis Strigoniensis a Joanne *Card. Simor* Primate R. H. et Archiepiscopo Strigoniensi dimissae. Strigonii, 1882—83. 5 voll. Lex.-8⁰. pagg. 447, 383, 463, 409, 727.

Cardinal Simor, Bischof von Raab 1857—1867, Erzbischof von Gran seit 1867, gest. den 23. Januar 1891, ließ bereits im Jahre 1882 die vorliegende Sammlung ausgewählter Hirtenschreiben aus den ersten 25 Jahren seines bischöflichen Wirkens zusammenstellen, bestimmte aber, daß Exemplare davon erst zwei Jahre nach seinem Tode zur Vertheilung gelangen sollten. Somit ist das Werk trotz seines ältern Datums unter die Novitäten zu rechnen.

1) Berno Constantiens., Microl. cap. 51; Honorius, Gemma animae cap. 67 und andere.

Die Reihenfolge ist nicht chronologisch, sondern nach Materien geordnet.

Der erste Band de thesauro fidei catholicae ist dogmatischen Inhaltes. Den Anfang bildet eine noch immer lesenswerthe Widerlegung von Renan's frivoler Schrift „Leben Jesu". Die folgenden Hirtenbriefe und Lehrschreiben behandeln den Syllabus errorum und das vaticanische Concil, von dem der Cardinal hätte sagen können: Quorum pars magna fui. In einer gründlichen historischen Darlegung wird der Beweis geführt, daß in Ungarn die Unfehlbarkeit des Papstes in Glaubenssachen stets gelehrt worden ist. Man fühlt aus der trockenen Abhandlung die aufrichtige Ueberzeugung des Bischofs heraus. Weitere Rundschreiben besprechen den römischen Katechismus und die Uebersetzung der hl. Schrift in die Landessprache, welche nach vorangegangener oberhirtlicher Prüfung zum Lesen frei gegeben ist.

Der zweite Band „über die Hierarchie" behandelt in 41 Schreiben die Lage des Papstes; das letzte bespricht die noch den Gebeinen Pius IX. zugefügte Schmach. Eine zweite Abtheilung beschäftigt sich mit den römischen Congregationen und ist die Umarbeitung eines in Vering's Archiv erschienenen Artikels.

Der dritte Band de ministerio sacro handelt über die Sacramente und Sacramentalien und betrifft vorzüglich die Seelsorge. Ein Schreiben verbietet die sog. Wegtaufen, ein anderes gibt einen Pastoralunterricht über die hl. Firmung; mehrere dringen auf würdige Feier der hl. Messe, namentlich der Primizen, bei denen Tänze (!) untersagt werden. Für die Spendung des Bußsacraments werden vortreffliche Verhaltungsmaßregeln gegeben. Hieran schließt sich ein Pastoralunterricht über die letzte Oelung und fünf weitere Hirtenschreiben betreffen das Sacrament der Ehe. Ueber die Sacramentalien handeln 15 Hirtenschreiben; darin werden verschiedene, auf den Cultus bezügliche Gegenstände gründlich besprochen, z. B. die Orgel und die kirchliche Musik.

Der vierte Band, de institutione et disciplina cleri atque populi, dringt auf fleißige Verkündung des Wortes Gottes und erklärt die Predigtvakanzen als absurd. Die Volksmissionen werden empfohlen, die Schule den Pfarrern an's Herz gelegt. Ein wahres Juwel ist das Hirtenschreiben über die Tugend der Keuschheit beim Priester (S. 102—129), eine der schönsten, gründlichsten und

gelehrtesten Abhandlungen über diesen Gegenstand, die ich je gelesen.

Der fünfte Band, **regimen dioecesanum**, zeigt erst recht die Wirksamkeit des bischöflichen Hirten auf allen Gebieten. Sie erstreckte sich nicht bloß auf die Diöcesen Raab und Gran; sein weites Herz umfaßte die gesammte katholische Kirche. Um einen Begriff von dem reichen Inhalte zu geben, mögen einzelne der behandelten Themen genannt werden: die Münchener Versammlung katholischer Gelehrten, die verfolgte Kirche in der Schweiz, das Leben des Pfarrers Vianney, Joh. Baptist Rossi und das christliche Museum, das 14. Centenarium des Benedictinerordens, das Andenken von Bischof Konrad Martin, der hl. Thomas von Aquin als Patron der katholischen Philosophie, Culturkampf, geistliche Exercitien u. s. w.

Es wird wenige bedeutsame kirchliche Ereignisse aus dem Zeitraum von 1857—1882 geben, die nicht auf die eine oder andere Weise in diesen Pastoralschreiben ihren Nachhall gefunden hätten. Der Schreiber dieser Zeilen stand bei der Lectüre dieser in musterhaftem Latein geschriebenen Hirtenbriefe — nur eine kleine Anzahl ist in ungarischer Sprache mitgetheilt — wiederholt unter dem Eindrucke, einen Kirchenvater des 19. Jahrhunderts vor sich zu haben. Ohne Zweifel wird jeder Leser mit Hochachtung und Bewunderung erfüllt für einen Prälaten, der ein ebenso gelehrter Theologe als seeleneifriger Hirte war. Man möchte das Werk, eine Schatzkammer geistlicher Wissenschaft, in die Hände jedes Bischofs, aber auch jedes Seminaristen wünschen. Ein würdigeres Denkmal hätte dem ausgezeichneten Kirchenfürsten nicht gesetzt werden können.

Stift Einsiedeln. P. G. M.

Geschichte der neueren Philosophie von Nicolaus von Kues bis zur Gegenwart. Im Grundriß dargestellt von Dr. Richard Falkenberg. 2. Aufl. 530 S. Leipzig, Verlag von Veit. 1892.

Reiches Lob ist Falkenberg's Grundriß der Geschichte der neueren Philosophie gespendet worden, und die vorliegende, nach sieben Jahren erschienene zweite Auflage des Werkes beweist, daß es Absatz gefunden hat. Auch katholischerseits wurde „das Lehrbuch Falkenberg's allen Freunden der historischen Schulphilo-

sophie, Lehrern wie Lernenden, empfohlen"[1]). Indessen kann man diesem Urtheile nicht ohne Einschränkung beitreten. Es steht nämlich mit der Darstellung der Geschichte der Philosophie, zumal der christlichen Zeitabschnitte, ungefähr so, wie mit der Weltgeschichte überhaupt. Bei dieser ist es Thatsache, daß durch den Parteistandpunkt und die subjective Anschauung protestantischer Geschichtschreiber nicht wenige und nicht geringe Unrichtigkeiten in ihre Werke sich eingeschlichen und allmälig so sich eingebürgert haben, daß es der äußersten Anstrengung katholischer Geschichtsforscher bedurfte und noch bedarf, um für die objective Wahrheit wieder Grund und Boden zu gewinnen. Aehnliches beobachtet man in der Geschichte der Philosophie, zumal wo es sich um die Darstellung christlicher, katholischer Philosophen handelt. Das Mittelalter ist „finster" für den nicht-katholischen Historiker, und ähnlich lautet das Urtheil des nicht-katholischen Philosophie-Historikers über das Mittelalter. Alles, was man nicht durchschaut und begreift, erscheint finster und dunkel, und so ist es leicht erklärlich, daß die Philosophie des Mittelalters, wie dessen katholische Lebensanschauung überhaupt manchem Historiker ein finsteres Ding sein muß. Falkenberg behandelt zwar nicht das Mittelalter, dennoch war er vielfach gezwungen, zur Scholastik Stellung zu nehmen, nicht bloß durch den Gegensatz zwischen der scholastischen und neueren Philosophie überhaupt, sondern auch bei der Darstellung mancher Episoden in ihrem Verhältnisse zur Vorzeit. Aber er thut es nicht in der Weise des objectiven Historikers, der die Thatsachen berichtet so wie sie liegen, sondern vielfach mit einer Animosität, die sich bei ihm als Protestanten zwar erklären läßt, die aber den Charakter der reinen, nüchternen Wissenschaftlichkeit beeinträchtigt. Einige Proben aus dem Werke selbst mögen dies zeigen. „In der Denkungsart des Mittelalters," sagt der Verf., „tritt uns im Gegensatz zu der ästhetischen Anschauung des Alterthums und der neuzeitlichen Tendenz des reinen Wissens eine specifisch religiöse Stimmung entgegen. Themata und Grenzen werden der Erkenntniß vom Glauben vorgeschrieben, alles wird auf's Jenseits bezogen, das Denken wird zum Gebet" (S. 8).

„In der mittelalterlichen Philosophie blickt das Subject zu

---

1) Literar. Rundschau 1893. Nr. 4.

seinem Object, dem Unendlichen, sehnsüchtig empor, wartend, daß dieses sich zu ihm hinabsenken oder es zu sich emporziehen werde; in der griechischen steht der Geist seinem Gegenstande, der Welt, als gleichberechtigt gegenüber; in der modernen weiß sich das speculirende Subject als das höhere, der Natur überlegene. Für die Auffassung des Mittelalters sind Wahrheit und Mysterium identisch, für die Neuzeit schließen sie sich aus wie Licht und Dunkel. Das Geheimniß ist der Feind des Wissens, der aus dem letzten Schlupfwinkel verjagt werden muß" (S. 8).

Die Feindseligkeit dieser modernen Philosophie gegen die Kirche „bedeutet aber nicht ohne weiteres Feindschaft gegen die christliche Religion, geschweige gegen die Religion überhaupt, sondern nur gegen die kirchliche Form des Christenthums mit ihrer mönchischen Weltflucht" (S. 10), es ist der „Kampf gegen die Hierarchie".

„Die Philosophie will nicht länger die Magd der Theologie spielen, will sich frei machen von jeglichem Zwange, von der äußeren Gebundenheit durch die Satzungen der Kirche u. s. w. . . Jeglicher Autorität wird jetzt der Krieg erklärt und Freiheit der Wissenschaft auf die Fahne geschrieben. Die neuere Philosophie ist Protestantismus in der Sphäre des denkenden Geistes" (S. 9).

Eine solche Darstellung, ein solcher Ton in der Charakteristik verräth nicht mehr den nüchternen Historiker und führt nur zu Einseitigkeiten und Unrichtigkeiten. Die gegebene Darstellung mag auf die kantische Schule und die nach-kantische Philosophie im Allgemeinen passen, für die vor-kantische Periode ist sie höchst einseitig.

Die Feindschaft der neueren Philosophie richtet sich nicht so sehr gegen die kirchliche Autorität und „die kirchliche Form des Christenthums", als zunächst gegen die Scholastik und zugleich mit ihr gegen Aristoteles. Wer sich an Bacon erinnert und an die Thatsache, daß er Aristoteles schlechthin den „Sophisten" heißt, während die Scholastik ihn den „Philosophen" nennt, ist erstaunt, wenn er den Verf. sagen hört: „Das Alte, Abgelebte, unbequem Gewordene war die Scholastik . . . . Die Denkrichtung des Mittelalters wird abgelehnt . . . der Scholastik werden Platon

und der Neuplatonismus .... dem kirchlich umgedeuteten und scholastisch entstellten Aristoteles der ächte entgegengestellt" (S. 9).

Der Verf. sagt: „Die neuere Philosophie ist Protestantismus in der Sphäre des denkenden Geistes." Allerdings ist es bei protestantischen Philosophen selbstverständlich, daß „jeder Autorität der Krieg erklärt wird" — (wir kennen jedoch auch die Folge dieser gänzlichen Ungebundenheit, nämlich eine grenzenlose Zerfahrenheit auf philosophischem Gebiete) —; aber wenn der Verf. auch die katholischen oder doch die katholisch sich nennenden Philosophen der Neuzeit in jene Geistesrebellion gegen jede Autorität einbegreifen will, so möchten wir gern die Namen jener wissen, die eine solche Stellung einnahmen. Denn selbst Cartesius — und die cartesianische Schule ist bekanntlich die verbreitetste der Neuzeit — erklärt am Ende seines bedeutendsten Werkes (principia philosophiae), trotz seines höchst zweifelhaften katholischen Standpunktes und trotz seiner durchaus antischolastischen Stellung, ganz ausdrücklich, daß er alle seine philosophischen Ansichten dem Urtheile der Kirche unterwerfe. Derselbe Cartesius, weit entfernt, zwischen „Wahrheit und Mysterium" einen Gegensatz zu erblicken, sucht wiederholt auseinanderzusetzen, daß es für den unendlichen, souveränen göttlichen Geist Wahrheiten gibt, die ein endlicher Geist nicht zu fassen vermag, d. h. Mysterien.

Ich frage also: Ist „die neuere Philosophie" schlechthin „Protestantismus in der Sphäre des denkenden Geistes"?

Doch nach der Anschauung des Verf. existirt seit der „abgelebten, unbequem gewordenen Scholastik" keine katholische Philosophie mehr, die in seiner 500 Seiten umfassenden Geschichte, in der jedes noch so verworrene System eine Besprechung findet, eine nennenswerthe Berücksichtigung verdiente. Nur ganz gelegentlich, wo Spinoza's Theorie entwickelt wird, geschieht der „herrschenden Schulphilosophie, d. h. der jüngeren Scholastik (Suarez)", kurze Erwähnung; selbst den Namen eines Boscovich, dessen Bedeutung für die physikalischen Wissenschaften auch von Protestanten anerkannt wird, sucht man vergebens im ganzen Werke.

Die neueren Leistungen von katholischen Philosophen werden kaum gestreift und mit den Worten abgefertigt: „Die tho-

mistische Lehre zählt in Italien viele Anhänger, von denen der Jesuit M. Liberatore (1865) genannt sein mag" (S. 445). Der mit großartigem Erfolge gekrönten Anregung und Belebung der philosophischen Studien durch Leo XIII. wird mit folgenden Worten gedacht: „Der speculative Trieb der deutschen Volksseele hat sich weder durch den Zusammenbruch des Hegel'schen Gebäudes entmuthigen, noch durch das Geschrei der Erfahrungsapostel beirren, noch durch päpstliche Unfehlbarkeitserklärung des Thomas v. Aquin einschüchtern lassen" (S. 476). Dazu wird in einer Note die Erklärung gegeben: „Von Rom aus wurde 1879 zur Wiederaufnahme und Verbreitung des thomistischen Systems als der allein correcten Philosophie ermuntert"; darauf folgt die Angabe einiger katholischer Zeitschriften und „Lehrbücher in den Geleisen der Scholastik".

Es gibt also für den Verf. keine beachtenswerthe katholische Philosophie; die Philosophie der Neuzeit ist protestantisch; jede katholische Auffassung wird perhorrescirt, und jegliche Auseinandersetzung eines katholisch-philosophischen Systems mit peinlicher Sorge vermieden.

Nach dem Gesagten ist es ein Zweifaches, was an obigem Werke zu bedauern ist. Einestheils wird eine unumschränkte Freiheit für die Philosophie, selbst für die destructive, beansprucht, aber trotzdem der katholischen Philosophie kaum Existenzberechtigung zuerkannt; andererseits ist die Schrift nicht frei von Unrichtigkeiten in der Auffassung mancher scholastischen Lehren und spricht anderen Historikern Phrasen und Fabeln, wie z. B. die Entstellung des Aristoteles durch die Scholastik u. dgl., ohne eingehendere Kritik und tiefere Studien nach. Wenn nun auch sonstige Vorzüge des Werkes volle Anerkennung verdienen und auch nicht zu leugnen ist, daß der Verf. die meisten, ja vielleicht alle Werke gleichen Inhaltes und Zweckes vom protestantischen Standpunkte überholt, so hindern es doch die besprochenen Gründe, dem Urtheile der „Literar. Rundschau" einfachhin beizupflichten und „das Lehrbuch F.'s allen Freunden der Schulphilosophie, Lehrern und Lernenden" zu empfehlen.

Preßburg. Carl Ludewig S. J.

Zur Lehre von Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen. Eine psychologische Untersuchung von Dr. Kasimir Twardowski. Wien bei Alfred Hölder 1894. 111 S.

Vorliegendes Schriftchen stellt sich, wie der Verf. S. 4 sagt, die Aufgabe, „die Trennung des Vorgestellten in dem einen Sinne, wo es den Inhalt bedeutet, vom Vorgestellten im andern Sinne, in dem es zur Bezeichnung des Gegenstandes dient, kurz des Vorstellungsinhaltes vom Vorstellungsgegenstande im Einzelnen durchzuführen und das gegenseitige Verhältniß beider zu betrachten". Dabei ist zu bemerken, daß „Vorstellung" hier im weitesten Sinne genommen wird, wornach auch der „Begriff" unter die Kategorie der Vorstellung fällt.

Die Art und Weise, wie der Verf. seine Ansichten in diesem Betreffe durchführt, verräth zwar Scharfsinn und Unterscheidungsgabe, ist aber derart complicirt, daß es sehr schwer ist, durch seine Untersuchungen sich hindurchzuarbeiten und über das Ganze klar zu werden. Die Terminologie liegt hin und wieder weit ab von der gebräuchlichen und trägt nicht dazu bei, das Verständniß zu erleichtern.

Den Grundgedanken, von welchem der Verf. in seinen Untersuchungen sich leiten läßt, spricht er (S. 17 f.) in folgender Weise aus: „Indem wir den Vorstellungsact mit dem Malen, den Inhalt mit dem Bilde und den Gegenstand mit dem auf der Leinwand fixirten Sujet, etwa einer Landschaft, vergleichen, ist auch das Verhältniß, in welchem der Act zum Inhalt und Gegenstande der Vorstellung steht, zum Ausdrucke gelangt. Für den Maler ist das Bild ein Mittel, die Landschaft darzustellen . . . die Landschaft ist das ‚primäre' Object seiner wollenden Thätigkeit, das Bild das ‚secundäre' Object. Analog ist es beim Vorstellen . . . Der vorgestellte Gegenstand, d. h. der Gegenstand, auf den sich die vorstellende Thätigkeit, der Vorstellungsact, richtet, ist das primäre Object des Vorstellens; der Inhalt, durch welchen der Gegenstand vorgestellt wird, das secundäre Object der vorstellenden Thätigkeit . . . Was in einer Vorstellung vorgestellt wird, ist ihr Inhalt; was durch eine Vorstellung vorgestellt wird, ist ihr Gegenstand."

Das wäre im Grunde gar nichts anderes, als was die Scholastik nach dem Vorgange des Aristoteles in ihrer Theorie der „Species" gelehrt hat. Die Voraussetzung der actuellen Erkennt-

niß, sagt sie, ist die Species des Objectes, und durch sie erkennen wir erst das Object. Das, was wir direct erkennen, ist also das Object; die Species, durch welche wir es erkennen, kann erst nachträglich durch Reflexion auf unseren Erkenntnißact Gegenstand unserer Erkenntniß werden — „primäres und secundäres Object".

Verhält es sich aber also, dann ist nicht abzusehen, wie denn der Verf. (S. 67) in verächtlichem Tone von einer „primitiven" Psychologie sprechen könne, „welche die Vorstellung (im Sinne des Vorstellungsinhaltes) einfach für ein psychisches Abbild des Gegenstandes erklärte und damit die Frage erledigt wähnte". Bezeichnet ja auch er (S. 18) den Vorstellungsinhalt (und das ist ja die Species) als ein „Abbild" des Gegenstandes. „Der Inhalt der Vorstellung des Pferdes," sagt er, „ist in ähnlichem Sinne das Abbild des Pferdes, in welchem das Bild das Abbild der Landschaft ist." Da könnte man ja gleichfalls von einer „photographischen Aehnlichkeit" sprechen.

Eine Skizzirung vorliegender Untersuchungen unterlassen wir, weil sie bei der Complicität des Ganzen zu viel Raum beanspruchen würde. Das Schriftchen ist überhaupt nicht für weitere Kreise geschrieben. Für Fachgelehrte findet sich ja manches Interessante darin vor, ihnen kann daher die Lectüre desselben empfohlen werden.

Eichstätt. Stöckl.

Creighton, M. A., History of the Papacy. Vol. V. 1517—27, XI, 384 p. London, Longmans 1894. Pr. 15 Sh.

Für englische Leser, denen die Werke eines Janssen, Baumgarten, von Bezold, Kolde nicht zugänglich sind, bringt dieser fünfte Band der Papstgeschichte viel Neues und wird zweifelsohne manche Irrthümer betreffs der Reformation, die sich in populären Darstellungen noch breit machen, zerstreuen. Die Kunst, in kurzen markigen Zügen die Hauptmomente hervorzuheben, tritt jedoch in diesem fünften Bande weit weniger hervor, als in den früheren, ja einige Partien sind offenbar viel zu breit angelegt und passen nicht in den engen Rahmen einer Papstgeschichte. Die große kirchliche Revolution in Deutschland ist zu ausführlich behandelt, ebenso die Wirksamkeit der Humanisten, dagegen ist die kirchliche Wirksamkeit der Päpste kaum berührt.

Die Charakteristiken der Päpste Leo's X., Clemens VII., des Reformators Luther, Karl V. können keineswegs als gelungen bezeichnet werden; Creighton ist viel zu abhängig von deutschen Autoren, während er in seiner Kritik Adrians VI. sich auf die Seite der italienischen Schriftsteller stellt. In einem für Engländer geschriebenen Buche hätte auf die Abhandlung „Luther" des berühmten Oxforder Professors J. B. Mozley, Essays I, 321, hingewiesen werden müssen. Mit anerkannter Meisterschaft wird daselbst der Charakter Luther's und seine geistige Entwickelung geschildert. Manche Aeußerungen bei C. verrathen, daß er sich nicht die Mühe gegeben, den Entwickelungsgang Luther's zu studiren, sondern einfach irgend einen Schriftsteller ausgeschrieben hat. Hier nur ein Beispiel. „Luther's ganzes Wesen," sagt C., „beruhte auf dem Bewußtsein seines innigen Verhältnisses zu Gott, der da ist die Liebe, und seine Stellung zum Leben war hierdurch allein bestimmt." Die Rechtfertigungslehre Luther's, der zufolge unsere Sünden einfach zugedeckt werden, stimmt schlecht zu diesem Satze. Ein Mann, der von Gedanken des Selbstmords angefochten wird, ist offenbar nicht beseelt von einem kindlichen Vertrauen auf die Liebe und Güte Gottes. C. spielt gerne den Propheten; er weiß z. B. ganz bestimmt, was geschehen sein würde, wenn der Cardinal Cajetano Luther glimpflicher behandelt, wenn Eck sich in den Streit nicht eingemischt und die Bannbulle von Rom nicht erlangt hätte. „Unglücklicher Weise hatte die Schulung Cajetano's," sagt C., „seine geistige Sympathie nicht entwickelt. Hätte er sich Luther gleich nach dessen Ankunft genähert, wäre er ihm wie ein Professor seinem Collegen entgegengekommen, dann hätte er den Weg zu einer Vereinbarung angebahnt. Aber Cajetan wollte von der Würde eines päpstlichen Legaten nicht herabsteigen und behandelte Luther, wie der Richter den Schuldigen behandelt." Luther war sich wohl des tiefen Gegensatzes seiner Lehre zur katholischen Lehre nicht bewußt, er hatte wohl keine Ahnung, daß er durch seine neue Lehre die katholische Lehre von der Gnade, den Sacramenten, der Kirche umstoße; aber einem durchgebildeten Theologen, wie Cajetano, konnte es nicht entgehen, daß die lutherische Lehre sich mit der katholischen nicht vereinbaren lasse. Eine freundliche Besprechung würde gerade so wenig zum Ziele geführt haben, als die Leipziger Disputation mit Eck. Luther war überhaupt nur so lange zur

Nachgiebigkeit geneigt, als er sich in seiner Stellung nicht ganz sicher fühlte; sobald er jedoch diese Sicherheit erlangt hatte, erklärte er der alten Kirche offen den Krieg. Ein Vergleich der Briefe Luther's an seine Freunde mit dem Briefe an den Papst beweist, daß Luther nicht aufrichtig war und auf eine Trennung von Rom hinarbeitete. C. sucht ihn durch folgenden Satz zu entschuldigen: „Luther wäre wohl nie der Führer einer großen Revolution geworden, wenn er die Tragweite seines Schrittes erkannt hätte." Man kann ja zugeben, daß Reichsritter, Fürsten und Städte Luther vorwärts drängten; es muß jedoch betont werden, daß er in seinen Schriften schon früh zum Umsturz der bestehenden Ordnung, zur Einziehung des Kirchengutes aufforderte. Durch seine Ermahnung, die groben Bauern todtzuschlagen, „soll Luther mit dem Eifer eines Lehrers auch den Instinkt des Staatsmannes verbunden haben" (S. 261). Luther zog, sagt C., alle Weisen und Einsichtsvollen auf seine Seite und beweist, daß seine Lehre vom Fanatismus frei war. Die zahlreichen, von Döllinger gesammelten Stellen, die durchgängig von den Weisesten herrühren, beweisen das Gegentheil. Wer, wie Luther, den Aufruhr predigt, ist kein Lehrer, wer den Siegern anstatt Abstellung der gerechten Beschwerden Niedermetzelung der Besiegten empfiehlt, ist kein Staatsmann, weil er die Wunden nicht heilt, sondern nur weiter aufreißt. Selbst wenn Luther den Bauern keinen Anlaß zur Erhebung gegeben hätte, durfte er nimmermehr die blutige Unterdrückung der Aufständischen fordern, denn er verleugnete dadurch den Geist der christlichen Liebe. Luther konnte es freilich nicht wagen, die Fürsten daran zu erinnern, daß das Eigenthum nicht nur Rechte gewähre, sondern auch Pflichten auferlege.

Der anglikanische Bischof ist offenbar viel besser in der Geschichte, als in der Theologie bewandert, sonst würde er nicht behaupten, daß erst die Theologen des 12. Jahrhunderts die Buße zum Sacrament erhoben und Reue, Beichte und Genugthuung als wesentliche Theile des Sacraments statuirt hätten (S. 63). Nach C. wurde die Lehre vom Primat des Papstes nur von einigen Theologen, wie Cajetano und Prierias, vorgetragen; er scheint nicht zu wissen, daß diese Lehre schon beim hl. Thomas ganz ausgebildet ist.

Bei der großen Wichtigkeit der Calendars of State Papers

kann man es nur dankbar begrüßen, daß dieselben vom Verf. für seine Papstgeschichte verwerthet sind, leider sind jedoch einige Stellen ungenau wiedergegeben. Brown State Papers Venice erwähnt eine Versammlung aller Generäle der Bettelorden, welche am 4. Februar 1520 stattfand. C. ändert diesen Ausdruck ab in Generäle des Franziscanerordens, was natürlich keinen Sinn gibt. Gegen die milde Beurtheilung der Päpste der Renaissance sticht gar sehr ab die scharfe Beurtheilung Leo's X. C. urtheilt weit härter als Gregorovius. Sittenlosigkeit kann man Leo X. nicht vorwerfen; seine Politik war im Ganzen weise, denn er suchte im Anschlusse an den Kaiser die Einmischung Frankreichs in italienische Angelegenheiten zu verhindern. Leo's Freude an Lustbarkeiten und Späßen erklärt sich aus dem italienischen Charakter. Hätte C. die Worte Gregorovius' beherzigt, dann würde er über die sittlichen Zustände Roms nicht einfach den Stab gebrochen haben. „Es ist nur gerecht, zu sagen," bemerkt Gregorovius (Geschichte der Stadt Rom VIII, 286), „daß neben Wollust, Habsucht, Stolz und Größenwahnsinn, neben Heuchelei und Lüge auch glänzende Tugenden angetroffen wurden, Freigebigkeit, Freundschaft, Achtung der Talente, Liebe zu allem Schönen. Selbst der Zuchtlosigkeit stand in den edleren Naturen eine liberale Menschlichkeit zur Seite, welche die wirkliche Blüthe der Bildung Italiens war." Neben den Leichtsinnigen und Zügellosen fanden sich natürlich auch in Rom noch viele Gute.

Selbst die Verdienste Leo's um die Künste und Wissenschaften werden von C. bemängelt. Weil ein Dichter Roms sich zu Geschmacklosigkeiten verleiten ließ, wird geschlossen, daß der gute Geschmack in Rom untergraben worden sei. Ein gründliches Studium der Arbeiten Höfler's über Adrian VI. würde das Urtheil C.'s über diesen edlen Papst sehr modificirt haben. Für den geistigen Nutzen, den die Uneigennützigkeit und ascetische Strenge dieses Papstes in kirchlichen Kreisen gestiftet, hat C. kein Verständniß, denn er bemißt die Wirksamkeit eines Mannes nur nach dem augenblicklichen Erfolge.

Die Beilagen, welche Handschriften des British Museum und Abschriften wichtiger Documente im Reichsarchiv entnommen sind, haben nicht alle den gleichen Werth. Die Arbeit ist zu flüchtig und breitspurig und bedurfte gar sehr einer strengen Revision.

Man sieht, der Verf. beherrscht seinen Stoff nicht, die Gabe des geschickten Gruppirens, welche die früheren Bände auszeichnet, bemerkt man nur selten, die Darstellung ermüdet bisweilen durch ihre Eintönigkeit. Fast nirgends werden uns neue Gesichtspunkte eröffnet.

Ditton Hall. Ath. Zimmermann S. J.

Zur Entstehungsgeschichte der ständigen Nuntiaturen. Von Dr. Theol. *Anton Pieper,* Privatdocent an der Königl. Akademie zu Münster. Freiburg, Herder 1894. 8°. VIII 222 S. *M* 3.50.

Der Vorrede zufolge wünschte der Verf., in erster Linie die ständigen Nuntiaturen in Deutschland, Frankreich und Spanien in ihrer Entstehung zu schildern. Doch hat dieser Plan mit vollem Rechte insofern eine Aenderung erfahren, als seit dem Pontificat Clemens' VII. (1523—1534) auch die außerordentlichen Sendungen miteinbegriffen wurden. Ohne Berücksichtigung der letzteren wäre die Darstellung lückenhaft, weil die Bemühungen des apostolischen Stuhles zur Beilegung der Religionshändel gerade in den außerordentlichen Gesandtschaften ihren besten Ausdruck empfingen. Die Entwickelung der ständigen Nuntiaturen bis zur Gegenwart bleibt einem weitern Bande vorbehalten. Mit Vergnügen entnehmen wir der Vorrede die weitere Mittheilung, daß Pieper uns demnächst mit einer Sammlung von Instructionen für die päpstlichen Gesandten beschenken wird, welche, mit dem Pontificate Julius' III. beginnend, bis zum Anfang des dreißigjährigen Krieges reichen wird.

Der gelehrte Verf., welcher mehrere Jahre in den Archiven und Bibliotheken der ewigen Stadt mit großem Fleiße gearbeitet, bietet uns in dem vorliegenden Buche die gereifte Frucht langjähriger Studien. Der erste Blick in den Reichthum der Anmerkungen, Berichtigungen und Urkunden überzeugt sofort, daß eine Schrift, wie die vorliegende, nur in Rom entstehen konnte. Das reiche Material ist dann mit deutscher Gründlichkeit verarbeitet und zu einem anmuthenden Bilde gestaltet worden. Vorab wünschen wir, die allgemeine Einleitung zu betonen. Sie behandelt den Beginn der ständigen Gesandtschaften, deren Dauer und Einrichtung nebst den Ressortverhältnissen. Für Diplomatiker besitzen einen

besondern Werth die Ausführungen über die Geheimschrift der päpstlichen Diplomaten.

Die drei folgenden Kapitel entwickeln die ständigen Gesandtschaften bis Clemens VII., sowie unter der Regierung dieses Papstes und seines Nachfolgers Paul III. Weit entfernt, lediglich trockene Notizen zu bringen, ruht die Darstellung der Thätigkeit der Nuntien auf dem Hintergrunde einer sehr ruhigen und verständnißvollen Schilderung der Zeitverhältnisse. Zu unserm Bedauern hat England keine Stelle gefunden, obwohl doch Material genug vorlag und bei den tiefgehenden Verheerungen der religiösen Neuerung bedeutende Gründe eine Berücksichtigung der nach England ausgesandten Nuntien forderten. Im Anhange spendet der Verf. sechszehn Analecten, zumeist Instructionen für Nuntien, welche einen tiefen Blick thun lassen in die schweren Gefahren, denen der alte Glaube preisgegeben war, in die Erfolglosigkeit der Religionsgespräche, in den Mangel an richtiger Würdigung des Streites seitens der weltlichen Diplomatie, endlich in die unausgesetzten Bemühungen des heiligen Stuhles, die Religionshändel nicht mit Verletzung, sondern mit Beschützung und Aufrechthaltung der überlieferten Hinterlage des katholischen Glaubens zum Austrage zu bringen. A. B.

Eichsfeldische Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts. Von Dr. Conrad Zehrt. Heiligenstadt 1893. 440 Seiten Großoctav. M. 4.50.

Geschichte der Benedictiner-Abtei Abdinghof in Paderborn. Aus gedruckten und ungedruckten Quellen bearbeitet von J. B. Greve. Nach dem Tode des Verf. herausgegeben von F. J. Greve, Kaplan. Paderborn, Junfermann'sche Buchhandlung 1894. 231 S. Octav. M. 2.75.

1. Johannes Wolf, gestorben 1826 zu Nörten, hat die Kirchengeschichte des Eichsfeldes bis zum Jahre 1802 geschrieben; nunmehr gibt am Abende seines Lebens der ehrwürdige, jetzt 86jährige Commissarius Zehrt die bis in die letzten Jahre reichende Fortsetzung heraus. Alle die wechselvollen Weltereignisse zu Beginn unseres Jahrhunderts spiegeln sich wieder in dem „lieben Eichsfelde". Wie vieles von all dem hat der Verf. selbst erlebt und amtlich niedergeschrieben! Er war in der That der geeignetste Mann, eine solche partielle Kirchengeschichte zu schreiben, und hat es in schlichter, treuer Weise gethan. Will man zudem die Verwüstungen des un-

seligen Culturkampfes in seinen Wirkungen auf ein bestimmtes Land übersichtlich und im Zusammenhange kennen lernen, so gibt die vorliegende Arbeit ein gutes Bild. Das in gedrängter Form gegebene Material von Personalien u. a. erlaubt nicht, hier in einer kurzen Anzeige ein oder den anderen Auszug zu geben, dafür sei der Interessent auf das in dem rührigen Verlage von Cordier in Heiligenstadt erschienene Buch selbst hingewiesen. Für jene geistlichen Herren, welche einmal dort gewirkt oder noch in Thätigkeit stehen, läßt sich eine schönere geistige Erinnerung nicht denken.

2. Wenn abgelegene Klöster nicht unberührt bleiben von den Zeitereignissen, um wie viel mehr eine Abtei, welche enge mit einer Stadt verbunden war, wie Abdinghof mit der Bischofsstadt Paderborn. Abdinghof ist reich an Wechselfällen. Die Einleitung bezeichnet diese Stiftung des hl. Meinwerk als eines der berühmtesten Ordenshäuser des Bisthums Paderborn und, mit Ausnahme von Corvey, vielleicht ganz Westphalens. Ist damit die Bedeutung Abdinghofs im Allgemeinen gekennzeichnet, so erfahren wir im Einzelnen die Verdienste der Abtei und der Stadt um Pflege der Wissenschaft und Kunst (Schule, Archiv, Kirchenbauten, Kirchenschatz; der Aachener Münsterschatz war vorübergehend hier), wir hören von den Drangsalen, wie sie Großfeuer, Krieg (30- und 7jähriger), Theuerung, Pest, Reformation und Säcularisation mit sich führten, ebenso wie von innerem Zwist und von Zerwürfniß mit dem Bischofe. Daneben fehlt es nicht an erhebenden Momenten: Kirchweihen, Jubiläen, Mitra-Berechtigung für den Abt 2c. So ist diese Klostergeschichte zu einer theilweisen Stadt- und Bisthumsgeschichte geworden, wofür den Bearbeitern gebührender Dank zuzuerkennen ist.

F. F.

Lynch, E. M., A parish providence. A country tale. With introduction by Sir *Charles Gavan Duffy*, K. C. M. G. London, T. Fisher Unwin. 1894. 154 Seiten kl. 8⁰.

Außer durch ihr letztes Buch »The boy God troublesome and vengeful« ist die Verfasserin durch zahlreiche Beiträge in den angesehensten englischen und irischen Zeitschriften auf das Vortheilhafteste bekannt. Eleganz des Stiles weiß sie mit jener Feinheit des Gedankens zu verbinden, die auf eine außerordentlich gepflegte, strenge Schulung hinweisen. Immer interessant, vermag sie

den Leser zu fesseln, selbst in solchen Arbeiten, deren politischer oder philosophischer Standpunkt nicht ganz mit dem des Lesers zusammenfällt. Als Tochter der grünen Insel durchwehen alle ihre Aufsätze und Bücher stets zwei Gedanken: Treue Anhänglichkeit an ihren ererbten katholischen Glauben und glühende Liebe zu ihrem armen Vaterlande.

Das oben angezeigte Werk stellt alle ihre Vorzüge in das hellste Licht. In leichter Anlehnung an ein französisches Buch »Le médecin de campagne« hat die Verfasserin eine ganz selbstständige Arbeit geliefert. Die sehr im Argen liegenden industriellen und landwirthschaftlichen Verhältnisse Irlands lassen eine Darstellung dessen, was ein energischer, mit Organisationstalent begabter Arzt, nachher Bürgermeister des Dörfchens, in dem er sich niedergelassen hat, für seine nähere und weitere Umgebung zu thun im Stande ist, als sehr zeitgemäß erscheinen. Das trockene Thema landwirthschaftlicher Verbesserungen, kleiner industrieller Unternehmungen und der Hebung der Intelligenz hartköpfiger Bauern ist mit einer so vollendeten Kunst im Kleide eines kleinen Romans dargestellt, daß Referent das Buch in uno continuo gelesen hat. Wenngleich darin manche Punkte berührt werden, die bei uns durch Staats- oder Privatfürsorge in befriedigender Weise geordnet sind, so steht es doch fest, daß eine geschickte deutsche Bearbeitung, keine Uebersetzung, viel Gutes in weitesten Kreisen zu stiften im Stande ist.

Die Einleitung von Sir Charles Gavan Duffy steht nicht auf der Höhe der sonstigen Schriften des gefeierten irischen Publicisten, gewährt aber doch sehr lehrreiche Einblicke in die socialen Zustände Irlands und berührt Seiten des nationalen Lebens, über die man sonst weder aus Zeitschriften noch Zeitungen bei uns unterrichtet zu werden pflegt. Die Verfasserin hängt dem Buche »Last words«, ein Nachwort, an, das die Belesenheit derselben und ihr scharfes Urtheil über italienische, französische und deutsche sociale Verhältnisse in ein sehr günstiges Licht stellt. Namentlich erkennt sie rückhaltlos den gewaltigen Nutzen mehrerer unserer Privatunternehmungen an, die auf den Vortheil der kleinen Gewerbetreibenden und Ackerbauer hinzielen.

Rom. Baumgarten.

VI.

Miscellen.

1. Der ‚Codice Atlantico' von Leonardo da Vinci. Francesco Melzi, der Lieblingsschüler des gewaltigen Meisters Leonardo da Vinci, hatte mit dem größten Eifer und der liebevollsten Hingabe alle Papiere, Zeichnungen und Bilder seines hochverehrten Lehrers gesammelt und hielt sie in treuer Obhut während der Jahre von 1517—1590. Nach seinem Tode wurde diese, für den Lebens- und Entwickelungsgang des Leonardo einzige Sammlung leider in alle Welt zerstreut. Einen großen Theil der Schätze brachte Pompeo Leoni an sich, der mehr seinem Sammeleifer, als sorgfältiger Hut der werthvollen Dinge fröhnte. Ungefähr um das Jahr 1587 unternahm er ein Werk, das den Kunsthistorikern bis auf den heutigen Tag eine Menge unlösbarer Räthsel aufgegeben hat und das voraussichtlich wohl niemals wieder sachgemäß entwirrt werden kann. Alle in seinem Besitze befindlichen vincianischen Codices, Hefte, Papiere, Zeichnungen 2c. löste er aus ihrer Originalhülle oder ihrem Einbande, um einen einzigen Codex zu schaffen, in dem er alles vereinigte, was er über Leonardo finden und auftreiben konnte. Ueber den leitenden Gedanken der von ihm besorgten Zusammenstellung sind uns keinerlei Nachrichten erhalten. Es scheint aber auch, als ob Pompeo Leoni nichts besaß, was ihn zu einer solchen Arbeit berechtigte und befähigte, als seinen Sammeleifer.

Aus all den verschiedenen, dem Leoni gehörigen Vinciana wurde der berühmte Riesenband gebildet, der unter dem Namen des ‚Codice Atlantico' jedem Kenner der Kunstgeschichte geläufig und bekannt ist. Die verschiedensten Versuche wurden gemacht, um das reiche, kaum zu übersehende Material zu analysiren und zu ordnen; doch jeder Versuch ist bisher gescheitert und wird wohl auch in Zukunft kein Resultat erhoffen lassen. Schon 1626 ordnete der Cardinal Federico Borromeo die Transscription des Codex an, ohne jedoch zum Ziele zu gelangen. Nach elf Jahren ging der Codex an die vom Cardinal gegründete Bibliotheca ambrosiana

über und zwar durch Geschenk des Grafen Galeazzo Arconati, desselben, der im Jahre 1630 dem Könige von England die Ueberlassung des Codex zum Preise von 2000 Doppelducaten abgeschlagen hatte.

Im verflossenen Jahrhundert fehlte es nicht an Gelehrten, die sich mit dem Codex befaßten. So interessirte sich Antonio David für die Zeichnungen aus dem Gebiete der Mechanik; Baldassare Oltrocchi, Präfect der Ambrosiana, sammelte daraus die Angaben über das Leben Leonardo's, die später von Amoretti veröffentlicht wurden, und als der Codex 1796 als Kriegsbeute in die Bibliothèque nationale nach Paris wanderte, bearbeitete Venturi die Angaben des Codex über Physik und Mathematik.

Der Wiener Congreß führte alle aus Italien geraubten Kunstschätze und Codices an ihren alten Ort zurück, und so kam auch der Codice Atlantico wieder nach Mailand. Libri, Omodei, Angelucci und manche andere beschäftigten sich mit einzelnen Theilen des Codex und halfen so eine zahlreiche Literatur schaffen, die vermöge ihrer Anlage viel eher zur Verwirrung, als zur Klärung der zahlreichen Fragen beitrug.

Im Jahre 1872 wurde, gelegentlich der Feier der Enthüllung des Leonardo-Denkmales, eine Arbeit »Saggio del Codice Atlantico« veröffentlicht, die 24 Tafeln in Heliotypie nebst paläographisch treuer Wiedergabe des Textes und der begleitenden Noten bot. Das allgemeinere Interesse, das man dieser Arbeit entgegenbrachte, zeigte, daß das bisherige System des Raubbaues weder die gelehrte Welt, noch das größere Publikum hatte zufrieden stellen können. Wie konnte es auch anders sein! In dem Codex haben wir 1750 Zeichnungen und Aufsätze des Leonardo, die uns den unsterblichen Meister in seinem ganzen Entwickelungsgange vorführen, von seinem 16. Lebensjahre an bis zu seinen letzten Lebenstagen in Frankreich, aus denen der Codex die Skizzen zu seinem letzten Gemälde bietet.

Der gewaltige Geist offenbart sich hier in der ganzen Fülle seiner Wissenschaft und Kunst: In der Kriegstechnik mit seinen zahlreichen Zeichnungen, »bombarde«, Schleuder- und Schießmaschinen, worunter wir die interessante Angabe über seine gezogenen Bombarden und die verschiedenen Fortificationsstudien finden; in der Schiffsbaukunst mit seinen Constructionen von Kriegs-

schiffen und dem Hinweise auf Dampfschiffe; in der Astronomie mit den Beobachtungen über die Bewegung der Erde; in der Physik mit den Studien über die Schwerkraft, das Gleichgewicht, das Licht, die Akustik, den Flug 2c.; in der Hydraulik mit den Entwürfen für mannigfaltige Maschinen zur Hebung des Wassers und für schiffbare Kanäle; in der Geometrie mit den Untersuchungen über die Oberfläche der Erde, den Skizzen für geometrische Figuren, die für den Tractat des Luca Paciolo De divina Proportione bestimmt waren; in der Mechanik mit den Zeichnungen von Maschinen aller Art, um Marmor, Holz 2c. zu sägen; in der kleineren Industrie mit Angaben über die Herstellung von Fußböden, Schlössern, Broncegüssen, Webearbeiten 2c.; in der Architectur mit vielfachen Plänen für Kirchen, Häuser, Kuppeln, Monumente, Wasserleitungen und sonstige Anlagen; in der Malerei mit Untersuchungen über die Perspective und Lehrsätzen über die Malmethode. Wenngleich der Codice Atlantico der Zahl nach nicht so viele Beiträge zur künstlerischen Thätigkeit Leonardo's bietet, wie er reich ist an Material für die Beurtheilung des Gelehrten, so sind doch die Studien über die Adorazione, den hl. Johannes, die Skizzen für das Reiterdenkmal des Francesco Sforza, die Entwürfe für die Leda und das berühmte Porträt der Beatrice d'Este von ebenso großer Bedeutung. Sogar finden wir Spuren in dem Codex, welche geeignet sind, dem Rufe Leonardo's als Dichter neue Stützen zu geben.

Diese höchst summarischen Angaben über den Codice Atlantico lassen es begreiflich erscheinen, wenn man sich im Vaterlande des Leonardo schon seit Jahrzehnten berathschlagte, wie man wohl am besten das gewaltige, vielfach noch jungfräuliche Material weiteren Kreisen zugänglich machen könne. Schließlich ist man im Laufe der letzten zwanzig Jahre zu dem Entschlusse gekommen, den ganzen gewaltigen Band mechanisch zu vervielfältigen und zu veröffentlichen. Ein Prospect, der über das Unternehmen ausgegeben worden ist, sagt darüber das Folgende.

Die Reale Accademia dei Lincei in Rom erhielt auf Grund eingehender Vorstudien vom Ministerium für öffentlichen Unterricht den Auftrag, die heliotypische Vervielfältigung in die Hand zu nehmen und zu leiten. Angesichts der großen Wichtigkeit und der ungeheuren Kosten der Herstellung wurde zunächst die beste

Methode ausfindig gemacht, um zum Ziele zu kommen. Auf Grund der Erfahrungen, die Verschiedene mit Theilpublicationen aus dem Codex gemacht hatten, ließ man den Gedanken fahren, eine nach Materien geordnete Veröffentlichung zu unternehmen, und man beschloß vielmehr, den Codex Blatt für Blatt in derselben Ordnung bezw. Unordnung, in die Pompeo Leoni die Vinciana gebracht hatte, zu behandeln. Damit wahrte man einerseits berechtigte historische Interessen und verhütete andererseits, daß wegen der vielen schon vorhandenen Theilpublicationen, die alle nach der historischen Ordnung citiren, zu große Verwirrung betreffs der Verification einträte. Zudem hatten die neueren Veröffentlichungen aus dem Codex auch die Nothwendigkeit erwiesen, daß der vincianische Text in seiner Vollständigkeit gegeben werden muß, ohne auch nur das Geringste daran zu ändern. Demgemäß wird das Original in treuester Form auch in den kleinsten orthographischen Eigenthümlichkeiten wiedergegeben werden. Diesem Texte wird jedoch eine weitere Abschrift angefügt werden, in der zur Erleichterung des Verständnisses die Orthographie — aber auch nur diese — auf den heutigen Standpunkt der italienischen Sprache reducirt wird.

Schließlich hebt die Commission hervor, daß man nach eingehenden Berathungen geglaubt hat, darauf verzichten zu müssen, dem Textesabdruck eine Uebersetzung in irgend eine fremde Sprache beifügen zu sollen. Es hätten sich dabei mit innerer Nothwendigkeit Mißverständnisse ergeben, die zu ganz falschen Auffassungen geführt hätten. Vorhandene Beispiele recht sorgfältiger Uebersetzungen hatten hierin als warnendes Beispiel gedient, weil eben viele vincianische Ausdrücke und Redewendungen sich gar nicht übersetzen lassen. Dagegen ist die Abfassung eines Leonardo-Wörterbuches in's Auge gefaßt, in welchem alle Wörter, die Leonardo in einem vom gewöhnlichen Sprachgebrauche abweichenden Sinne gebraucht hat, historisch und sprachlich erörtert und erklärt werden.

Die Hauptarbeit der Voruntersuchungen lag in den Händen von Dr. Giovanni Piumati, dem man die kürzlich erfolgte Veröffentlichung des Codex über den Vogelflug verdankt. Die Reale Accademia dei Lincei hat nunmehr die Veröffentlichung des ganzen Codice Atlantico in 35 Heften in Aussicht genommen. Jedes Heft wird vierzig heliotypische Tafeln, sowie den Originaltext und den orthographisch umgeschriebenen Text enthalten. Jähr-

lich sollen fünf bis sechs Hefte erscheinen, so daß vom laufenden Monate ab bis zum Jahre 1900 das ganze gewaltige Werk vollendet sein wird.

Ein jedes Heft wird 40 frcs. kosten, wenn der Abonnent sich unter den ersten 200 befindet. Die folgenden 80 Abnehmer werden 45 frcs. zu zahlen haben. Im Ganzen werden nur 280 numerirte Exemplare hergestellt werden. Wer dagegen gleich zu Beginn das ganze Werk bezahlen will, erhält es zum ermäßigten Preise von 1200 frcs.

Das Unternehmen der Reale Accademia dei Lincei gehört zu jenen wenigen, die mit Recht die Augen der ganzen gebildeten Welt auf sich ziehen. Es reiht sich den berühmten Publicationen an, die in den letzten dreißig bis vierzig Jahren alle neuesten technischen Erfindungen und Vervollkommnungen in ihren Dienst nahmen, um etwas Monumentales zu schaffen. Ich erinnere an die Giesecke'sche Ausgabe des Codex Sinaiticus mit beweglichen Lettern auf Gazellenhaut gedruckt; an die Bastard'schen Codices, die des Herausgebers Vermögen verschlungen hatten, bevor man nur mit der Hälfte des Unternehmens fertig war; an den Ada-Codex und die gerade fertig gestellten byzantinischen Emails und ähnliche Werke.

Auf den ersten Blick hat es den Anschein, als ob die von der Reale Accademia dei Lincei aufgestellten Editionsgrundsätze die Kritik herausforderten. Bei näherer Prüfung wird man aber begreifen, daß man nur den angegebenen Weg der historisch gewordenen Ordnung des beinahe 2000 Tafeln umfassenden Codex einschlagen konnte. Es werden unter den privaten Bücherfreunden nur ganz wenige Auserwählte sein, denen die Mittel zur Anschaffung eines so theuren Werkes zur Verfügung stehen. Um aber die Nachricht von dem Werden einer solchen Prachtausgabe in weitere Kreise zu tragen, seien hiemit die vorstehenden Nachrichten den Lesern des ‚Katholik' zur gefälligen Kenntnißnahme unterbreitet. M. C—S.

2. **Die evangelische Lehre als die „allein seligmachende".** Ich welchem Sinne die katholische Kirche sich als „allein seligmachende" bezeichnet, setzen wir als bekannt voraus. Die Angriffe und Vorwürfe seitens der Protestanten infolge dieser Bezeichnung können wir gleichfalls als bekannt übergehen. Wollten die Pro-

testanten ihre eigene Lehre als die allein seligmachende bezeichnen, so würden wir ihnen dies nicht verargen. Die modernen Protestanten verstehen sich nun allerdings hierzu nicht; es ginge alsdann die Möglichkeit verloren, die katholische Kirche ob der Behauptung ihres allein seligmachenden Charakters anzugreifen.

Die älteren protestantischen Theologen dachten indeß anders, wie das an dem Beispiele des Gelehrten Weinrich ersichtlich ist. In zweien seiner Werke fand ich diesbezügliche Aussprüche, welche ich der Wiedergabe werth halte.

Johann Mich. Weinrich, des hochfürstlichen sächsischen Lycei in Meinungen Inspector, sagt in seinem Kirchen- und Schulenstaat des Fürstenthums Henneberg (Leipzig 1720) S. 531: Die Herren von Stein haben in vorigen Zeiten meistens am fürstlich hennebergischen Hofe sich aufgehalten und durch dessen Veranstalten zur Zeit der Reformation auch in ihrem Gebiete die allein seligmachende reine evangelische Religion einführen lassen, welche Gott auch in den Dörfern und Flecken als ein theures Kleinod beständig halten wolle.

Später wurde Weinrich Hofdiaconus in Meinungen und schrieb: Pentas historischer und theologischer Betrachtungen[1]); in der dritten Betrachtung stellt er über Religion und zwar über die älteste Religion, sowie verwandte theologische Vertheidigungssätze auf, darunter folgende:

1) Die römisch-katholische Religion kann nicht die älteste Religion der Christen heißen.

2) Die lutherisch-evangelische Religion kann gar keine neue Religion sein in comparatione mit der papistischen.

3) Vielmehr muß die papistische eine neue und die lutherische eine alte Religion heißen.

4) Die lutherisch-evangelische Religion kann keine ketzerische Religion sein; Schlußfolgerung: so muß die luth.-evang. Religion allein die allerbeste und seligmachende Religion sein.

---

1) Nach des Autors Tod 1727 von J. C. Wetzel zu Coburg in Druck ausgegeben.

Redigirt unter Verantwortlichkeit von Dr. Joh. Mich. Raich in Mainz.
Mainz, Druck von Florian Kupferberg.

VII.

Die hinreichende Gnade Gottes und die freie Schuld des Menschen bei der actuellen Sünde.

(Von Dr. Franz Žigon.)

I. Artikel.

1. Zu den hauptsächlichsten Irrthümern in der Lehre Calvins und Jansenius' von der Gnadenwahl ist ohne Zweifel ganz besonders zu rechnen, daß die genannten Häretiker neben der wirksamen keine wahrhaft hinreichende Gnade anerkennen wollen. Dagegen stimmen alle katholischen Theologen vollkommen darin überein, daß nach der Glaubenslehre außer der wirksamen Gnade noch die hinreichende angenommen werden müsse. Der Grund hievon ist einleuchtend. Sonst wäre es nämlich auch dem gerechtfertigten Menschen unmöglich, viele der ihm gegebenen Gebote zu erfüllen; denn er vermöchte überhaupt nur das zu thun, was er thatsächlich thut und wozu ihm Gott die wirksame Hilfe verliehen hat[1]). Der Gerechte, der thatsächlich nicht alle Gebote beobachtet, besäße auch keine Möglichkeit zu deren Beobachtung. Jeder Sünder könnte daher mit gutem Rechte zu seiner Entschuldigung sagen, er sei zwar seiner Pflicht nicht nachgekommen und habe dieses und jenes Gebot nicht erfüllt; allein das sei ohne jegliche Schuld von seiner Seite bloß deßhalb geschehen, weil ihm der wirksame Beistand Gottes gefehlt habe, ohne den es unmöglich sei, das Gute zu wirken.

Begreiflicher Weise steht deßwegen an der Spitze der von der Kirche als häretisch verworfenen Sätze Jansenius' folgender: Aliqua Dei praecepta hominibus justis volentibus et conantibus

1) Billuart O. P.: Cursus Theolog. Secundae p. prima. Bononiae 1761. p. 369: Si non daretur homini justo gratia, qua possit facere bonum, quod non facit, sequeretur, quod nihil boni facere posset praeter illud, quod reipsa facit; si enim adsit gratia efficax, illud facit; si absit, non potest illud facere (De Gratia Diss. 5, art. 3).

secundum praesentes, quas habent vires, sunt impossibilia; deest quoque illis gratia, qua possibilia fiant.

Ueberdies könnte der Mensch, falls es bloß wirksame Gnaden gäbe, niemals der göttlichen Gnade in der That widerstehen, sondern müßte immer mit derselben mitwirken. Es steht also mit solcher Lehrmeinung in engem, nothwendigem Zusammenhange der zweite, ebenfalls als häretisch verdammte Satz des Jansenius: Gratiae interiori in statu naturae lapsae nunquam resistitur, oder vielmehr dieser Satz ist nur der negative Ausdruck für die andere Ansicht, es gebe keine anderen als wirksame Gnaden. Und doch tadelt die hl. Schrift so oft auch die Gläubigen, daß sie dem hl. Geiste und seiner Gnade Widerstand leisten und dem Willen Gottes widerstreben (z. B. Matth. 23, 37; Apgsch. 7, 51). Daß aber derartige Vorwürfe unter der gegebenen Voraussetzung keine Berechtigung und keinen Sinn haben, das braucht wohl nicht noch besonders hervorgehoben und bewiesen zu werden. Das Handeln des auf diese Weise der Freiheit beraubten Menschen wäre eben der vollständigen, unüberwindlichen Nothwendigkeit unterworfen und infolge dessen jedes Verdienst oder jede Schuld bei demselben ausgeschlossen. Allerdings behielt Jansenius den Namen „Freiheit" bei, aber auch nur den Namen; eine Freiheit, verbunden mit der Nothwendigkeit zu handeln ohne freie Wahl, ist keine wahre Freiheit.

2. Wie gesagt, findet sich bei katholischen Gottesgelehrten aller Richtungen keine Meinungsverschiedenheit in Bezug auf die Zulassung der hinreichenden Gnade, alle ohne Ausnahme müssen die Eintheilung der actuellen Gnade in die wirksame und die hinreichende zugeben. Allein wie groß auch diese Uebereinstimmung ist, nicht minder bedeutend ist andererseits die Spaltung unter ihnen, sobald es sich um die Beantwortung der Frage handelt, woher der Unterschied zwischen der gratia efficax und der gratia sufficiens abzuleiten sei. Die diesbezüglichen verschiedenen Lehrsysteme lassen sich aber trotz ihrer vielfältigen Abweichung von einander doch leicht auf zwei Hauptklassen zurückführen, je nachdem nämlich der besagte Unterschied in die innere Beschaffenheit, in die Natur der Gnade selbst verlegt oder aber irgendwie vom Verhalten des menschlichen Willens abhängig gemacht wird. Nach der ersten, der spätthomistischen Anschauung ist sowohl die wirksame, als auch die hinreichende Gnade schon an sich eine

solche, während dagegen nach der zweiten, der molinistischen, dieselbe Gnade an sich betrachtet entweder wirksam sein kann, wenn der Mensch ihr zustimmt, oder hinreichend, wenn er ihr Widerstand leistet.

Daraus erklärt sich auch, weßhalb die Anhänger der erstern Ansicht das sog. mittlere Wissen (scientia media) als ihrer Schulmeinung widersprechend und zur Erklärung der göttlichen Vorsehung überflüssig bekämpfen. Die wirksame Gnade bewirkt ja nach ihrem Dafürhalten aus sich selbst unfehlbar das gute Werk, zu welchem sie gegeben wird; folglich sieht Gott, sofern er eine solche Gnade jemanden zu ertheilen beschließt, schon einzig in seinem Beschlusse ohne jede Rücksicht auf die freie Entschließung des Menschen (= scientia media) die bestimmte, übernatürliche Handlung voraus; denn nach der natürlichen Beschaffenheit der Gnade kann der Fall nicht eintreten, daß der Mensch unter einem solchen Einflusse Gottes den betreffenden Act nicht setze.

Gerade so ist aber auch die hinreichende Gnade an sich so beschaffen, daß sie zwar das übernatürliche Vermögen gut zu handeln verleiht, aber sich auch auf dieses Vermögen beschränkt; daß sie zwar den creatürlichen Willen zur Heilsthätigkeit vollkommen befähigt, aber ihn nie zur Thätigkeit selbst bewegt. Um daher vorauszusehen, daß diejenigen, welche bloß eine derartige Gnade erhalten, factisch nicht davon Gebrauch machen werden, bedarf Gott wiederum keiner scientia media; denn aus der Natur der Sache folgt schon, daß sie zwar handeln können, weil sie das Thätigkeitsvermögen besitzen, aber nicht wirklich zur Thätigkeit fortschreiten werden, da dies ohne die wirksame Gnade unmöglich geschehen kann[1]).

1) Graveson O. P.: Epistolae theol.-hist.-polem. Classis secunda. Venetiis 1730 (ep. 3). p. 61: Omnes Thomistae . . . . docent: Gratiam sufficientem eam esse, cum qua potest homo bene operari, sed nunquam tamen bene operabitur nisi alia ex parte Dei accedat gratia per se efficax ac physice praedeterminans voluntatem hominis ad actu agendum. Inde inferunt Thomistae gratiam sufficientem *natura et entitate* ita distingui a gratia per se et ab intrinseco efficaci, ut nunquam se sola possit evadere efficax, atque licet conferat posse operari, nusquam tamen in tanta hominum multitudine, qui hactenus vixerunt vel deinceps victuri sunt, (n)ullus fuerit nec in tota successione temporum erit unquam, qui cum sola gratia sufficienti bonam ac perfectam operationem ediderit aut sit editurus.

Das streng thomistische Lehrsystem benöthigt daher ganz und gar nicht des mittleren Wissens, zu dem hingegen alle anderen Theologen ihre Zuflucht zu nehmen gezwungen sind, sobald sie den Begriff der den indifferenten Willen infolge ihrer innern Kraft physisch zu Einem bestimmenden Gnade aufgeben. Denn wenn die Einwirkung Gottes auf den erschaffenen Willen nicht aus ihrer innern Eigenthümlichkeit, aus ihrer Natur eine absolute Sicherheit des Erfolges begründet, dann muß unbedingt die scientia media herbeigezogen werden, um den unfehlbaren Erfolg der göttlichen Bewegung zu erklären.

Schon aus dem bisher Gesagten läßt sich deutlich genug die unüberbrückbare Kluft zwischen den beiden contradictorischen Systemen erkennen, indem das eine bejaht, was das andere verneint, und das, was das andere als das ihm Charakteristische mit Feuereifer vertheidigt, nicht weniger leidenschaftlich bekämpft. Wir haben hier einen von jenen seltenen Fällen vor uns, wo katholische Theologen in einem wichtigen Punkte sich einige Jahrhunderte hindurch in einem sich in keinen bloßen Wortstreit verflüchtigenden Zwiespalte befinden.

3. Es ist nicht nur an und für sich interessant, sondern auch für die Lösung der thomistisch-molinistischen Controverse wichtig und vielleicht entscheidend, näher zu prüfen, wie die beiden sich gegenüberstehenden katholischen Schulen das Verhältniß der hinreichenden Gnade zur freien Verschuldung des Menschen auffassen und die Entstehung der actuellen Sünde als freier That der Geschöpfe von ihrem Standpunkte aus zu beleuchten trachten. Zweifellos wird auch wirklich zuletzt dieses schwierige Problem zum Probiersteine der Wahrheit werden. Auf diesem Felde werden die streitenden Parteien den Entscheidungskampf ausfechten. Freilich ist allem Anscheine nach jener Zeitpunkt noch in ferne Zukunft gerückt, und dazu hat, wie wir glauben, nicht wenig gerade der Umstand beigetragen, daß man sich aus Vorliebe zu seinen eigenen Ansichten nicht selten in kleinliche, mehr die Ausdrucksweise als die Sache selbst betreffende Fragen verliert, statt den Streit auf die Hauptdifferenzen zu beschränken. So ein fundamentaler Unterschied ist nun der, mit welchem wir uns in gegenwärtiger Untersuchung über die hinreichende Gnade und speciell hinsichtlich ihrer Stellung zur actuellen Sünde beschäftigen wollen.

4. Nach der sogenannten neuthomistischen Gnadenlehre unterscheidet sich, wie bereits bemerkt worden, die hinreichende Gnade schon durch ihre innere Natur von der wirksamen. Sie heißt hinreichend, weil sie im Menschen das übernatürliche Thätigkeitsvermögen verursacht und den Willen zum Handeln befähigt, obgleich außerdem zur wirklichen Bethätigung desselben Vermögens von Seite Gottes noch eine gratia efficax als absolute Bedingung sine qua non erfordert wird[1]). Andernfalls könnte sich der Gerechte rühmen, er unterscheide sich durch sich selbst von dem Sünder, weil er ohne weitere Hilfe von Seite Gottes die hinreichende Gnade zu einer wirksamen gemacht, was der andere nicht gethan habe, wenngleich er es könnte[2]). Dies aber widerspreche dem bekannten Princip St. Pauli: Wer denn unterscheidet dich? (I Cor. 4, 7.)

Allein wenn es sich so verhält, hat es schon auf den ersten Blick den Anschein, als ob eine solche Gnade kein genügendes Vermögen bewirke, da sie zur thatsächlichen Bethätigung des Willens nicht ausreicht. „Ist aber," frägt auch v. Schäzler[3]), „überhaupt ein Vermögen, das zur Erreichung eines bestimmten Zweckes zwar nothwendig ist, aber außer welchem hiezu noch die Verwirklichung einer andern Bedingung erfordert wird — als ein zu diesem Zwecke hinreichendes zu bezeichnen?" und gibt dann die allen Thomisten so geläufige Antwort: „Allerdings nicht in dem Betracht, in welchem zu seiner Erreichung noch ein Weiteres erfordert wird. Es kommt daher darauf an, ob die gratia efficax oder die praemotio, welche nach thomistischer Lehre außer der gratia sufficiens zur Erfüllung der göttlichen Gebote nothwendig ist, es gerade zur Vervollständigung des bezüglichen Vermögens sei. Ist sie dieses nicht, sondern setzt sie vielmehr das Vermögen des Guten als vollständig voraus und stellt sich bloß als die nothwendige Bedingung seiner Bethätigung dar; — dann kann und muß jenes, auch abgesehen von ihr, als ein hinreichendes bezeichnet werden." Da sonach der Wille außer der gratia sufficiens

1) Gotti O. P., Theolog. schol.-dogm. vol. IX. Bononiae 1730. p. 128: Gratia sufficiens definiri potest: Auxilium, quod ita tribuit posse credere; ut tamen homini alio ex parte Dei opus sit ad actu credendum (quaest. 2. De divis. grat. act. dub. 4, § 1, n. 1).

2) Id. ibid. n. 2.

3) Neue Untersuchungen. Mainz 1867. S. 113.

keiner andern Gnadenhilfe, um handeln zu können, sondern nur um wirklich zu handeln, benöthigt und die hinreichende Gnade ein fertig ausgerüstetes Vermögen bietet, so ist sie wahrlich in ihrer Art hinlänglich, wenn sie auch in anderer Hinsicht, zur factischen Bethätigung nämlich des Vermögens, nicht ausreicht, weil ja aus der natürlichen Beschaffenheit der hinreichenden Gnade unmöglich der Fall eintreten kann, daß der Wille mit ihr allein, ohne von der gratia efficax eine Bewegung erhalten zu haben, aus seiner Potenzialität zum wirklichen Handeln fortschreite.

Genügt aber ein solches Vermögen, um die formelle Sünde jener zu erklären, welche dasselbe besitzen, ohne es zu gebrauchen? Oder mit anderen Worten, kann man jemanden zur Schuld anrechnen, daß er nicht gehandelt hat, obgleich er ein solches Thätigkeitsvermögen, aber auch nur ein solches gehabt? Die Thomisten antworten mit einem entschiedenen „Ja"; denn wer immer das Thätigkeitsvermögen habe, könne auch handeln; er müsse es also seiner eigenen Nachlässigkeit zuschreiben, daß er das ihm mögliche Gebot nicht erfülle. Es sei doch, um einen zur Verantwortung wegen einer Uebertretung ziehen zu können, keineswegs nothwendig, daß ihm eine wirksame Gnade zu Theil geworden sei, da in diesem Falle eine Uebertretung überhaupt gar nie statt hätte[1]). Der Sünder habe das Thätigkeitsvermögen, könne mithin thätig sein, und die Erfüllung des göttlichen Gebotes sei ihm möglich; nur seine Schuld sei es daher, so oft er das nicht thut, was er thun könne, was ihm möglich sei.

Die Schlußfolgerung der Thomisten scheint logisch folgerichtig durchgeführt zu sein. Niemand wird leugnen, daß Gott mit vollem Rechte den Menschen strafen kann, der seine Gebote nicht beobachtet, obwohl er sie beobachten könnte. Nichtsdestoweniger beruht die

---

1) Billuart, Prima pars. Venetiis 1761. p. 199 (De Deo et div. attr. Diss. 8, a. 4, § 3): Verum quia non est hic quaestio de solo nomine, sed potissimum, utrum posita ista sufficientia ex parte potentiae reipsa ita possibile sit mandatum non habenti auxilium efficax, ut jure possit reprehendi et damnari, si non servet? R. omnino affirmative . . ., quia per auxilium (sc. sufficiens) habet potentiam completam et expeditam ad observandum, potenti autem facere et non facienti, peccatum est illi; neque ad hoc ut alicui imputetur transgressio, semper requiritur gratia actionis, alias nulla unquam foret transgressio.

thomistische Beweisführung, näher betrachtet, auf einem Sophisma, wie uns folgende Auseinandersetzung zeigen soll.

Ich glaube, hier schon die Leser auf eine in unserer Materie sehr wichtige Unterscheidung aufmerksam machen zu müssen, eine Unterscheidung, die leider nur zu häufig unberücksichtigt bleibt, deren Außerachtlassung aber eine nicht geringe Verwirrung nach sich zieht. Mit gutem Grunde habe ich oben den Thomisten zugestanden, daß ihre hinreichende Gnade ein vollständiges Thätigkeitsvermögen mitzutheilen im Stande ist, und kann es nicht billigen, wenn Limbourg S. J.[1]) in seiner vortrefflichen Abhandlung: „Die zureichende Gnade im Thomismus" gegen v. Schäzler einfachhin sagt: „Ein Vermögen, dessen unmittelbare Bethätigung unmöglich ist, kann kein wahres Vermögen genannt werden, ist eine Chimäre." Das Wort „Vermögen" (potentia) wird eben in verschiedener Bedeutung gebraucht, bald steht es für das Thätigkeitsvermögen (potentia operativa), bald ist darunter zu verstehen die Möglichkeit zu handeln (potentia agendi = possibilitas agendi). Nicht immer fehlt zugleich mit der letztern auch das erste; man kann deßhalb keinen Widerspruch in der Behauptung finden, die hinreichende Gnade verleihe dem menschlichen Willen ein in seiner Art vollkommenes Thätigkeitsvermögen, aber zum wirklichen Wollen und Handeln benöthige man überdies noch der wirksamen Gnade als eines unentbehrlichen Requisites, um jenes Thätigkeitsvermögen in Thätigkeit überzuführen. So behält ein mit gesunden Augen beschenkter Mensch wohl auch in der Finsterniß sein Sehevermögen (potentia visiva), und doch wird zum thatsächlichen Sehen als unerläßliche Bedingung das Licht erfordert; auch im Dunkel hat er ein wahres Sehevermögen, und es kann doch unmöglich geschehen, daß er sehe, so lange nicht diese Voraussetzung aufgehoben und Licht geschaffen wird. Ich sage: er kann sehen, weil auch dieser Ausdruck Zweifaches bedeuten kann. Gewöhnlich wird, wenn man von jemanden sagt: er könne sehen, darunter verstanden, er habe die Möglichkeit, unter den bestehenden Umständen zu sehen (potentia videndi = possibilitas videndi), aber es kann auch soviel heißen, als: er habe das Sehevermögen.

Allerdings wird man einwenden, es handele sich hier nicht um

1) Zeitschrift für kathol. Theologie 1877. S. 511.

spitzfindige grammatikalische Unterscheidungen, als vielmehr um die wichtige Frage, ob einem Menschen, welcher nur eine thomistisch hinreichende Gnade besitzt, zur Schuld angerechnet werden kann, daß er trotz des Thätigkeitsvermögens nicht thatsächlich gewollt und gehandelt habe, wie er es thun sollte und mit der hinreichenden Gnade auch thun konnte. Aber gerade durch die vorausgeschickte Unterscheidung tritt der Fehler in der Antwort der Thomisten klarer zu Tage. Sie sagen nämlich: Mit bloßer thomistisch hinreichenden Gnade kann das vernünftige Geschöpf das Gebot Gottes erfüllen; wenn es nun thatsächlich irgend ein Gebot nicht erfüllt, muß man ihm die Schuld beimessen; denn es hat das nicht gethan, was es thun sollte und mit der hinreichenden Gnade thun konnte. Augenscheinlich ist dies ein Trugschluß. Zuerst wird das Wort „kann" erfüllen, als gleichbedeutend mit „hat das Erfüllungs-, Thätigkeitsvermögen" genommen, später aber wird dieser Begriff mit dem der Möglichkeit, die Gebote thatsächlich zu erfüllen, verwechselt.

Beleuchten wir diese fallacia aequivocationis mit dem angeführten Beispiele. Wer darnach gesunde Augen hat, behält auch in der Dunkelheit das Sehevermögen, kann also auch im Finstern sehen; wenn ihm daher ein Unglück zustößt, weil er thatsächlich nicht sieht, so ist er selbst daran schuld, da er sehen kann, obgleich es ihm unmöglich ist, sich Licht zu verschaffen. Im ersten Gliede wird „sehen können" im Sinne von „Sehevermögen haben" gebraucht, im zweiten dagegen von der Möglichkeit, wirklich zu sehen.

Wer im thomistischen Sinne handeln kann, dem ist es deßhalb noch nicht möglich, wirklich zu handeln. Mit der thomistisch hinreichenden Gnade kann der Mensch die Gebote Gottes erfüllen, d. h. er erhält das Vermögen dazu; allein aus der Natur derselben Gnade folgt zugleich, daß ihm die wirkliche Erfüllung der Gebote ohne wirksame Hilfe unmöglich sei: er kann handeln, aber es ist unter den gegebenen Umständen ihm unmöglich, zu handeln. Unstatthaft ist deßwegen die thomistische Folgerung: der Mensch hat von der hinreichenden Gnade allein schon das Thätigkeitsvermögen, kann also handeln, das Handeln ist ihm möglich; es ist daher seine Schuld, wenn er das ihm Mögliche nicht thut. Falsch ist aber die erwähnte Schlußfolgerung, weil der Wille mit der thomistisch hinreichenden Gnade zwar in dem Sinne handeln kann,

daß er das Thätigkeitsvermögen hat, jedoch nicht handeln kann im andern, als ob ihm mit solchem Beistande allein möglich wäre, thatsächlich zu handeln. Nicht anders, wie (um mich eines zweiten Beispieles der Thomisten zu bedienen) ein Magengesunder zwar essen kann, wenngleich er weder Speise hat, noch die Mittel besitzt, sich solche zu verschaffen; er hat nämlich ein vollkommenes Eßvermögen, aber es gebricht ihm die Möglichkeit, unter derlei Voraussetzungen wirklich zu essen. Niemand aber wird behaupten wollen, derselbe habe einen Selbstmord begangen, falls er Hungers sterben mußte, obschon man auch hier in der nämlichen Weise thomistisch schließen könnte: er hat bei gesundem Magen ein vollkommenes Eßvermögen gehabt, konnte also essen; es war ihm daher möglich, mit dem Essen das Leben zu fristen; da er das nicht gethan, hat er offenbar einen Selbstmord begangen.

Wird aber nicht etwa bei solcher Sachlage allen Sündern, die factisch sündigen, etwas Unmögliches befohlen, und ist es dann schließlich nicht ganz gleichgiltig, ob man eine solche hinreichende Gnade habe oder nicht habe, wenn es mit einer hinreichenden Gnade allein unmöglich ist, thatsächlich mitzuwirken? Wie will man ferner nach dem thomistischen System den ersten als häretisch verurtheilten Satz des Jansenius abweisen und logisch folgerichtig widerlegen? — Die Antwort, die uns die Thomisten auf die Frage, ob Gott den Gläubigen und auch den Menschen überhaupt etwas Unmögliches gebiete oder gebieten könne, geben, lautet selbstverständlich nur verneinend. Ebenso halten alle katholischen Theologen an der auch von der Vernunft bezeugten Glaubenslehre fest, daß der Sünder durch die actuelle Uebertretung sich eine Verschuldung zuziehe, weil er ein ihm mögliches Gebot nicht beobachtet. Es kommt nun alles darauf an, zu zeigen, daß selbst nach dem schroffern thomistischen Lehrbegriffe eine wahre Möglichkeit, das Gute thatsächlich zu thun, vorhanden sei, daß die Beobachtung der Gebote Gottes dem Sünder bei allem Mangel an wirksamer Hilfe wirklich möglich sei.

Nach dem Ergebniß der bisherigen Erörterung können sich die Thomisten zu diesem Zwecke kaum auf die hinreichende Gnade berufen, da ja nach ihrem Dafürhalten schon aus der innern Beschaffenheit derselben es sich unmöglich ereignen kann, daß jemand mit ihr allein wolle und handele. Denn sie verleiht zwar das

Thätigkeitsvermögen, aber so, daß zum Wollen und Handeln außerdem von Seite Gottes noch die wirksame Gnade unbedingt nothwendig und ohne die letztere das Wollen und Handeln absolut nicht eintreten kann. Sobald man dies zugibt, bleibt es für die Erklärung der freien Schuld der vernünftigen Wesen ganz irrelevant, ob eine hinreichende Gnade vorhanden war oder nicht.

Es fehlt nicht an Anhängern der neuthomistischen Schule, welche diese Folgerung direct zugeben, wie z. B. Sylvius[1]). Indirect ist dieses Eingeständniß in der gewöhnlichen Ausflucht der Thomisten eingeschlossen, ohne wirksame Gnade sei es zwar unmöglich, zur übernatürlichen Thätigkeit zu schreiten, allein der Sünder sei selbst daran schuld, daß ihm die gratia efficax gebricht. Analysirt man die genannte Antwort etwas genauer, so findet man darin eine gewaltige Selbstanklage des Neuthomismus. Das heißt doch beiläufig so viel als: an und für sich ist es keine Schuld, daß man mit der hinreichenden Gnade das Gute nicht thut; denn es kann schon aus der Natur derselben unmöglich der Fall eintreten, daß der Mensch mit ihr allein das Gute wirklich vollbringe. Also nicht darin sei die Schuld zu suchen, daß man die hinreichende Gnade nicht gebrauche oder, was das Nämliche ist, mit ihr allein das gebotene Werk nicht zu Stande bringe; sondern jene Schuld liege vielmehr anderswo und infolge dieser Schuld fehle dem Willen die wirksame Gnade. So wird die Schuld in etwas Vergangenes verlegt, weil man die gegenwärtige Sünde nicht genügend zu erklären im Stande ist, indem niemanden vorgeworfen werden kann, er habe von der hinreichenden Gnade keinen

---

1) Sive detur aliqua gratia, quae tantum est sufficiens et non efficax, sive non detur, . . . ea secundum rei veritatem est impertinens ad salvandum quod homo non possit divina mandata servare. Partim quia ut ipse illa servet, ea gratia sola non sufficit, sed oportet quod etiam adsit gratia efficax, quae a solo Deo pendet et gratis seu sine merito tribuitur. Partim quia juxta communem sententiam gratia sufficiens non semper datur: et tamen homines viatores semper possunt divina mandata servare, ac per consequens etiam tunc, quando non habent gratiam sufficientem; ergo ut observatio mandatorum dicatur esse possibilis, non est necesse venire eo ut dicatur, quod habeant gratiam sufficientem. Comment. ad 1. 2. qu. 109, a. 4 (quaer. I). Tom. II. Venetiis 1726. pag. 517.

Gebrauch gemacht; denn dies letztere, Gebrauch machen von der hinreichenden Gnade ohne die wirksame Hilfe, kommt einer absoluten, metaphysischen, in der Natur der Gnade begründeten Unmöglichkeit gleich.

Ein derartiges Hinausschieben der Verantwortlichkeit und Schuld kann kaum einen nach Wahrheit strebenden Geist befriedigen. Ja, dieser Ausweg hilft den Thomisten nicht einmal aus der Verlegenheit. Hinsichtlich der frühern Schuld kehrt die nämliche Frage wieder, bis man zuletzt bei der ersten freien Uebertretung des Gerechtfertigten anlangt. Wie ist diese zu Stande gekommen? Worin ist bei dieser eigentlich die freie Verschuldung des Menschen zu suchen? Er hat ein Gebot nicht erfüllt; Gott hat ihm zwar dazu eine hinreichende Gnade, aber auch nur eine solche verliehen; er besaß somit ein in seiner Art vollkommenes Thätigkeitsvermögen, aber mit diesem allein war es ihm absolut unmöglich, thatsächlich das Gebot zu beobachten. Daß er etwas ihm Unmögliches nicht vollführt hat, dies also soll ihm zur Schuld angerechnet werden!?

Das einzige consequente Mittel, die Gerechtigkeit Gottes zu wahren, wäre dann noch die Behauptung, der Gerechtfertigte habe die wirksame Gnade bei der ersten actuellen Sünde nicht erhalten infolge der bei der Taufe bereits nachgelassenen Erbsünde. Damit würde aber die ganze freie Verschuldung des Erwachsenen einfach darauf beschränkt, daß er geboren wurde: seine einzige Schuld wäre die Erbsünde. Ihretwegen wurde ihm bei der ersten actuellen Sünde die wirksame Gnade vorenthalten und die bloß hinreichende gegeben, mit welcher es ihm unmöglich war, das Gebot zu erfüllen. Und obgleich er nur das ihm Unmögliche nicht gethan hat, wird er dafür doch verantwortlich gemacht, weil die Erbsünde die Ertheilung der zu jedem übernatürlichen Werke unbedingt nothwendigen wirksamen Gnade verhindert hat. Durch diese nothwendige Sünde hat er sich der spätern Gnadenverleihung unwürdig erwiesen und so die Ursache zu anderen nothwendigen Sünden gelegt. Eine nothwendige actuelle Sünde ist aber doch ein Widerspruch.

Man könnte jedoch einwenden, daß alle Thomisten ohne Ausnahme darin mit anderen katholischen Schulen vollkommen übereinstimmen, es seien die Gebote Gottes dem mit der hinreichenden

Gnade ausgestatteten Menschen nicht absolut unmöglich; ja wir haben von Sylvius sogar gehört, dies sei selbst dann nicht der Fall, wenn dem Sünder keine Gnade zu Theil werde. Sie schließen nämlich folgendermaßen: Gott kann einem jeden, der keine Gnade besitzt, eine solche zu Theil werden lassen, wenngleich er es nicht thut, und der Mensch kann eine solche Hilfe annehmen; es sei also nicht absolut unmöglich, daß der Mensch die Gebote erfülle und sich von der Verdammung rette[1]).

Nun ist es allerdings wahr, daß die Beobachtung der Gebote Gottes dem Sünder auch ohne Gnadenhilfe in diesem Sinne nicht absolut unmöglich wäre; denn Gott könnte ihm eine beliebige Gnade geben, und so könnte es auch geschehen, daß der Sünder das von ihm Verlangte thatsächlich ausführe. Ich glaube, es hat kaum je einen Häretiker in der Gnadenlehre gegeben, der dies geleugnet hätte, er müßte denn sonst zugleich das Dasein eines allmächtigen Schöpfers in Abrede stellen. Es handelt sich aber nicht darum, was Gott in seiner Allmacht möglich ist, sondern was dem Sünder unter dem Einflusse der hinreichenden Gnade nach neuthomistischer Auffassung möglich ist. Calvin und Jansenius lehrten zwar, daß der Sünder mit der Gnade, die er hat, nothwendig sündige, so oft er wirklich sündigt; aber auch sie waren andererseits vollkommen überzeugt, daß Gott mit seiner allmächtigen Gnade den Sündenfall verhindern könnte, wenn er wollte.

Ich sage durchaus nicht, es sei absolut unmöglich, daß einer, der eben nur über eine thomistisch hinreichende Gnade verfügt, nicht sündige, sondern ziehe aus dem Lehrbegriff der streng thomistischen Schule einzig und allein den wohlberechtigten Schluß, es sei absolut unmöglich, daß einer ein Gebot Gottes erfülle, so lange er keine andere, als die thomistisch hinreichende Gnade besitzt; es sei ihm unter der genannten Voraussetzung die Beobachtung des betreffenden Gebotes unmöglich.

---

1) Vgl. Berti O. Aug.: De theologicis discip. II. Tom. Romae 1750 im Anhange: Augustinianum systema vindicatum. S. 174 ff., wo verschiedene Belegstellen für diese Behauptung angeführt werden. So sagt z. B. S. 175 Lemos, Panoplia lib. 4, p. 2, trac. 3, cap. 16, n 244: Ut nihil praecipi dicatur impossibile, satis est ut in Dei virtute ac bonitate sit paratum sufficiens auxilium, quo omnes possint salvari, licet de facto non omnes illud habeant sibi collatum.

Wäre aber die thomistische Auslegung ausreichend, so bestünde zwischen der häretischen Auffassung Calvins und Jansenius' einerseits und der katholischen andererseits in Bezug auf diesen Punkt keine sachliche Differenz, sondern nur ein bloßes Wortgezänk.

Es ist eine offenbare Zweideutigkeit, wenn man von thomistischer Seite, um sich vor den falschen Consequenzen Calvins und Jansenius zu schützen, sagt, nach thomistischer Lehre sei kein Gebot Gottes absolut unmöglich, die Möglichkeit derselben aber im oben erwähnten Sinne auslegt. Auf diese Weise möglich sind auch die Wunder. Wird man jedoch daraus folgern, daß jemand strafbar werden kann, weil er irgend ein Wunder nicht gewirkt hat, was gewiß nicht absolut unmöglich ist? Nein, bei der Frage um die freie Schuld des Menschen bei der actuellen Sünde kommt nicht eine solche absolute Möglichkeit in Betracht, sondern nur eine Möglichkeit des Handelns unter bestimmten Umständen, in denen sich der Sünder befindet, und unter der Voraussetzung jener Mittel, mit welchen er thatsächlich ausgestattet ist, ob es ihm, mit einem Worte, möglich ist, mit der thomistisch hinreichenden Gnade, welche allein ihm zur Verfügung steht, die Gebote Gottes zu erfüllen. Und diese Frage kann ein von Vorurtheilen freier Denker nach all den gemachten Erwägungen nur verneinen.

Daher sind auch sämmtliche Versuche der Neuthomisten, den ersten und consequenter Weise ebenfalls den zweiten als häretisch verdammten jansenistischen Satz von ihrem Standpunkte aus abzuweisen, so viel als mißlungen. Eine kopfbrecherische Arbeit ist es, sich durch all die im thomistischen Systeme unverständlichen Distinctionen durchzuwinden. Ich habe recht viele ächt thomistische Autoren in dieser Richtung gründlich geprüft, bin aber dabei nur immer mehr zur Einsicht gekommen, daß (es sei mir erlaubt, die so gewonnene Ueberzeugung unverhohlen zu äußern) die Thomisten nur durch nichtssagende Unterscheidungen und doppelsinnige Zweideutigkeiten, wie die oben angeführten, ohne ihre fundamentalen Principien zu verleugnen, die genannten Irrlehren als der Wahrheit nicht entsprechend widerlegen können.

Es würde sich jedenfalls der Mühe lohnen, eingehender zu prüfen, ob Vincenz Depretis O. P. als Qualificator bei der kirchlichen Verhandlung über die Propositionen des Jansenius die erwähnten Sätze im Gegensatze und Widerspruche zu den neu-

thomistischen Grundideen oder aber consequent infolge derselben vertheidigt habe[1]). Was mich betrifft, so ist es mir bis zur Evidenz klar, daß die letztere Deutung die richtige ist. Nicht einmal der allmächtige Gott kann trotz seiner unendlichen Kraft irgendwie bewirken, daß jemand mit einer thomistisch hinreichenden Gnade ohne die wirksame etwas Gutes wirklich wolle oder thue, sobald der Unterschied zwischen der hinreichenden und der wirksamen Gnade als in der Natur der Gnade selbst begründet angenommen wird. Eine solche hinreichende Gnade verursacht eben das, was sie vermag, ein in seiner Art vollkommenes Thätigkeitsvermögen, welches aber so beschaffen ist, daß es ganz und gar unmöglich ist, mit ihm allein ohne die wirksame Gnade thatsächlich das Gute zu wollen und zu vollbringen.

5. Allerdings theilt nun eine beträchtliche Anzahl von Thomisten die von Bannez aufgestellte schroffere Ansicht nicht. In dem Streben, die reine Lehre des hl. Thomas aus der Quelle selbst zu schöpfen und alle fremdartigen Elemente auszuscheiden, gelang es einzelnen Thomisten, sich von den vorgefaßten Meinungen allmälig zu befreien und die auf das hohe Ansehen der engern thomistischen Schule gestützte Anschauung von der physischen Prädetermination im Sinne Bannez' aufzugeben.

Der große Einfluß des letztern macht sich aber auch bei diesen Schriftstellern deutlich genug bemerkbar und erlaubt ihnen nicht, die volle Wahrheit zu sehen; sie lassen nämlich nicht selten das Grundprincip des Bannez fallen, behalten jedoch die aus demselben gezogenen Folgerungen bei, ohne für sie irgend eine andere Basis zu finden oder ihre Wahrscheinlichkeit mit triftigen, stichhaltigen Gründen darzuthun.

Eine noch größere Unklarheit oder Befangenheit im Denken lassen sich aber die zu Schulden kommen, welche bald die schroffere Auffassung vertreten, bald wiederum, wo es heißt, ihre Fundamentalprincipien vor den nothwendigen fatalen Consequenzen mit Erfolg zu wahren, auf einmal sich zur mildern Ansicht bekennen, diese vor vermeintlichen Angriffen in Schutz nehmen und, nachdem sie auf diese Weise die von niemanden beanstandete Lehre des

---

1) Vgl. Katholik 1883. II. S. 288 ff. und insbesondere S. 367, 371, 484.

hl. Thomas als der menschlichen Vernunft entsprechend und wahr bewiesen haben, auch die gegen den Neuthomismus erhobene Anklage entkräftigt zu haben wähnen. Ein glänzendes Beispiel solcher Proteusgestalt des Thomismus liefert uns die Ehrenrettung des Thomismus von Schäzler.

Ein ähnliches Verfahren trägt nicht nur nicht zur Klärung der thomistisch-molinistischen Controverse bei, sondern vermehrt im Gegentheil nur die herrschende Begriffsverwirrung. Wer es unternimmt, den Neuthomismus zu vertheidigen, darf nie den Hauptgedanken, den charakteristischen Zug desselben aus den Augen verlieren, der darin gipfelt, daß die wirksame und die hinreichende Gnade schon von Natur aus durch ihre eigene Beschaffenheit sich von einander unterscheiden und daß Gott infolge dessen keine Voraussetzung seitens des freien menschlichen Willens, keine scientia media braucht, um das freie Handeln oder Nichthandeln des vernünftigen Geschöpfes unfehlbar vorauszuerkennen.

Damit steht aber offenbar im Gegensatz, wenn Schäzler[1]) schreibt: „Hier haben wir zunächst festzuhalten, daß die wirksame Gnade an sich betrachtet, d. h. der göttliche Eindruck auf den creatürlichen Willen, in keinem nothwendigen und unfehlbaren Zusammenhange mit der Entscheidung, wozu sie ihn antreibt, stehe. Er kann sohin auch der wirksamen Gnade — diese an sich betrachtet — Widerstand leisten. Hiedurch wird aber die Unfehlbarkeit ihrer Wirksamkeit keineswegs in Frage gestellt. Denn obschon an sich oder im Hinblick auf die eigene Beschaffenheit der Gnade von der freien Zustimmung des Willens abhängig, ist sie dieses unter einem andern Gesichtspunkte nicht, nämlich unter dem des Zweckes, wozu sie ihm von Gott mitgetheilt wird. Soll dadurch eine bestimmte Freiheitsentscheidung des creatürlichen Willens erzielt werden, so erfolgt sie, den göttlichen Beschluß vorausgesetzt, ebenso unfehlbar, als überhaupt die göttlichen Beschlüsse in Erfüllung gehen.“ — Wer denn unter den Molinisten wird dies in Abrede stellen wollen? Das ist jedenfalls die Lehre des hl. Thomas; ob sich aber die Neuthomisten mit ihr zufrieden geben, ist eine andere Frage. Ein solcher Thomismus bedarf katholischen Theologen gegenüber keiner Vertheidigung. Durch derlei gewagte Sprünge von

1) A. a. O. S. 178.

einem System zum andern kann man allerdings den aus dem Neuthomismus gezogenen, verhängnißvollen Schlußfolgerungen entrinnen, aber es unterliegt auch keinem Zweifel, daß durch dieses Verfahren am wenigsten der Sache des Neuthomismus gedient wird.

Einigermaßen entschuldigt diese Begriffsverwechselung nur die Art und Weise, wie die Mehrzahl der Molinisten selbst in unserer Zeit die praemotio = applicatio des hl. Thomas auslegt und abschwächt[1]). Die Gewalt der Voreingenommenheit ist sicherlich auf beiden Seiten mächtiger, als man selbst weiß, und führt hier und dort zu einer Trübung der wahren Auffassung des englischen Kirchenlehrers.

Wie die Neuthomisten für das göttliche Vorherwissen der freien Handlungen jede Voraussetzung von Seite des creatürlichen Willens (scientia media) verwerfen, so scheinen wenigstens viele Molinisten keine genügende Voraussetzung von Seite Gottes (= praedeterminatio, praedefinitio actuum) dafür zu fordern. Vereinigt man nun beide Voraussetzungen, so ergibt sich jene Versöhnung der Gegensätze, welche einzig möglich ist[2]).

Doch dieser Punkt kann hier nicht näher geprüft werden; ich hatte nur zu untersuchen, wie die beiden Hauptsysteme von der Natur der hinreichenden Gnade die Frage nach der Schuld des Menschen bei der actuellen Sünde beantworten. Ich glaube, die Unmöglichkeit, dieses Räthsel von dem neuthomistischen Standpunkte aus consequent zu lösen, dargethan zu haben.

---

1) Vgl. Schiffini S. J., Disput. metaph. spec. Augustae Taur. vol. II. 1888. p. 371 sqq.; Hontheim S. J., Instit. Theodicaeae. Friburgi Brisg. 1893. p. 777 sq.; Frins S. J., De cooper. Dei p. 83 und auch S. 70, Anm. 2, wo der Autor gegen den klaren Wortlaut der betreffenden Briefe des P. Daniel S. J. leugnet, daß dieser den concursus praevisus gelehrt habe. — Wann wird man auch hier die Augen öffnen, um endlich einmal doch einzusehen, daß nach der Lehre des hl. Thomas eine praemotio nicht in Abrede gestellt werden könne? Die ganze Frage beschränkt sich darauf, ob diese praemotio schon durch ihre innere Beschaffenheit den Willen zu Einem bestimme oder aber nicht, in welchem letzteren Falle die scientia media dann nothwendig ist.

2) Vgl. mein Schriftchen: De scientia media seu Thomismi cum Molinismo concordia.

(Schluß folgt.)

VIII.

Streiflichter auf die Herbart'sche Pädagogik.

(Von Domcapitular Dr. Stöckl.)

III.

Auf die Kinderregierung setzt sich nun nach Herbart erst die „eigentliche Erziehung" auf. Hier ist vor allem zu bemerken, daß nach ihm in dieser „eigentlichen Erziehung" der Zögling für den Erzieher als Selbstzweck zu gelten habe. Es ist falsch, sagt er, wenn man der Erziehung ihren höchsten Zweck außerhalb des Individuums anweist, so daß man das Kind für gewisse ideale Zwecke, z. B. für Gott, Menschheit, Staat oder Familie, erzieht: denn nichts außerhalb des Individuums hat für dasselbe Bedeutung und Werth, sondern das Individuum selbst gibt erst allen Objecten Werth und Bedeutung, oder es kann wenigstens das Object, wenn es dergleichen schon hat, auf Anerkennung und Aneignung von Seite des Individuums erst dann rechnen, wenn es dem höchsten Maßstabe des individuellen Wollens und Handelns angemessen ist. Die Erziehung hat also das Individuum nicht für ein anderes, sondern für sich allein zu erziehen; das Individuum ist in der Erziehung Selbstzweck.

Es liegt in dieser Doctrin allerdings ein Körnchen Wahrheit. Der Mensch ist Person und hat als solche eine persönliche Endbestimmung, die nicht in diese Zeitlichkeit hereinfällt, sondern nichts anderes ist, als das ewige Leben in Gott. Darum muß der Zögling als Person in erster Linie für sich erzogen werden, d. h. für seine persönliche Endbestimmung in Gott. Die antik heidnische Ansicht, daß der Mensch nur für den Staat oder für die Gesellschaft da sei, und daß er daher auch nur für den Staat oder für die Gesellschaft erzogen werden müsse, damit er ein brauchbares Mitglied dieser Gemeinschaft werde, ist falsch und unzulässig.

Aber was soll es heißen, wenn Herbart sagt, daß das Kind auch nicht für Gott erzogen werden dürfe? Wenn diese Behauptung

überhaupt einen Sinn haben soll, so kann sie nur so gefaßt werden, daß in der Erziehung des Kindes auch von seiner ewigen Endbestimmung in Gott abgesehen werden müsse. Den Menschen in der Erziehung als Selbstzweck betrachten heißt dann nichts anderes, als ihn außer die göttliche Ordnung hinaussetzen, ihn isoliren und in dieser Isolirung ihn dahin führen, daß er sich selbst genügt. Damit kehrt man aber einfach zum antiken Stoicismus zurück. Der also erzogene Mensch wird dann, wenn er zur Reife gekommen ist, eine göttliche Ordnung nicht mehr anerkennen oder er wird wenigstens in dem Bewußtsein sich wiegen, daß es von seiner Willkür abhänge, ob er eine solche göttliche Ordnung anerkennen wolle oder nicht. Die Rücksicht auf seine ewige Endbestimmung in Gott wird in all seinem Thun und Lassen tief in den Hintergrund treten und zuletzt ganz verschwinden. Läßt sich aber eine Erziehung, die zu diesem Ziele führt, rechtfertigen?

Nein, das Kind muß „für Gott" erzogen werden in dem Sinne, daß die Erziehung ihm seine ewige Endbestimmung in Gott zum Bewußtsein bringt und ihn fähig und gewillt macht, in seinem ganzen künftigen Thun und Lassen zu Gott empor zu schauen und selbes der göttlichen Ordnung zu conformiren. Das Kind „für Gott" zu erziehen, das muß immer die Parole des Erziehers sein und bleiben.

Es ist aber auch das andere nicht zuzugeben, daß der Mensch gar nicht „für den Staat" oder „für die Gesellschaft" oder „für die Familie" erzogen werden dürfe. Ausschließlich hiefür erziehen wollen, ist verkehrt; aber diese Zweckbeziehung gänzlich ausschließen wollen, ist gleichfalls verkehrt. Der Mensch ist eingegliedert nicht bloß in die göttliche, sondern auch in die menschliche Ordnung. Er ist geschaffen für das ewige Leben in Gott; aber er ist auch geschaffen für das zeitliche Leben in der menschlichen Gesellschaft. In dieser und für diese muß er wirken innerhalb des Berufes, in welchen er durch die göttliche Vorsehung eingesetzt wird, weil er nur durch treue und gottesfürchtige Erfüllung seiner allgemeinen Pflichten und seiner besonderen Berufspflichten zu seiner ewigen Endbestimmung in Gott gelangen kann. Darum und in diesem Sinne muß daher der Zögling auch für die Gesellschaft, für den Staat u. s. w. erzogen werden. Die Erziehung muß sorgen, daß der Zögling zum Bewußtsein jener Pflichten gelange, die ihm in

dieser Beziehung obliegen, und daß in ihm der feste Wille sich bilde, dereinst, wenn er aus der Erziehung tritt, diese Pflichten treu und gewissenhaft zu erfüllen, um zum wahren Wohle der Gesellschaft, so viel an ihm ist, beizutragen.

Dieses vorausgesetzt, entsteht nun aber die weitere Frage: Wenn der Zögling einzig für sich erzogen werden soll: welches ist dann der Zweck dieser Erziehung? Wozu soll er erzogen werden? Es handelt sich also um den Erziehungszweck.

Hier stellt Herbart vor allem die Einheit des Erziehungszweckes in Abrede. Es ist nach seiner Ansicht nicht ein Zweck, auf welchen die Erziehung hingerichtet sein muß; es ist vielmehr eine Mehrheit von Erziehungszwecken anzunehmen. „Aus der Natur der Sache," sagt er, „kann sich unmöglich Einheit des pädagogischen Zweckes ergeben; eben darum, weil alles von dem einen Gedanken ausgehen muß: der Erzieher vertritt den künftigen Mann beim Knaben; folglich, welche Zwecke der Zögling künftig als Erwachsener sich selbst setzen wird, diese muß der Erzieher seinen Bemühungen jetzt setzen; ihnen muß er die innere Leichtigkeit im Voraus bereiten. Er darf die Thätigkeit des künftigen Mannes nicht verkümmern: folglich sie nicht jetzt an einzelnen Punkten festheften, und ebenso wenig sie durch Zerstreuung schwächen. Er darf weder an der Intension, noch an der Extension etwas verloren geben, das nachher von ihm wiedergefordert werden könnte. Wie groß oder wie klein nun diese Schwierigkeit sein möge, so viel ist klar: weil menschliches Streben vielfach ist, so müssen die Sorgen der Erziehung vielfach sein[1])."

Wir können dieser Argumentation eine Beweiskraft nicht zuschreiben. Aus dieser Beweisführung geht bloß so viel hervor, daß die Aufgaben der Erziehung, deren „Sorgen" vielfach und verschieden sein müssen, nicht aber, daß über der ganzen Erziehung nicht ein einheitlicher Zweck schweben dürfe. Die Erziehung muß, wenn sie diesen Namen verdienen soll, eine planmäßige sein; als planmäßig aber kann sie wiederum nur unter der Bedingung gelten, daß sie auf einen einheitlichen Zweck hingerichtet ist. Zur Erreichung dieses Zweckes hat die Erziehung allerdings viele und verschiedene Aufgaben zu lösen, nach vielfachen und verschiedenen

1) Allg. Pädagogik S. 33 f.

Richtungen hin eine Wirksamkeit zu entfalten. Aber damit geht die Einheit des Zweckes nicht verloren; denn die Lösung jener vielen und verschiedenen Aufgaben muß ja doch wiederum geschehen im Interesse jenes einheitlichen Zweckes, auf welchen die Erziehung hingerichtet sein muß, wenn sie eine planmäßige sein soll. Man kann zugeben, daß der Erzieher bei dem Knaben den künftigen Mann vertritt; aber der künftige Mann muß ja gleichfalls ein einheitliches Lebensziel haben, auf das er all sein Thun und Lassen hinrichtet, wenn sein Streben nicht in Tausende von verschiedenen und sich widersprechenden Richtungen sich zersplittern und er in diesem Wirrwarr nicht untergehen soll. Und gerade dazu, daß er als Mann sein einheitliches Lebensziel stets vor Augen habe und daß er all sein Thun und Lassen auf selbes hinrichte, soll den Knaben die Erziehung hinführen. Der Erzieher könnte also beim Knaben die Stelle des künftigen Mannes gar nicht vertreten, wenn er all seine erziehliche Wirksamkeit nicht auf jenes einheitliche Ziel hinrichten würde, welches als das Lebensziel des Mannes wie des Kindes betrachtet werden muß.

Wenn nun aber nach Herbart nicht von einem „Zwecke", sondern bloß von „Zwecken" der Erziehung die Rede sein kann: welches sind denn dann diese Zwecke? Er führt sie auf zwei zurück.

IV.

Der erste Zweck der Erziehung ist Vielseitigkeit des Interesses. „Die menschliche Gesellschaft," sagt Herbart, „hat längst Theilung der Arbeit nöthig gefunden, damit jeder das, was er fertigt, recht machen könne. Aber je eingeschränkter, je vertheilter das Fertigen, desto vielfältiger das Empfangen eines jeden Einzelnen von allen Uebrigen. Da nun die geistige Empfänglichkeit auf Geistesverwandtschaft und diese auf ähnlichen Geistesübungen beruht, so versteht sich, daß im höheren Reiche der eigentlichen Menschheit die Arbeiten nicht bis zur gegenseitigen Unkunde vereinzelt werden dürfen. Alle müssen Liebhaber für alles, jeder muß Virtuose in seinem Fache sein. Aber die einzelne Virtuosität ist Sache der Willkür; hingegen die mannigfaltige Empfänglichkeit, welche nur aus mannigfaltigen Anfängen des eigenen Strebens entstehen kann, ist Sache der Erziehung. Daher nennen wir als ersten Theil des pädagogischen Zweckes Viel-

seitigkeit des Interesses, welche von ihrer Uebertreibung, der Vielgeschäftigkeit unterschieden werden muß[1])."

Der zweite Zweck der Erziehung ist „die Charakterstärke der Sittlichkeit". „Dieses," sagt Herbart, „daß die Ideen des Rechten und Guten, in all ihrer Schärfe und Reinheit, die eigentlichen Gegenstände des Willens werden, daß ihnen gemäß sich der innerste, reelle Gehalt des Charakters, der tiefe Kern der Persönlichkeit bestimme, mit Hintansetzung aller andern Willkür — das und nichts Minderes ist Ziel der sittlichen Bildung[2])." „Da im Allgemeinen die Jugend von der Bildsamkeit zur Bildung, von der Unbestimmtheit zur Festigkeit übergeht, so muß auch die Annäherung zur Tugend in einer Befestigung bestehen. Es ist ungenügend, wenn die Sittlichkeit schwankt, und es ist schlimm, wenn etwas Unsittliches sich befestigt. Beides zurückweisend, drückt man diesen Zweck der Erziehung durch die Worte aus: „Charakterstärke der Sittlichkeit"[3]).

Es ist schwer, über den Sinn der „Vielseitigkeit des Interesses", worin der erste Erziehungszweck bestehen soll, sich zurechtzufinden. Die Erklärungen, die Herbart darüber gibt, sind, wie dieses überhaupt von seiner gesammten Darstellungsweise gilt, mehr dazu geeigenschaftet, die Sache noch in größeres Dunkel zu hüllen, als sie dem Verständnisse näher zu bringen. Uebrigens werden wir wohl nicht fehl gehen, wenn wir uns die Sache in folgender Weise denken: Der Erzieher soll in seiner erziehlichen Wirksamkeit nicht darauf ausgehen, das Streben des Zöglings in einem Punkte zu verfestigen; er soll ihn vielmehr empfänglich zu machen suchen für viele und verschiedene Zwecke, die er in seinem künftigen Leben möglicher Weise anstreben kann, für viele und verschiedene Richtungen, die er in seiner künftigen Thätigkeit als Mann möglicher Weise einzuschlagen vermag. Dem Zögling soll Interesse eingeflößt werden nicht bloß für eine Thätigkeitsrichtung, sondern für viele und verschiedene Richtungen, die er möglicher Weise in seinem künftigen Leben verfolgen kann, für viele und verschiedene Güter, die ihm das Leben überhaupt zu bieten vermag. In diesem Sinne dürfte es auch zu fassen sein, wenn Herbart sagt: „Uns schwebt hier nicht eine gewisse Anzahl einzelner Zwecke (die wir überall

1) Ebend. S. 35. — 2) Ebend. S. 37. — 3) Ebend. S. 256.

nicht vorher wissen können), sondern die Activität des heranwachsenden Menschen überhaupt vor — das Quantum seiner inneren, unmittelbaren Belebung und Regsamkeit[1])."

Aber wenn diese Erklärung richtig ist, dann ist ja mit der „Vielseitigkeit des Interesses", die der Erzieher dem Zögling erwirken soll, im Grunde doch nichts anderes gesagt, als daß die Erziehung nicht einseitig sein dürfe, daß sie vielmehr allseitig sein müsse — allseitig sowohl in subjectiver, als auch in objectiver Beziehung. Es müssen für's erste durch die Erziehung alle geistigen Kräfte des Zöglings gleichermaßen zur Entwickelung gebracht und ausgebildet, es darf nicht die eine Kraft übermäßig in Anspruch genommen werden, während die übrigen Kräfte ihr gegenüber zurückgestellt und ohne Entwickelung bleiben. Und es müssen für's zweite alle geistigen Kräfte eine derartige Ausbildung erhalten, daß der Zögling für irgend welchen Beruf, dem er künftig sich widmen will, genügend ausgerüstet wird, so daß er sowohl die Geschäfte dieses Berufes erlernen, als auch in diesem durch eigene Energie sich fortzubilden und zu vervollkommnen vermag und gewillt ist.

Allein darin können wir dann nicht einen Zweck der Erziehung erkennen; wir haben es vielmehr nur mit einem Gesetze der Erziehung zu thun. Um den Zögling zum Ziele der Erziehung zu führen, muß der Erzieher das Gesetz befolgen, daß er die Erziehung nicht einseitig, sondern allseitig gestalte. Denn mit einer bloß einseitigen Erziehung wird der ganze Zweck der Erziehung vereitelt. Es ist also gar nicht abzusehen, wie denn Herbart die „Vielseitigkeit des Interesses" als einen Zweck der Erziehung bezeichnen könne, da es sich hier doch nur um eine Norm handelt, die der Erzieher zu befolgen hat. Muß ja doch jedermann fragen: zu welchem Zwecke ist denn jene „Vielseitigkeit des Interesses" in dem Zögling zu erregen? Jedermann unterscheidet also den Zweck der Erziehung von diesem Gesetze, durch welches die Erreichung des gedachten Zweckes ermöglicht ist.

V.

Was dagegen den zweiten Zweck der Erziehung im Herbart'schen Sinne, die „Charakterstärke der Sittlichkeit", betrifft, so ist es ja gewiß anzuerkennen, wenn Herbart auf die Charakterstärke

1) Ebend. S. 35.

der Sittlichkeit ein so großes Gewicht legt, wenn er es als eine Hauptaufgabe der Erziehung betrachtet, den Zögling zu einem sittlich gediegenen Charakter heranzubilden, d. h. dahin zu wirken, daß bei ihm die „Ideen des Rechten und Guten, in all ihrer Schärfe und Reinheit, die eigentlichen Gegenstände seines Willens werden, und daß ihnen gemäß sich der innerste, reelle Gehalt des Charakters, der tiefste Kern der Persönlichkeit im Zögling bestimme". Aber einen höchsten Zweck der Erziehung können wir auch hierin nicht erblicken. Denn wie oben bei der „Vielseitigkeit des Interesses" muß sich auch hier uns die Frage nahe legen: Warum muß denn der Zögling zu einem sittlich gediegenen Charakter herangebildet werden? Wozu soll das dienen? Welcher Zweck ist hiebei maßgebend? So lange diese Frage nicht beantwortet ist, ist der höchste Zweck der Erziehung noch nicht gefunden. Wir stehen immer noch im Bereiche der Mittel zum Zwecke und wissen von dem höchsten Zwecke der Erziehung noch gar nichts. In der That, wie will man denn den Zögling dazu sollicitiren, daß er zur „Charakterstärke der Sittlichkeit" sich aufzuringen sucht, wenn man ihm keinen Zweck in Aussicht stellt, den er dadurch erreichen kann und soll! Der Mensch handelt, sofern er vernünftig handelt, nie ohne Zweck: wie soll also der Zögling zu jener energischen Thätigkeit sich aufraffen, die zur Erreichung der Charakterstärke der Sittlichkeit erforderlich ist, wenn er dabei nicht einen bestimmten Zweck im Auge hat?

Es geht so nicht. Der höchste Zweck der Erziehung liegt im Leben. Für das Leben muß der Zögling erzogen werden. Und zwar ist es zuhöchst und in erster Linie das ewige Leben in Gott, wofür der Zögling erzogen werden soll. Das heißt: durch die Erziehung soll der annoch unmündige Mensch in der Weise herangebildet werden, daß er, in das Alter der Reife eingetreten, fähig, tüchtig und gewillt sei, seine ewige, übernatürliche Endbestimmung — das ewige Leben in Gott — mit aller Energie anzustreben und alle jene Mittel zu gebrauchen, welche ihn zu diesem Ziele führen können und sollen.

Das Dasein des Menschen ist nämlich nicht auf diese Zeitlichkeit allein beschränkt: mit dem Tode des Leibes geht seiner Seele ein neues, höheres Leben auf, das Leben der ewigen Seligkeit in Gott, in welchem er erst zu seiner ganzen Vollendung gelangen wird.

Das gegenwärtige Leben hat wesentlich den Charakter eines Vorbereitungs-, eines Prüfungs- und Bewährungslebens für das jenseitige Leben, in welchem die Endbestimmung des Menschen liegt. Daraus folgt ganz von selbst, daß der Zögling zuhöchst und in erster Linie für das ewige Leben in Gott erzogen werden müsse, daß also dieses als der höchste Zweck der Erziehung betrachtet werden müsse.

Nicht als ob dabei das gegenwärtige Leben ganz außer Ansatz bleiben dürfte. Auch das gegenwärtige Leben schlägt in den höchsten Erziehungszweck ein; der Zögling muß auch für das gegenwärtige Leben erzogen werden. Denn wenn das gegenwärtige Leben wesentlich ein Vorbereitungsleben für das Jenseits ist, dann hat der Mensch auch hienieden eine Lebensaufgabe zu lösen, weil er nur durch die gewissenhafte Lösung dieser Aufgabe sein ewiges Endziel erreichen kann. In diesem Sinne ist der Mensch auch für diese Welt da; er muß auch in dieser Welt wirken und schaffen nach der Norm des göttlichen Gesetzes; er muß als Mitglied der Gesellschaft in der Stellung, welche er in dieser einnimmt, und gemäß dieser Stellung, in welche ihn die göttliche Vorsehung einweist, wirksam sein zum Wohle der Gesellschaft, da diese Wirksamkeit für ihn unabweisbar ist im Interesse der Erreichung seiner ewigen Bestimmung. Und daraus folgt wiederum, daß der Zögling auch für das gegenwärtige Leben erzogen werden müsse. Das heißt: er muß so erzogen werden, daß er, in's Alter der Reife eingetreten, fähig, tüchtig und gewillt sei, seine zeitliche Lebensaufgabe zu erfüllen, namentlich den Beruf, in welchen ihn die göttliche Vorsehung seiner Zeit einführen wird, so vollkommen als möglich auszufüllen.

Aber erhalten wir damit nicht zwei höchste Erziehungszwecke? Wird damit nicht die Einheit des höchsten Erziehungszweckes, worauf oben so großes Gewicht gelegt worden, aufgehoben? Gewiß nicht! Denn, wie aus dem Gesagten hervorgeht, muß das Verhältniß dieser zwei Erziehungszwecke dahin bestimmt werden, daß der letztere dem ersteren untergeordnet ist und zu ihm als Mittel zum Zwecke sich verhält. Die Erziehung hat nämlich den Zögling für seine zeitliche Lebensaufgabe heranzubilden; aber nur zu dem Zwecke, damit er seiner Zeit durch treue Erfüllung dieser seiner zeitlichen Lebensaufgabe zu seiner ewigen Endbestimmung gelange.

Die Erziehung für das gegenwärtige Leben ist also nicht etwas Apartes, das mit der Erziehung für das ewige Heil nichts zu thun hätte; im Gegentheil, die Erziehung für das gegenwärtige Leben ist nur das unabweisbare Mittel dazu, damit der höchste Erziehungszweck erreicht werden könne und erreicht werde. Darum hat denn auch die Erziehung die Aufgabe, dem Zögling eine solche Lebensanschauung zu vermitteln, daß er die Erfüllung seiner zeitlichen Lebensaufgabe als Mittel und nur als Mittel betrachte, um zur ewigen Vollendung in Gott zu gelangen. So bleibt die Einheit des höchsten Erziehungszweckes gewahrt, ohne daß doch die Erziehung für das gegenwärtige Leben dadurch beeinträchtigt würde. Ja, letztere erhält dadurch erst ihre volle Kraft und Stärke.

Dieser höchste Erziehungszweck — das ewige Leben in Gott — bleibt freilich bei Herbart völlig unberücksichtigt. In seiner Pädagogik weiß er einfach nichts davon. Nicht einmal eine Hinweisung hierauf findet sich darin, und wenn er auch hin und wieder davon spricht, daß die Erziehung den Zögling zur Vollkommenheit führen müsse, so versteht er unter dieser Vollkommenheit immer nur die höchste Ausbildung seiner geistigen Kräfte, wie sie hienieden möglicher Weise erreichbar ist. Es ist das allerdings erklärlich, da Herbart in seiner Philosophie zwar an der Unsterblichkeit der Seele festhält, aber diese in einer Weise bestimmt, die für die Pädagogik völlig unbrauchbar ist. „Ein unendlich sanftes Schweben der Vorstellungen," sagt er, „eine unendlich schwache Spur dessen, was wir Leben nennen, ist das ewige Leben[1])." Wenn das ewige Leben der Seele nichts weiter ist, als dieses, dann freilich ist es nicht werth, daß die Erziehung um selbes sich kümmere oder gar in ihm ihr höchstes Endziel finde. Von einer Vollendung des menschlichen Geistes in der Anschauung und Liebe Gottes ist ja hier gar keine Rede[2]). Aber eben weil Herbart von

1) Bei Hartenstein Bd. 5, S. 172 f.

2) Dazu kommt, daß Herbart auch eine Art allgemeiner Apokatastasis annimmt. „Die Seele," sagt er, „nimmt ihren ganzen Vorstellungskreis mit in's Jenseits hinüber. Wenn aber dieses, dann müssen dort für Verschiedene verschiedene Zustände eintreten. Während nämlich die Vorstellungen des früh gestorbenen Kindes sich sehr bald ihrem allgemeinen Gleichgewichte nähern und während die Gedanken des in seinem Gewissen ruhigen, in seinem Handeln und Wünschen einfachen Mannes keiner großen Umwälzung

dem höchsten Endziele der Erziehung, vom ewigen Leben in Gott nichts weiß und seiner philosophischen Anschauung gemäß nichts wissen kann, darum kann er mit dem Erziehungszwecke überhaupt nicht in's Reine kommen und bleibt namentlich die Erziehung zur Charakterstärke der Sittlichkeit bei ihm ganz unmotivirt, schwebt gewissermaßen in der Luft.

VI.

In der That, nur die Aussicht auf eine jenseitige Vergeltung, nur die sichere Ueberzeugung, daß eine gediegene sittliche Haltung der Weg ist zum ewigen Leben in Gott, während dagegen

---

fähig sind: kann dagegen ein unruhiges, weitgreifendes, von der Welt gefesseltes und plötzlich derselben entrissenes Gemüth die Stille der Ewigkeit nicht anders, als nach dem Durchgange durch heftige Umwälzungen erreichen. Endlich aber muß für jede Seele, wie tief und verworren auch ihre Unordnung gewesen sei, eine solche Bewegung der Vorstellungen eintreten, daß diese sich immer gelinder, immer schwächer dem allgemeinen Gleichgewichte nähern, wenn sie auch letzteres nie vollkommen erreichen. Alsdann erstirbt für den Gestorbenen die Zeit. Ohne Regung, aber im klarsten Wachen weiß und fühlt von neuem die Seele das ganze Edle oder Unedle ihres vormaligen Wandels auf Erden, den sie als die unvergängliche Bestimmung ihres Ichs und eben darum als ein unablösliches Wohl oder Wehe in sich trägt, unfähig, auch nur zu begehren und zu wünschen, daß ihr Zustand ein anderer sein möchte. Doch darf man dabei nicht übersehen, daß in den ungeordneten Seelen nach ihren großen inneren Umwälzungen unmöglich noch das ganze Unheil bestehen könne, welches sie in der leiblichen Hülle sich zugezogen hatten. Gerade das Gegentheil! Die Gegenstände der Begierden und die kurze Verblendung, die dadurch unterhalten wurde, sammt der Verstümmelung des leiblichen Zustandes durch heftige Affecte — all dieses ist nun längst entflohen; der kindliche Friede ist zwar nicht ganz, aber doch zum Theil zurückgekehrt und hat die verwundeten Gefühle gemildert und den Wahnwitz der Leidenschaft geheilt. Wie die Täuschung weicht, tritt die Wahrheit hervor. Lauter und reiner spricht das Gewissen, endlich spricht es allein; der Sünder ist bekehrt und die Reue verliert ihren Stachel." Bei Hartenstein Bd. 5, S. 172 f. Das ist doch, wenn nicht alles trügt, nichts anderes, als eine Art allgemeiner Apokatastasis der Guten und Bösen im Jenseits. Wenn aber diese in Aussicht steht, dann freilich braucht sich der Mensch im sittlichen Interesse um so weniger um das ewige Leben im Jenseits zu bekümmern, da ja sein jenseitiges Schicksal dasselbe sein wird, ob er Gutes oder Böses gethan hat. Und ebenso wird die Erziehung kein Interesse mehr daran haben, den Zögling für das ewige Leben zu erziehen.

das Böse zum ewigen Verderben führt, kann für den Zögling ein hinreichendes Motiv sein, um zur Charakterstärke der Sittlichkeit sich emporzuarbeiten. Denn es ist die Ausbildung eines gediegenen sittlichen Charakters für den Zögling keine leichte Sache. Um dieses Ziel zu erreichen, muß er in beständigem Kampfe liegen mit den stürmischen Leidenschaften und mit den schleichenden Neigungen des jugendlichen Herzens, muß er den schmeichelnd sollicitirenden Versuchungen, die von allen Seiten an ihn herantreten, mit aller Energie entgegentreten, muß er, mit einem Worte gesagt, beständige Selbstverleugnung üben. Da bedarf er eines kräftigen Motives, eines Motives, das unter allen Umständen Stand hält und auf das er sich unter allen Verhältnissen und in jeder Lage stützen kann. Gibst du ihm ein solches Motiv nicht, so werden alle deine Bemühungen, einen sittlichen Charakter in ihm auszubilden, umsonst sein.

Ein solches zureichendes Motiv kann aber für den Zögling nicht liegen in der Hoffnung auf zeitlichen Nutzen, den er in Zukunft aus einer gediegenen sittlichen Haltung schöpfen werde. Man sagt ihm vergebens: Wenn du das Gute thuest und das Böse meidest, wenn du deine Leidenschaften bekämpfest und mit aller Kraft nach Tugend strebest, so wirst du in deinem künftigen irdischen Leben ein ungleich besseres Schicksal befahren, als wenn du dich in den Strudel des Bösen stürzest. Denn von allem übrigen abgesehen, steht ja der Zögling gleichfalls mitten in der Gesellschaft, und kann es daher mit Händen greifen, daß diese Verheißung nichtig sei. Er hat unzählige Beispiele vor sich, an denen er sieht, daß irdisches Glück keineswegs überall an eine gediegene sittliche Haltung geknüpft sei, daß im Gegentheil sittlich ganz gediegene Menschen vom Glücke verlassen seien, während sittlich tadelhafte, ja sogar verworfene Menschen im Wohlleben schwelgen. Kann er also nicht dem Erzieher, welcher ihn zum sittlichen Streben und Ringen mit der Aussicht auf künftiges zeitliches Wohlergehen sollicitirt, antworten: Du sprichst die Unwahrheit! Für mein künftiges Lebensschicksal ist es ganz gleichgiltig, ob ich den schweren sittlichen Kampf durchkämpfe oder ob ich den sollicitirenden Leidenschaften folge. Dieses Motiv ist also völlig unzureichend, und wer da glaubt, er könne den Zögling, wenn er ihm dieses Motiv zuführt, zum Anstreben der Charakterstärke

der Sittlichkeit bestimmen, der befindet sich in einer schweren Täuschung.

Oder ist es vielleicht das Motiv der Ehre, das für den gedachten Zweck ausreichend wäre? Ist es genug, daß der Erzieher an das Ehrgefühl des Zöglings appellire und im Interesse seiner Ehre ihn zum sittlichen Streben auffordert und ermuntert? Das Motiv der Ehre kann den Menschen allenfalls bestimmen, äußere Handlungen, die ihn vor anderen in Mißachtung bringen, zu vermeiden, nie aber kann es ihn wirksam dazu bestimmen, in seinem Innern jenen sittlichen Kampf durchzukämpfen, der zur Ausbildung eines sittlichen Charakters erforderlich, von dem aber Niemand Zeuge ist. Und darauf kommt es doch in erster Linie an. Zudem ist die Ehre ein sehr vieldeutiges Ding. Der eine setzt seine Ehre in dieses, der andere in jenes. Wie kann man also die Ehre, aus welcher der Zögling, wenn er zur Reife gekommen, machen kann, was er will, zum Motiv für das sittliche Streben machen!

Es nützt nichts. Will man dem Zögling ein hinreichendes Motiv zum sittlichen Streben, zur Ausbildung eines gediegenen sittlichen Charakters zuführen, dann muß man ihn, sagen wir es gerade heraus, auf den Himmel verweisen. Nur in dem sicheren Bewußtsein, daß ihm im jenseitigen Leben ein ewiger Kampfpreis winkt, der alles werth ist und der nur durch „Charakterstärke der Sittlichkeit" errungen werden kann, findet der Zögling einen ausreichenden Beweggrund für sein sittliches Streben und Ringen, für alle inneren Kämpfe, die er im Interesse der Sittlichkeit zu bestehen hat. Dieser Beweggrund allein hält überall vor und versagt nie. Es ist wahr, der Zögling kann ungeachtet des lebendigen Bewußtseins dieses Motivs immer noch aus Leichtsinn oder im starken Andrange der Versuchung vom rechten Wege abweichen und auf Irrwege gerathen; er ist ja und wird nie unsündlich. Aber so lange das gedachte Motiv in seinem Bewußtsein lebendig bleibt, ist immer Hoffnung vorhanden, daß er sich wieder finden, daß er, wie der verlorene Sohn, wieder zum „Vater" zurückkehren werde. Ist dagegen dieses Motiv in sein Bewußtsein nie eingedrungen oder ist es aus ihm gänzlich verschwunden, dann hat er gar keinen festen Punkt mehr, auf welchen er seinen Fuß setzen könnte, um zur Charakterstärke der Sittlichkeit sich emporzu-

schwingen oder aus dem Abgrunde der Verirrung sich wieder aufzuringen.

Herbart kennt dieses Motiv nicht. Er scheint in dem nämlichen Gedanken befangen zu sein, wie Kant in seiner autonomistischen Ethik. Um sittlich gut zu handeln, lehrt Kant, müsse man das Gute um seiner selbst willen, aus „reiner Achtung vor dem Gesetze" thun, ohne damit irgend welchen eudämonistischen Zweck zu verfolgen. Dies scheint, wie gesagt, auch der Gedanke Herbart's zu sein. Man müsse den Zögling dazu bringen, daß er das Gute um seiner selbst willen thue, ohne damit einen zu seinem Wohle gereichenden Zweck zu verfolgen; darin und darin allein bestehe die „Charakterstärke der Sittlichkeit". Wir haben schon oben darauf hingedeutet, daß dieses eine ganz widernatürliche Forderung sei, weil der Mensch in seinem Handeln von einem Zwecke gar nicht absehen kann. Hier können wir noch hinzufügen, daß eine solche Auffassung gerade dazu geeigenschaftet ist, dem Zögling das Streben nach Charakterstärke der Sittlichkeit verleidet und verhaßt zu machen, weil sie ihm ja gar nichts bietet, was für ihn erstrebenswerth wäre, und nur lästigen Kampf und lästige Selbstverleugnung mit sich führt.

(Schluß folgt.)

IX.

Philosophische Aufsätze von Wilfrid Ward [1]).

(Von Dr. A. Bellesheim.)

Wilfrid Ward, dessen hochbedeutende Arbeit über die katholische Periode seines großen Vaters William George Ward im ‚Katholik' 1893, II, 365—368 von mir zur Anzeige gebracht wurde [2]), beschenkt uns soeben mit einer Sammlung von Aufsätzen philosophischen und

1) Witnesses to the Unseen and other Essays. By *Wilfrid Ward*. London, Macmillan and Comp. 1893. 8⁰. XXIX, 309 p.

2) Eine ausführlichere Besprechung lieferte ich in zwei Artikeln der Histor.-polit. Blätter CXII, 793—807; 878—887.

apologetischen Inhaltes, welche ebenfalls unser lebendiges Interesse in Anspruch nimmt. Er ist damit dem Beispiele der Cardinäle Manning[1]) und Newman gefolgt, die zur Aufklärung des der Kirche entfremdeten, tonangebenden englischen Publikums nicht selten solche Zeitschriften wählten, welche Mitglieder aller Bekenntnisse zu Mitarbeitern annehmen. Wilfrid Ward ließ seine trefflichen Aufsätze in der Contemporary Review, der National Review und dem Nineteenth Century erscheinen, lauter Organe, welche überwiegend Vertreter der modernen Geistesrichtungen zu Mitarbeitern und Lesern haben. Auf diesem Wege läßt sich erreichen, daß die christliche Weltanschauung, die in England heute vielleicht schärfer bedroht ist, denn in irgend einem andern Reiche, gerade in denjenigen Kreisen gestützt wird, aus denen ihr die heftigsten Widersacher erstehen. Mit Erlaubniß der Eigenthümer der betreffenden periodischen Blätter erscheinen diese Aufsätze hier in einem stattlichen Bande vereinigt, überarbeitet und, was namentlich vom ersten und letzten Aufsatze gilt, zum Theil erweitert. Die Sammlung ist dem vormaligen Generalpostmeister im Ministerium Gladstone, heutigem Lord Emly, einem Iren und hochangesehenen Convertiten, gewidmet und mit einer längeren Einleitung versehen, die über den Zweck und, was nothwendig erscheint, über den auf den ersten Blick sich sonderbar ausnehmenden Titel Licht verbreitet[2]).

Die Titel der Aufsätze lauten: 1) Zeugen für das Unsichtbare. 2) Die Kleider der Religion. 3) Neuer Wein in alten Schläuchen. 4) Einige Bemerkungen über Cardinal Newman's Einfluß. 5) Philalethes, einige Worte über eine scharfe Auffassung Newman's. 6) Der Wunsch, zu glauben[3]). Die Lectüre der sechs Arbeiten ist nicht leicht. Der Verf. schreibt als durchgebildeter Philosoph, sowie als genauer Kenner der zeitgenössischen Denkrichtungen Englands, Frankreichs und, was namentlich hier betont werden soll, Deutschlands. Die christlich-katholische Weltanschauung vertritt er mit Gelehrsamkeit, Schärfe und Noblesse, so daß auch diese Leistung,

1) A. Bellesheim, Henry Edward Manning. Mainz 1892. S. 236.

2) Lord Emly ist am 20. April 1894 verschieden. Tablet 1894. I, 661.

3) 1. Witnesses to the Unseen. 2. The Clothes of Religion. 3. New Wine in old Bottles. 4. Some Aspects of Newman's Influence. 5. Philalethes: Same Words on a Misconception of Cardinal Newman. 6. The Wish to believe.

wie seine beiden Werke über die anglikanische[1]) und die katholische Periode seines verewigten Vaters zu dem Angesehensten gehören, was die katholische Literatur Englands in unserer Zeit aufzuweisen hat. Wir begreifen daher auch vollkommen, daß der Cardinal-Erzbischof Vaughan von Westminster nach dem plötzlichen Hinscheiden des mit der Lebensbeschreibung des hochseligen Cardinals Wiseman betrauten Jesuitenpaters John Morris die Erledigung dieser weitreichenden Aufgabe Wilfrid Ward zugewiesen hat.

Wenngleich zu verschiedenen Zeiten verfaßt, besitzen die Aufsätze in der Einheit des Zweckes ihr einigendes Band. Sie wenden sich an gläubige Christen, welche aber gegenüber dem betäubenden Gewirre der Meinungen im Gebiete der höheren Wahrheit eine gewisse Beunruhigung hinsichtlich der Festigkeit ihrer Religion empfinden. Wie das Mittelalter eine Periode des Glaubens war und die öffentliche Meinung vom Leben des Glaubens beherrscht wurde, so ist der moderne Zeitgeist dem übernatürlichen Glauben abhold. Der leitende Gedanke der Sammlung gipfelt daher in der Frage: Welche Bedeutung besitzt im modernen Geistesleben jene Macht, welche die deutsche Sprache mit dem Namen „der Zeitgeist" belegt? Antwort: Dieser Macht kann sich Niemand entziehen, sie ist groß, aber thatsächlich weit größer, als billig ist. „Ich wünsche darzulegen," bemerkt Ward, „daß die Leitung durch den Zeitgeist, sogar in einer Periode des Fortschrittes, nicht nothwendig zuverlässig ist . . . . Die öffentliche Meinung strebt Extremen zu[2])." Auf zweierlei Weise kann man vom Zeitgeist berührt werden. Vorab durch die Geneigtheit, neue Ergebnisse der Forschung ohne Vorbehalt anzunehmen, sodann durch jene geistige Verfassung, vermöge deren man für gewisse Beweisgründe in einer Zeitperiode sehr empfänglich ist, während dieselben den Menschen eines andern Jahrhunderts unbeeinflußt lassen. Dem Zeitgeist gegenüber mit seiner voreiligen Annahme neuer unbewiesener Theorien ist Vorsicht und Bedacht durchaus nothwendig. Die Welt selbst hat im Laufe der Zeit ihren Thorheiten mißtrauen gelernt. Aus einer

---

1) Ueber Wilfrid Ward's Werk „William George Ward and the Oxford Movement" vgl. meinen Bericht in den Historisch-polit. Blättern CIV, 963.

2) Ward XV.

Prüfung des sog. Agnosticismus, welcher in England die Weltanschauung des Ignoramus et ignorabimus[1]) verkörpert, erhellt, daß derselbe von einer gewissen Furcht über seine Zukunft beherrscht ist und vor den Lücken seines Systems zurückbebt.

Im ersten Essay „Zeugen für das Unsichtbare"[2]) unterzieht Ward „den charakteristischen Zug der gegenwärtigen Zeit in ihrem geistigen Zögern und ihrer Unsicherheit bezüglich des übernatürlichen Glaubens" einer Prüfung. Erhebt sich die Frage, wem derjenige, der im Zeitgeist einen unsicheren Führer erkannt hat, im Streben nach Wahrheit folgen solle, dann antwortet Ward: „Jene hervorragenden Geister, welche die Kraft des zerstörenden Kriticismus unserer Zeit scharf gewürdigt, aber dennoch den Glauben an das Uebernatürliche bewahrt haben, besitzen einen prima facie Anspruch auf die Bedeutung vertrauenswürdiger Führer"[3]). Diesen Satz erläutert Ward an drei Männern: Kant, Tennyson und Cardinal Newman. Was Kant betrifft, so dürfte Ward's Auffassung zu optimistisch sein. Allerdings hat Kant die praktische Uebung der Religion betont. Indeß sein Gottesbegriff, seine Moral, seine Rechtsanschauungen sind lauter Dinge, denen er durch die synthetischen Urtheile a priori, sowie durch die Annahme der sophistischen Vernunftschlüsse allen Gehalt benommen hat[4]). Schließlich aber kommt Kant nur insofern in Betracht, „als er eine Idee von bedeutendem praktischem Werthe vortrug, die Trennung thatsächlicher Schlüsse von theoretischer Analyse. Er hat jene Geistesrichtung ausgebildet, welche die Grenzen speculativer Erkenntniß betont, nicht um auf diese Weise praktischen Skepticismus anzubahnen, sondern um anderswo dasjenige zu suchen, was der Verstand, getrennt vom moralischen Lichte, d. h. der verstümmelte Verstand, nicht zu leisten vermag. Theoretisch den Skepticismus bis zur äußersten Grenze entwickelnd, dabei aber den Glauben und die Begeisterung bewahrend, hat er die Nachwelt die Nothwendigkeit des Gehorsams gelehrt gegen feste praktische Ueberzeugungen und

1) Ueber diese neueste Form des Sensualismus handelt A. Stöckl, Lehrbuch der Philosophie. 7. Aufl. Mainz 1893. I, 345.

2) Witnesses to the Unseen 1—31. — 3) Ward XXV.

4) A. Stöckl, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. 3. Aufl. Mainz 1888. II, 222—227.

tiefe Einsicht trotz aller Schwierigkeiten, die in den Untersuchungen des Einzelnen dem Verstande unlösbar erscheinen"[1]).

Was Newman anlangt, so hat allerdings dieser tief angelegte Mann, wie kaum ein anderer Zeitgenosse, seine religiösen und wissenschaftlichen Gegner mit einer ausnehmend zarten Rücksicht behandelt. Es gehört zu den Eigenthümlichkeiten seiner Polemik, der Gegenseite den denkbar weitesten Spielraum zu gewähren und ihr soweit als möglich entgegenzukommen.

Zwar hat der Cardinal seinen eigenen Standpunkt stets sorgfältig gewahrt, doch ist sein Verfahren nicht frei von schweren Bedenken. Von mehr als einer Seite wurde ihm der Vorwurf entgegengehalten, daß er an der Berechtigung seiner Ansichten zweifele und daß der Skepticismus den Grundaccord seines Wesens bilde. Dieser Vorwurf entbehrt indeß aller und jeder Begründung. „Denn," bemerkt Ward mit Fug und Recht, „eben die Macht seines Vertrauens, daß die beständigen Fehlgriffe unserer Geisteskraft bei der Analyse die wahrsten Quellen des Glaubens und Vertrauens nicht berühren, ließ ihn furchtlos jene Fehlgriffe in's Auge fassen, die für einen zweifelnden Geist unwillkommen und beunruhigend, einem wirklich skeptisch angelegten Denker aber bedeutungsvoll erscheinen mußten[2])."

So wenig neigte Newman zum Skepticismus, daß er vielmehr den menschlichen Geist nach allen Beziehungen, nicht etwa nur nach seiner Erkenntnißkraft in's Auge faßte. Mit der Frage: „Was kann ich wissen?" verband er die beiden anderen Fragen: „Was soll ich thun" und „Was darf ich hoffen?" „In der mittelalterlichen Philosophie," schreibt Ward, „sehen wir diese Fragen manchmal allerdings von einem andern Standpunkte von einander getrennt. Das konnte ohne Schaden in einem Zeitalter geschehen, in welchem die zweite und dritte Frage nur eine Antwort empfingen, diejenige, welche die christliche Moral und der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele geben. Die erste Frage konnte behandelt werden als eine Frage technischer Philosophie mit Hilfe von Annahmen, die sich auf die christliche Moral und Hoffnung stützten. Heute dagegen, unter der Herrschaft des Skepticismus, werden diese Annahmen bestritten. Entweder muß man sie dem

---

1) Ward 17. — 2) Ward 13.

Skepticismus preisgeben oder Pflicht und Hoffnung mit Erkenntniß zusammen behandeln [1])." Hume hat diese Fragen getrennt und ist damit zum Skeptiker geworden. Kant dagegen hat sie miteinander verbunden und in seine Fußstapfen ist Cardinal Newman getreten, welcher mit ganzer Kraft den Grundsatz der Asceten betonte, „daß eine moralische Disposition zur Annahme gewisser erster Principien religiöser Erkenntniß nothwendig ist". Mit Recht hebt Ward den Einfluß hervor, welchen dieses Verfahren auf die Theorie des Glaubens ausübt. „Wird moralische Perception durch moralische Action verstärkt, wird religiöse Erkenntniß (im angeführten Sinne) durch moralische Auffassung bewirkt und wird sittliches Handeln durch eine an Sicherheit reichende Hoffnung getragen, dann folgt, daß diese drei Elemente: Erkenntniß, Hoffnung, Pflicht, stets auf einander wirken und zwar in verschiedenem Grade je nach der Treue und den Verhältnissen jeder Person [2])."

Diese Bemerkungen stehen in Verbindung mit der Theorie Newman's über die Motive der Glaubwürdigkeit des Christenthums und der Kirche. Was den Glaubensact selbst anlangt, so befindet sich Newman in voller Uebereinstimmung mit der Lehre der Theologen. Dagegen weicht er ab von denselben in seiner Auffassung der Beweggründe der Glaubwürdigkeit. In der üblichen Darstellung der Theologen erscheinen sie ihm der Ergänzung bedürftig. Deßhalb legt er Berufung ein an die individuellen Geistesrichtungen, Einflüsse, Kenntnisse, Lebenslagen und zumeist an die Gewissen [3]). „Ohne jene Stimme," bemerkt er in der Apologia, „welche so klar in meinem Gewissen und in meinem Herzen redet, würde ich beim Anblicke der (bösen) Welt zum Atheisten, Pantheisten, Polytheisten werden [4])."

Indem Ward die drei Geistesheroen Tennyson, Kant und Newman zusammenstellt, will er keineswegs die Weltanschauung der beiden ersten in allweg vertheidigen. Ihm kommt es nur darauf an, die Thatsache zu betonen, daß alle drei in der Würdigung der Schwierigkeiten ihrer Zeit, aber auch zugleich in der Ueberzeugung

1) Ward 21. — 2) Ward 22.

3) The Month LXXIX, 566: The Oxford School and modern religious Thought.

4) Ward 28.

sich berührten, daß die unsichtbare Welt größer und besser, als das sichtbare Reich der Schöpfung sei. Nicht im engbegrenzten Sinne der Theologie, wohl aber in einem weitern Sinne kann diese Geistesrichtung als Glaube bezeichnet werden. Ward's geistvolle Bemerkungen verdienen unsere volle Beachtung. Den ersten Aufsatz beschließt er mit den Worten: „Die unbeholfene und unbeständige Menge, welche die öffentliche Meinung bildet, wird zuletzt durch Vertrauen gewonnen. Und hier, wie auf anderen Gebieten, erscheinen jene Männer, welche allseitige Würdigung der Schwierigkeiten eines jeden Problems mit unentwegtem Glauben verbunden, in der betreffenden Periode als Zeugen für das Unsichtbare[1])."

Im zweiten Aufsatz[2]) geht Ward in's Gericht mit den beiden Vertretern der fortgeschrittensten Philosophie Englands in unserer Zeit: Herbert Spencer und Frederick Harrison. Den alten Glauben hat Spencer in seiner Substanz zerstört und an dessen Stelle die »Unkowable Energy« gesetzt, diesem neuen Gott aber die Kleider des alten Christengottes umgehängt und ihm eine Trinität, bestehend aus Unendlichkeit, Ewigkeit und Energie, angedichtet. Harrison hat zwar diesem Götzen seinen Mantel abgerissen, ist aber dafür dem Positivismus verfallen, dessen Gottheit die Heroen als edelster Ausdruck des Menschengeschlechtes bilden. „Dieser Positivismus," bemerkt Ward, „heißt uns das Gefühl des Vertrauens nähren ohne den Grund des Vertrauens, verlangt von uns Vertrauen zu Kräften, welche dieses nicht verdienen, soweit unsere eigene Zukunft dabei in Betracht kommt, und die nach Ansicht vieler der tiefsten Denker eine dauernde Wohlthat unserm Geschlecht nicht versprechen. Mit anderen Worten: Uns zumuthen, Vertrauen ohne genügendes Motiv zu hegen — das heißt das Gewand behalten, nachdem das Wesen verflüchtigt ist[3])."

„Neuer Wein in alten Schläuchen"[4]) will zur Vorsicht mahnen bei der Prüfung und Annahme neuer Resultate auf dem Gebiete der Wissenschaft, insofern diese zur Religion in Beziehung stehen. Das Thema dieser dritten Abhandlung liegt in der Frage: Wie kann man einem Studirenden, dessen Geist durch die wissenschaft-

1) Ward 31. — 2) The Clothes of Religion 32—67.
3) Ward 61. — 4) New Wine in old Bottles 68—96.

lichen Entdeckungen und Methoden unserer Zeit bezaubert wird, den Glauben retten? In außerkirchlichen Kreisen, wie im Anglikanismus scheint man leider viel zu sehr geneigt, zwischen dem von den Vätern überkommenenen Schatz der christlichen Wahrheit und den angeblichen Resultaten der Wissenschaft ein verhängnißvolles Abkommen zu treffen. Als Beispiele führt Ward an das mit Enthusiasmus aufgenommene Buch »Lux mundi« von Mr. Gore, Vorsteher des Pusey-Collegs in Oxford[1]). Dagegen besitzt der Katholik in der Kirche eine unfehlbare Führerin. Ihr von höchster Weisheit getragenes Verfahren beleuchtet Ward durch ihre Stellung zu dem auftauchenden Aristotelismus des dreizehnten und dem Darwinismus des neunzehnten Jahrhunderts. „Zwei Interessen," bemerkt er, „stehen auf dem Spiele — der Glaube und das Gewissen des Einzelnen und die abstracte Wahrheit. Eine vorläufige Nachgiebigkeit gegen eine kritische Schule, die augenblicklich einen vielleicht ungebührlich hohen Einfluß ausübt, kann durch die Rücksicht auf das individuelle Gewissen geboten sein, wenngleich es höchst unklug wäre, endgiltig die Kirche mit einer solchen Einräumung zu verquicken (Darwin). Und umgekehrt kann die öffentliche und allgemeine Einschärfung neuer und überraschender Anschauungen Gefahren in sich schließen, obwohl jene endgiltig in hohem Maße als wahr sich erweisen" (Aristoteles)[2]). Also Vorsicht bei der Annahme neuer Theorien und vor der Einfügung derselben in den überkommenen Schatz der Wahrheit. Insbesondere warnt Ward vor den „tastenden Schlüssen von Reuß und Wellhausen", und zwar um so mehr, als dieselben in nichtkatholischen Kreisen einen wahren Triumph feiern, so daß, wer immer „der höheren Kritik" sich anzuschließen Bedenken trägt, damit auf seine Hof-

1) Eine Besprechung von Gore's Lux mundi liefert: Otto Pfleiderer, Die Entwickelung der protestantischen Theologie in Deutschland seit Kant und in Großbritannien seit 1825. Freiburg 1891. S. 451—452. Nach Pfleiderer ist Gore auf halbem Wege stehen geblieben, nur der modernen Pentateuchkritik habe er sich nicht entziehen können. Doch lobt er das Buch insofern, als Gore den Muth gehabt, „die ersten Schritte auf dem Wege der historischen Kritik zu wagen! Die anderen werden folgen" (452). Eine Kritik des Gore'schen Buches vom katholischen Standpunkte lieferte Aubrey de Vere in Dublin Review vol. 111, p. 337.

2) Ward 95.

fähigkeit in den Kreisen der tonangebenden Männer Verzicht leistet [1]).

Mit besonderer Vorliebe gearbeitet ist der Aufsatz: „Einige Bemerkungen über Cardinal Newman's Einfluß" [2]). Der Reichthum der Geistesgaben des großen Kirchenfürsten wird scharf betont und einseitige Auffassungen, die bald nach seinem Hinscheiden zu Tage traten, empfangen allseitige Würdigung. Diese Zerrbilder beleuchtet Ward in dem vorliegenden Aufsatze, welchen wir auch der Beachtung der Kreise der Fachmänner in unserem Vaterlande dringend empfehlen. Newman hat den Beinamen eines Mystikers empfangen. „In der That," bemerkt Ward, „scharf erfaßt hat er die unsichtbare Welt, die geheimnißvollen Lehren des Gewissens, den Schatten der Gegenwart Gottes im menschlichen Herzen und des göttlichen Zornes gegenüber der bösen Welt" [3]). Aber weit entfernt davon, wie ein Mystiker in den Wolken zu schweben, hat Niemand fester auf dem Boden des menschlichen Lebens und der Thatsachen gestanden, wie Newman. Die Lectüre dieses Beweises bringt eine erfrischende Abwechselung in den sonstigen Ernst der Darstellung. Dem „gigantischen Controversisten" stellt Ward den mildesten aller Menschen entgegen. Denn in der That hegte Niemand wider alle und jede Controverse eine tiefere Abneigung als Newman. Nur dann, wenn sie ihm aufgezwungen wurde, nahm er sie an und erledigte sie mit einem Geist der Milde, welche dem Gegner sofort die Waffen entwand. Den gelehrten Theologen würde Newman nicht begreifen. Ohne Zweifel war er gelehrt, aber ohne es zu wissen, denn er gehörte in die Klasse jener ausgezeichneten Männer, welche ihre Kenntnisse beherrschen, nicht aber von ihnen beherrscht werden. Gewiß war Newman ein Einsiedler, aber ein Einsiedler im edelsten Sinne des Wortes, einer jener Geistesheroen, welche, von dem Treiben der Welt abgestoßen, sich rückhaltlos dem Dienste ihrer Freunde und den Werken der Nächstenliebe widmen. »Cor ad cor loquitur« lautete Newman's Motto, es bildet den besten sprachlichen Ausdruck seines zartbesaiteten Herzens, welches jeden, der sich ihm näherte, wie mit magischen

1) Ward 96.

2) Some Aspects of Newman's Influence 97—118.

3) Ward 99.

Banden umspann. Diese gesellschaftlichen Reize waren es, welche dem belehrenden Wort eine unwiderstehliche Macht verliehen und ohne Hinderniß ihm die Seelen unterwarfen[1]).

Des Längeren verweilt Ward bei der ehrenden Bezeichnung eines Philosophen, welche Newman von mehr als einer Seite empfangen hat. Man öffne seine weltberühmten Oxford-Predigten, welche seinen damaligen philosophischen Standpunkt verkörpern. Vergebens wird man in denselben formale Abhandlungen über die Hauptfragen der Philosophie suchen. Im technischen Sinne war Newman kein Philosoph. „Wenn aber," betont Ward, „derjenige den Namen eines Philosophen verdient, welcher mit dem ersten Blicke die tiefsten Fragen von praktischer Bedeutung in den bedeutsamsten Lebenslagen des Einzelmenschen erfaßt; welcher diese Fragen in einer Art und Weise behandelt, welche die geistige Noth des Hilfesuchenden und sogar tiefer Denker befriedigt; welcher die Fragen ohne Anwendung technischer Bezeichnungen, formlos andeutend, unvollständig behandelt; welcher beinahe ausdrücklich hervorhebt, daß er nicht philosophire, sondern nur an die Behauptungen des gemeinen Menschenverstandes erinnere; welcher vor Fragen, die in keiner Beziehung zum praktischen Leben stehen, zurückbebt, aber den Fachmännern den Boden unterbreitet, auf welchem sie eine nach Breite und Tiefe unerreichte Philosophie des Glaubens errichten können — wenn ein solcher Mann Philosoph und religiöser Philosoph war, dann verdient Newman diesen Namen[2])."

Newman's letztes großes Werk »An Essay in Aid of a Grammar of Assent« wird von Ward mit besonderer Vorliebe behandelt. Mit Recht, denn gerade diese Leistung des Cardinals hat ihm viele Gegner zugezogen. „Vom Standpunkte der aristotelisch-thomistischen Philosophie ist das Buch nicht frei von Einwänden, was jedenfalls dem Einflusse der nominalistischen Philosophie Whateley's und der Theorie des Gemeinsinnes von Reid zuzuschreiben ist. Andererseits behauptet es vom Standpunkte der sog. inneren Apologetik die erste Stelle in der englischen Literatur[3])." Im Wesentlichen stimmt Ward mit diesem Urtheile überein. Formale Logik stand bei Newman in keinem hohen Ansehen. „Als

1) Ward 101—106. — 2) Ward 108.
3) A. Bellesheim, Artikel Newman im neuen Kirchenlexikon IX, 219—226.

er in der Grammar of Assent einige überraschende Beispiele klarer und sicherer Schlüsse in Fragen der Religion beigebracht, zu denen einige Seelen lediglich auf Grund bloßer Andeutungen der wirklichen Prämissen gelangen, sah er den Zorn unheilbarer Logiker voraus. Was er indeß anstrebte, war lediglich der Beweis, daß solche Schlüsse bei Ungebildeten praktisch zuverlässig sein können. Mit dem Logiker zu hadern, lag ihm fern. Die Einfältigen im Geiste wollte er befriedigen[1])." Wenn aber Newman selbst bemerkt: „Wollte man einwenden, das sei ein unlogischer Gebrauch der Vernunft, so erwiedere ich, daß es, weil sie thatsächlich zu einem richtigen Schlusse gelangt und zu diesem Zwecke angewendet wurde, um die Logik, wenn sie Einwendungen macht, schlimm bestellt ist"[2]) — dann wird sich noch lange nicht jedermann mit diesem Dictatorspruche zufrieden geben.

Döllinger hat durchaus richtig gesehen, wenn er von einem „subjectiven" Standpunkte Newman's in der Philosophie redete. Ward glaubt, daß dieses Urtheil „den objectiven Werth der Gedankenrichtung" Newman's „nicht beeinträchtigt". Doch kann er nicht umhin, das persönliche Element in Newman als besonders stark ausgeprägt anzuerkennen. „Das persönliche Element tritt in Sprache und Inhalt mächtig hervor . . . und der Schlüssel zum Verständniß seines tiefen Einflusses in Philosophie, Predigt, Controverse und Führung der Seelen beruht in der Macht seiner Persönlichkeit über andere, sowie in der anspruchslosen Ausübung dieser Macht, um die Menschen besser zu machen, als er sie fand. Und weil die eigenthümliche Macht seiner Person eben darin sich offenbarte, daß er sich an die Seelen in Gemäßheit ihrer verschiedenen Richtung wandte, so gestaltete sich dieser Einfluß als Ganzes so überaus mannigfaltig[3])." Auch mit Bezug auf Newman erscheint das Urtheil des Zeitgeistes als trügerisch. Es berührt nur die Oberfläche. Es verdient Mißtrauen, sobald es den Versuch einer genauen Bestimmung Newman's unternimmt.

Im Aufsatze „Philalethes"[4]) setzt Ward den schweren An-

1) Ward 108. — 2) Ward 108.

3) Ward 109. 111.

4) Philalethes: Some Words on a Misconception of Cardinal Newman 118—155.

klagen, welche Dr. Abbott in seinem Philomythus dem Cardinal vorgeworfen, eine ausführliche Vertheidigung entgegen. Allerdings sind diese Anklagen unbegründet. Doch kann selbst Ward, bei aller Bewunderung für Newman, nicht umhin, einzuräumen, daß derselbe an nicht wenigen Stellen seiner Werke zu solchen Mißverständnissen Anlaß dargeboten habe. Lediglich aus diesem Grunde soll hier auf die Sache eingegangen werden. Um so weniger läßt sich dieser Punkt umgehen, als nach Ward „im gegenwärtigen Augenblick eine Reaction gegen die allgemeine Bewunderung sich erhebt, die seit dem Erscheinen der Apologia dem Cardinal gezollt wurde“[1]). Man nimmt Anstoß an seiner übertriebenen Spitzfindigkeit (over-subtlety), seiner Subjectivität, seiner Abneigung wider allgemeine und kühne Behauptungen, an seiner übertriebenen Gewissenhaftigkeit, an seiner für ein kritisch angelegtes Zeitalter abstoßenden Ueberzeugung, daß die höchste Erkenntniß unabhängig ist von den geistigen Errungenschaften einer bestimmten Zeit, endlich am Aberglauben, den man dem von Newman endgiltig gewählten religiösen Bekenntniß andichtet[2]).

Was insbesondere die Anklagen Abbott's wider Newman betrifft, so gipfeln dieselben in folgenden Sätzen: 1) Newman's Religion war eine Wirkung der Furcht, das Element der Liebe fehlte durchaus. 2) Sein „Gewissen war ein horror“; die Ausdrücke seines Mißtrauens in sich selbst bezeugen, daß er sich selbst im Verdachte der Unaufrichtigkeit hatte. 3) Um dem Schrecken des Gewissens zu entgehen, hat er sich dem Aberglauben der katholischen Kirche in die Arme geworfen. 4) In seiner Sprache nimmt er keine Rücksicht auf die Wahrheit. Er spielt den systematischen und ausgeschämten, aber klugen und wirksamen Advokaten gegenüber den Opfern seines Zaubers. 5) Sein letztes Ziel ging darin auf, andere zu täuschen, nachdem er sich zuerst selbst durch den Glauben getäuscht, daß seine Schlüsse berechtigt seien. 6) Zu diesem Zwecke erfand er eine besondere Theorie des Glaubens. Unbequeme Sätze wurden geändert und unterdrückt zur Stütze von Thatsachen, die er zu beweisen wünschte. 7) Um die Wahrheit zu verdunkeln, hat er sich einen Gebrauch der Worte angeeignet, der an „unsittliche Kunstgriffe“ grenzt. 8) Gegen sich selbst unaufrichtig, diente ihm

1) Ward 121. — 2) Ward 122.

die Anmuth der Sprache nur dazu, die Unhaltbarkeit und Falschheit seiner Methode zu verbergen[1]).

Auf diese und andere Anklagen Abbott's wider Newman entgegnet Ward in treffender Weise: 1) Abbott hat richtig eine Menge von Eigenthümlichkeiten Newman's herausgefunden. Was ihm aber entgangen, das ist das leitende Princip bei der Anwendung dieser Gaben, nämlich „der aufrichtige und tiefe geistige Blick". 2) Demnach unterschiebt er diesen Eigenschaften und Gaben einen Charakter, wie ihn Newman niemals besaß. Er entdeckt außerordentliche Spitzfindigkeit, große rhetorische Gewalt, Geschmeidigkeit im Gebrauche der Worte wie Methode, welche des öfteren dazu führt, daß er Detaileinwürfe, die gegen seine Schlüsse sprechen, unbeachtet läßt, endlich ein Vertrauen zur allgegenwärtigen Vorsehung, welche Vertretern einer gewissen Schule abergläubisch erscheinen muß.

Dieser falschen Auffassung gegenüber ist zu betonen, daß Newman im höchsten Grade aufrichtig gegen sich selbst war und außerdem bei der Prüfung des in der geistigen und sichtbaren Welt sich kundgebenden verschlungenen Gewebes der Thatsachen stets das feinste Verständniß für anscheinend Unvereinbares an den Tag legte. Weit entfernt, die Thatsachen zu vergewaltigen und im Interesse seiner Auffassung zu beugen, ist Newman vielmehr geneigt, das Gewicht der Gegengründe zu verstärken. Auf das tiefste durchdrungen und beherrscht vom Gottesgedanken, prüft er mit übertriebener Sorgfalt die wider Gottes Dasein erhobenen Einwürfe. In ähnlicher Weise verfährt er mit der Kirche. Zwar ist sie für ihn die große Thatsache, welche, im Lichte der Ahnungen der Vernunft geschaut, ihr eigener Zeuge ist. Doch ist er unendlich davon entfernt, ihre Geschichte zu idealisiren. Kurzum: Cardinal Newman leidet so wenig an Leichtgläubigkeit und Leichtfertigkeit, daß man ihn wegen der übertriebenen Würdigung der von ihm abweichenden Geistesrichtungen den Skeptikern beigesellt[2]). Bekannt ist der Ausspruch Huxley's, aus Newman's Werken könne er leicht einen Katechismus des Unglaubens herstellen[3]).

Der letzte Aufsatz, an Umfang der längste der Sammlung,

1) Ward 124—125.
2) Ward 125—127. — 3) Ward 12.

besitzt die Form eines Dialoges und zeigt, daß der „Wunsch, zu glauben"[1]), weit entfernt, eine Schwäche des menschlichen Geistes darzustellen, nur in anderen Worten den uns innewohnenden Durst nach Erkenntniß zum Ausdrucke bringt. Ward wünscht, für den heute mehr denn je auch in außerkirchlichen Kreisen anerkannten Grundsatz eine Lanze zu brechen, daß eine richtige Auffassung der Wahrheit durch sittliche Eigenschaften des Erkennenden bedingt ist. Irrthümer verzeiht man leicht, aber für Mangel an Aufrichtigkeit gibt es keine Nachsicht.

X.

Gallus Jakob Baumgartner.

I.

Die Biographie dieses Mannes[2]), in welcher der Sohn das Leben des Vaters in pietätvoller Weise beschreibt, darf in mehr als einer Hinsicht ohne Uebertreibung eine musterhafte genannt werden; denn musterhaft ist die Darstellung, die Sorgfalt und Genauigkeit in den Angaben, die Beherrschung des Stoffes und vor allem auch die Objectivität. Wir glauben, daß die meisten Biographen in der Liebe zu ihrem Helden eher Fehler verschleiert, Schwächen verschwiegen und das Lob übertrieben haben, als es hier vom eigenen Sohne dem Vater gegenüber geschehen ist; mit offenstem Freimuthe wird der unkirchliche Sinn, werden die Verkehrtheiten, ja selbst die Feindseligkeiten des Vaters gegen die Kirche in seinen früheren Lebensabschnitten dargelegt; wenn aber das Lob am Platze ist, war der Sohn so vorsichtig, fremde Zeugnisse, oft sogar aus Gegners Munde, anzuführen.

---

1) The Wish to believe 156—309.

2) Gallus Jakob Baumgartner, Landamman von St. Gallen, und die neuere Staatsentwickelung der Schweiz (1797—1869). Mit Benutzung des schriftlichen Nachlasses. Von Alexander Baumgartner S. J. Mit dem Bildniß Gallus Jakob Baumgartner's. Freiburg, Herder 1892. 536 S. Ladenpreis *M.* 9.

Viel Interessantes wird uns geboten; denn der Mann, dem die vorliegenden Blätter gewidmet sind, hat nahezu ein halbes Jahrhundert im Staatsdienste seines Heimathkantons St. Gallen gestanden; ungefähr zwanzig Jahre lang war er Mitglied seiner Regierung und fast ebenso lange vertrat er ihn im Schoße der eidgenössischen Behörden, in der Tagsatzung und später im Ständerath. Als Geschichtschreiber hat er zwei umfangreiche Werke, eines über die Schweiz, das andere über seinen Kanton, hinterlassen, als Publicist siebenzehn Jahrgänge von ihm redigirter Zeitungen, mehrere größere Schriften über Politik und eine Menge kleinerer Gutachten, Reden und Broschüren. Als einer der ersten Führer jener Bewegung, aus welcher die heutige politische Gestaltung der Schweiz hervorgegangen, war er zeitweilig der angesehenste und gefeiertste Politiker seines Heimathlandes. Nachdem jedoch jene Bewegung offenbar den Pfad der Gewalt und Ungesetzlichkeit beschritt, hielt er zwar an seinen Reformideen, soweit sie nur die Politik betrafen, unverbrüchlich fest, trennte sich aber auf kirchenpolitischem Gebiete von der herrschenden Partei, bekämpfte bis zu seinem Lebensende die Gewaltthaten, welche sie gegen die katholische Kirche verübte, und ward so einer der entschlossensten und unermüdlichsten Vertheidiger der katholischen Sache in der Schweiz. Wir glauben daher, unseren Lesern mit einem etwas ausführlicheren Referate einen Dienst zu leisten, und wollen versuchen, die Hauptmomente aus diesem reichen Menschenleben wiederzugeben.

In der schweizerischen Stadt Altstätten, einem Orte der alten Landvogtei Rheinthal, wurde Gallus Jakob Baumgartner am 15. October[1]) 1797 geboren. Damals gab es noch keinen „Kanton St. Gallen", vielmehr bestand noch das ehrwürdige Stift St. Gallen mit einer mehr als 1100jährigen ruhmreichen Vergangenheit. In den ersten Jugendjahren Baumgartner's fand die Bedrückung und Vertreibung des Fürstabtes von St. Gallen, die Verschleuderung des Klostergutes und endlich die Aufhebung der altehrwürdigen Abtei durch die französische Revolution statt. 1799 wurde das Kloster als „Staatsgut" erklärt, 1800 das völlig ausgeplünderte Gotteshaus in eine Baumwollenspinnerei verwandelt; einige Jahre

1) Zwar ist auf S. 1 der 16. October als Tauf- und Geburtstag genannt, jedoch ist dies offenbar irrig, wie sich aus S. 18 ergibt.

später wurde unter französischer Pathenschaft der neue Kanton St. Gallen getauft. Von nun an war unversöhnlicher Haß gegen das alte Stift und gegen alles Katholische der Leitstern der neuen Regierung, welche um keinen Preis das unrechtmäßig genommene Kirchengut wieder herausgeben wollte. Vergebens suchte der Abt und später der Papst das Unrecht wieder auszugleichen. Daß die wohlwollenden Absichten des Papstes scheiterten, daran trug hauptsächlich der päpstliche Internuntius Cherubini Schuld. In Privatconferenzen lieferte Cherubini den Fürstabt und sein Kloster — gegen die ausdrücklichen Aufträge des Papstes — in die Hände ihrer Gegner aus. So gab endlich der Papst nach und vereinigte St. Gallen als neue Diöcese mit dem alten Bisthum Chur zur neuen Bildung „Chur-St. Gallen". So fiel das Stift St. Gallen, nachdem es nahezu zwölf Jahrhunderte eine Leuchte des Glaubens und der Wissenschaft für die Alemannen diesseits und jenseits des Bodensees gewesen, durch endgiltigen Spruch des Papstes selbst: nicht wie ein Baum, der innerlich durchhöhlt dem Anprall des Sturmes erliegt, sondern einem herrlichen, weithin schattenden, noch gesunden und lebendigen Baume gleich, der von feindlichen Aexten rundum so lange verletzt und zerhauen worden, bis sein Herr, unvermögend den äußeren Gewalten länger Widerstand zu bieten, ihnen denselben, wenn auch mit tiefem Schmerz, zum letzten entscheidenden Streiche überließ, um einen neuen an dessen Stelle zu pflanzen.

Während so von außen rohe Gewalt gebraucht wurde, machten sich ungünstige Verhältnisse leider auch im Inneren der Kirche geltend. Die meisten Theile des neuen Bisthums St. Gallen hatten nämlich zum Bisthum Constanz gehört und unter dem berüchtigten Primas Karl von Dalberg und seinem Generalvicar von Wessenberg gestanden; letzterer, ein ächter Sohn der Aufklärungsepoche, schenkte der Staatsgewalt alle jene Ehrfurcht, die er für den Papst nicht hatte, schwärmte für Bildung und Bürgerpflicht, Humanität und Fortschritt, betonte die Predigt gegen die liturgischen Andachten, schränkte Wallfahrten und Prozessionen ein und regte durch Capitelsconferenzen in seinem aufklärerischen Sinne einen gewissen demokratischen Geist im Clerus an. Die Protestanten der Ostschweiz verehrten ihn mehr, als ihre eigenen Prädicanten. Das katholische Volk ließ sich im Ganzen durch dieses humane Christenthum wenig

beirren, aber um so mehr fand es unter den sog. Gebildeten Aufnahme, und ein Theil des Clerus gewöhnte sich daran, in Papst und Hierarchie nur dunkle Mächte zu erblicken, die das wahre Wohl von Staat und Kirche hinderten. In dieser Luft verlebte Baumgartner seine Jugend. Er selbst hat darüber Einiges aufgezeichnet: „Meine Eltern waren Johannes Baumgartner und Elisabeth Gschwend, beide von Lüchingen, Gemeinde Altstätten. Sie stammten von ganz unvermöglichen Bauersleuten ab. Mein Tauf- und Geburtstag ist der 15. October 1797. Ich erhielt die Namen Gallus Jakob, den ersteren zu Ehren des hl. Gallus, dessen Fest unmittelbar auf meinen Geburtstag folgte." „Mein Vater war ein frohsinniger, junger, gesunder Mann, guter Kopf dazu, seines Handwerks ein Schneider; meine Mutter war schwach und kränklich, mit großer Zärtlichkeit mir zugethan. Die Erzählungen meines Vaters über seine längeren Wanderungen nach Frankreich und Deutschland nahmen mich sehr in Anspruch. Für Höheres empfänglich, war er bestrebt, seinen Kindern eine sorgfältige Erziehung geben zu lassen. Diese Wohlthat ließ er vorzugsweise mir, dem zweiten Sohne, angedeihen."

Auf der Primärschule, dann einer Realschule, später einer Lateinschule wurde Gallus sieben Jahre lang vorbereitet; er las in dieser Zeit sehr viel, war wißbegierig und eifrig bestrebt, etwas zu lernen. Da wurde in St. Gallen das Gymnasium katholischer Fundation eröffnet. Am 14. October 1809 wanderte er dorthin. Die Anstalt war zwar katholisch der Stiftung nach, aber im Geiste der Aufklärung geleitet. Manchmal trat jetzt schon der Ernst des Lebens an den jungen Studenten heran. „Meine Eltern waren arm. Zur Ferienzeit in das elterliche Haus zurückgekehrt, hatte ich bereits Gelegenheit, die Standesunterschiede kennen zu lernen: hier der arme Handwerker mit seinem bescheidenen Haushalte und Ameublement, dort die gelehrten Berufe, denen ich entgegenging, und ihre viel comfortablere Lebensweise, die ich schon als angehender Student zu kosten bekam, trotz unserer einfachen Lebensweise im Pensionat zu St. Gallen. Professor Kuhn, der Musiklehrer, wünschte Gehilfen im Fache nachzuziehen, und zwar aus den Zöglingen selbst. Mit Anordnung der Curatel wurden einige Zöglinge, unter denen ich selbst, bei Professor Kuhn während der Ferienzeit untergebracht zur Vervollkommnung in ihren musikalischen Fächern.

Zu solchem Zwecke blieb ich während fünf Wochen der Ferien von 1810 in Kuhn's wohlgebildeter Familie, wo abwechselnd deutsch und französisch gesprochen wurde. Ich benutzte die Zeit wohl. Den Rest der Ferienzeit (etwa drei Wochen) brachte ich in Altstätten im elterlichen Hause zu. Infolge jenes besonderen Ferienunterrichtes bei Kuhn in der Musik wurde ich angewiesen, einigen Anfängern im Klavier täglich Unterricht zu ertheilen. Das kam meinem armen Vater wohl zu statten. Die Curatel ließ mir von dem auf 2 Gulden wöchentlich bestimmten Kostgelde, das sich auf 88 Gulden für das ganze Schuljahr belief, die Hälfte nach, so daß mein Vater nur noch 44 Gulden jährlich für die Pension zu zahlen hatte, nebst dem kleinen Betrag für die Schuluniform und wenige Bücher. Doch auch dieses Wenige zu leisten, war für meinen Vater hart, der sich's am schmalen Handwerkerverdienst abringen mußte. Möge nur jeder studirende Jüngling wohl erwägen, wie schwer es für dürftige Eltern ist, die Kosten für die höhere Erziehung ihrer Söhne zu decken, und deßhalb auch nicht vergessen, was die Dankbarkeit von ihnen fordert."

Gallus lernte unverdrossen. „Wir arbeiteten mit unermüdlichem Fleiß und saßen im harten Winter und im herben Klima von St. Gallen des Morgens um vier Uhr schon hinter unseren Heften. Den 15. August 1814 verließ ich die Räume des ehemaligen St. Gallusklosters, voll von Entwürfen für die Zukunft, doch ohne Plan und Leitung, die mir während der ganzen Jugendzeit fehlten. In Altstätten fand ich wieder Zeit und Anlaß, über die Standeswahl nachzudenken. Vielerlei kreuzte sich in meinem lebhaften Kopfe; besonders erwachte die Lust zum Militär. Mein ehemaliger Mitschüler in St. Gallen und vertrauter Freund Ludwig von Surbeck, aus altpatricischem Geschlecht von Solothurn, der sich bald selbst dem Kriegshandwerk in Frankreich, dann in Neapel zuwendete, war Major des Schweizerregiments Vonderweid geworden und suchte mich für den wiederauflebenden Militärdienst in Frankreich zu gewinnen. Es fehlte mir aber — sicherlich nur zu meinem Glücke — an Geld- und anderen Mitteln zur Ausführung eines solchen Vorhabens; zudem wurde die Militärcapitulation mit Frankreich erst zwei Jahre später (1816) abgeschlossen. Ich mußte also auf anderes sinnen. Nachdem ich zuvor meinen ersten treuen Lateinlehrer und väterlichen Freund, P. Karl Cyprian,

der damals (1814) Beichtiger im Frauenkloster zu Wyl war, zu Rathe gezogen, wendete ich meine Blicke nach Freiburg in der Schweiz. Ich rechnete darauf, dort die nöthige Unterstützung zu finden, um den zweijährigen juridischen Curs durchmachen zu können. Das weitere werde sich geben und einstweilen sei ich geborgen, dachte ich. Meine Jugend bestärkte mich in diesem Gedanken. Ich war noch nicht volle siebenzehn Jahre alt und hatte sonach ungefähr sieben Jährchen noch vor mir, ehe ich den Schauplatz der Welt mit Erfolg zu betreten hoffen konnte.

Mein guter Vater gab mir einige Louisd'or mit auf den Weg, die kranke Mutter segnete mich im Vorgefühl ihres baldigen Hinscheidens. Ich nahm, wie gewohnt, mit schwerem Herzen Abschied aus dem elterlichen Hause. Auf der Reise nach Freiburg erheiterte sich allmälig mein Blick in die Zukunft — und so war vorläufig mein Loos geworfen. Durch die Vermittelung einer Dame und des P. Girard vorzüglich gelang es mir, bald durch Ertheilung von Privatunterricht die nöthigen Mittel für meinen Lebensunterhalt zu gewinnen. Der Zutritt in einigen guten Häusern lehrte mich Anstand und schützte mich vor studentischem Herumliegen in den Wirthshäusern. P. Girard war unerschöpflich an Güte für mich: im Frühjahr verschaffte er mir eine Hauslehrerstelle bei der patricischen Familie Techtermann de Bionnens, die im Sommer regelmäßig auf dem Lande lebte. So vergingen zwei lehrreiche Jahre. Die Zeit war gekommen, auf weitere Lebensplane Bedacht zu nehmen. Die Curse der zweijährigen Rechtsschule hatte ich absolvirt. Auf die Theologie reflectirte ich so wenig als früher; an Eintritt in capitulirten Kriegsdienst dachte ich nicht im geringsten mehr; ohnehin wäre es mir unmöglich gewesen, das zum Antritt einer Offiziersstelle benöthigte Geld zusammenzubringen. In Freiburg war jedenfalls kein Bleiben mehr für mich. Mein innigster Wunsch zog mich nach einer der berühmten Hochschulen Deutschlands hin. Allein wieder kein Geld dazu!"

So wanderte der junge Hauslehrer wieder zunächst der Heimath zu. Wohlbehalten und nach beinahe zweijähriger Abwesenheit langte er im väterlichen Hause an. Dort war manches anders geworden. Die gute Mutter war, wie sie es vorgefühlt, ohne ihn wiederzusehen, am 13. Juli 1815 gestorben; der Vater hatte sich wieder verehelicht mit Theresia Gschwend, der zweiten Tochter des

ehemaligen fürstlich St. Gallischen Hofkanzlers und nachherigen St. Gallischen Regierungsrathes Karl Heinrich Gschwend von Altstätten; sie befand sich im Wittwenstand, nachdem sie zuvor an einen Kaufmann in Tirol, Namens Wolf, verehelicht gewesen und längere Zeit in Innsbruck gewohnt hatte. „Für meinen momentanen Aufenthalt war diese Aenderung günstig; die häusliche Einrichtung und Ordnung hatte gewonnen; die Stiefmutter war eine Frau von Bildung und Geist, auch manch herber Lebenserfahrung. Sie begegnete mir mit all jener Achtung und Zartheit, die sie mir in Rücksicht auf mein Alter und meine bereits errungene Bildungsstufe schuldig zu sein glaubte. Meinerseits erfüllte ich gegen sie Sohnespflicht."

Endlich wurde der Plan gefaßt, in Wien weiter zu studiren, in der Hoffnung, dort Gelegenheit zum Lebensunterhalte zu finden. Mit guten Empfehlungen und wenig Geld ausgerüstet, ging es frohen Muthes auf die Reise. In Wien gelang es, einigen Unterhalt durch Privatstunden zu erwerben; hie und da halfen Landsleute, an die er sich näher anschloß, aus der Verlegenheit; so entstand ein kleiner Verein gleichgesinnter junger Leute. „Als der jüngste von allen Theilnehmern konnte ich jedenfalls nur lernen. Unsere Verbindung schützte zudem vor Klippen, die in Wien, wie in jeder anderen Hauptstadt schwer zu vermeiden sind. Mittlerweile machte ich mehrere Versuche, eine ‚Hofmeister'- (Hauslehrer-) Stelle zu erhalten. Sie mißglückten oder geschehene Anerbietungen konnten mir nicht genehm sein. Endlich fand ich eine Stelle bei einem ungarischen ‚Obergüterinspector' und frohen Muthes ging es nach Ungarn. Mein Zögling war ein guter Knabe, ich ein ungeduldiger Lehrer. Doch nahm ich mich zusammen so gut als möglich und erfüllte meine Pflicht; die häuslichen Beziehungen waren heiter und angenehm. Mit all den Freuden indessen, denen ich nach zweijährigem, beinahe ununterbrochenem Aufenthalte auf dem Lande mit Lebhaftigkeit nachging, war meine wichtigste, nie aus den Augen verlorene Frage: ‚Was soll denn aus dir werden?' nicht entschieden. Mittlerweile gingen in Wien und im übrigen Deutschland Dinge vor, die entscheidend auf mein Schicksal einwirkten."

Im Frühjahre 1819 hatte Sand den mißfälligen Kotzebue ermordet; Gallus war damals eben in Wien und hörte mit Be-

fremden die fanatische That. Von jener Zeit an reiften die Berathungen der Cabinette zur Niederhaltung der „demagogischen Umtriebe". Die Karlsbader Beschlüsse wurden erlassen. Der Bundestag in Frankfurt nahm ihre Vollziehung in die Hand. Theilnehmend folgte Gallus den Ereignissen, ohne zu ahnen, in welch' nahe Beziehungen er bald zu ihnen kommen werde.

„Am 9. November erhielt ich von vertrauter Hand die Anzeige aus Wien, daß eine große Zahl Schweizer dort verhaftet worden. Ich bemerkte scherzend bei der Mittagstafel: ‚Vielleicht holen's auch mich!' Nur zu wahr gesprochen, so wenig ich mir die Möglichkeit eines solchen Schrittes nur träumen ließ. Abends, den 9. November 1819 (ich hatte eben die Schachfiguren zum Spiel mit einem Hausfreund aufgestellt), kam in großer Bestürzung und mit geheimnißvoller Miene der mir befreundete erste Herrschaftsbeamte, packte mich traurigen Angesichts beim Arm, führte mich aus dem Zimmer hinweg durch den geräumigen Salon in die entfernteste Fensternische und eröffnete mir mit banger Stimme: ‚Es seien zwei Herren bei ihm, die mich zu sprechen wünschten.' Es waren Edelleute und Beamte des Comitats, welche beauftragt waren, mich zu verhaften. Man sprach einen Augenblick von Flucht; ich hatte gar keinen Grund dazu, sondern verfügte mich gegentheils in die Amtswohnung zu den Commissären. Es waren mir ganz bekannte Herren; sie eröffneten mir den vom Vicegespan des Comitats zur Ausführung erhaltenen Verhaftbefehl. Ich packte noch gleichen Abends meine besseren Habseligkeiten ein und wurde von den Commissären eine Stunde rückwärts nach Pucho (Puchov) zum Vicegespan geleitet, bei dessen Abendtafel ich für die Gäste ein Räthsel war. Von Pucho wurde ich am 10. November über Illawa (Illava, Illau) und Trentschin in ein einsames Wirthshaus am rechten Ufer der Waag geführt, wo ich übernachten und ganze 24 Stunden auf die Weiterfahrt warten mußte. Endlich wurde ich von einem Commissär auf einen Leiterwagen spedirt, der mit Kupfermünze nach Preßburg beladen war. Ein Heiduck war mein Begleiter und meine Nachtwache zugleich; denn er hatte Befehl, im gleichen Zimmer bei mir zu schlafen. Folgenden Tages begegnete ich dem d'Aspremont'schen Güterinspector, der auf der Rückreise begriffen war. In einem vierspännigen Wagen fuhr er daher; ich erkannte bald die Bedienung, stieg ab und erzählte dem

erstaunten Herrn, was mit mir vorgegangen, mit der Aeußerung, daß ich wohl in wenigen Tagen wieder bei ihm in Rownye sein werde. Ueber Kocztolna traf ich in Tyrnau ein, machte hier ungehindert Besuch bei einer befreundeten Familie, konnte aber ebenso wenig Auskunft über den Grund meiner Verhaftung geben, als die Familienglieder mir über deren Veranlassung etwas melden konnten. Endlich am siebenten Tage meiner Arrestantenreise, am 15. November, langte ich müde in Preßburg an. Ich machte dort der Magistratsperson, die weitere Befehle wegen meiner zu geben hatte, meine Aufwartung. Es war ein freundlicher, offener Mann, der mir Mittagsmahl, Kaffee, selbst die Erlaubniß zu übernachten anbot. Ich lehnte ab, worauf ich in Begleitung eines gefälligen Gesellschafters, eines Preßburger Beamten, nachmittags drei Uhr in's Oesterreichische weitergeführt wurde. Der einfältigen Behandlung ungeachtet, war ich bisher nicht eigentlich Gefangener gewesen. Die begleitenden Heiducken waren eher meine Kammerdiener und wußten selbst nicht recht, in welcher Eigenschaft ich reiste. In Oesterreich ward es anders. Zum Nachtlager empfing mich ein trockener Beamter, ließ mir meine Taschen leeren, Uhr, Geld, Schlüssel, Taschenmesser u. s. w. abnehmen. Ich befand mich am Sitze des Barons von Wolfartskirchen. Bald kam ein junger ungarischer Geistlicher, Erzieher im Hause, zu mir, fragte mich, ob ich ein Helvetier sei, und als ich dies bejahte, gab er mir allmälig den Schlüssel zum Räthsel. Ich erfuhr, daß vor einigen Wochen, im Laufe Octobers, die vornehmsten Mitglieder unserer ehemaligen Schweizer-Gesellschaft theils auf dem Lande, theils in der Hauptstadt verhaftet worden. Nun wurde mir die Thatsache meiner Verhaftung klar. Mittwochs, den 17. November, schon nachmittags zwei Uhr, traf ich in Kaiser-Ebersdorf bei Wien ein. Ich hoffte, den gleichen Tag noch in die Hauptstadt zu gelangen. Statt dessen führte mich ein pedantischer Beamter in ein zehn Fuß unter der Erde liegendes Gefängniß, ließ die Riegel hinter mir schließen und mich in dem feuchten Loch bis den folgenden Morgen um halbneun Uhr brüten. Als Bett hatte man mir im Laufe des Nachmittags einen Bund Stroh gebracht. Am 18. morgens machte ich die letzte Wegstrecke. Ich war noch immer guter Dinge und hoffte auf baldige Beendigung meiner Haft."

„Unmittelbar nach meiner Ankunft in der Hauptstadt führte

man mich auf die Central-Polizeidirection; ich wurde freundlich empfangen und erhielt selbst die Zusicherung, daß man das Mögliche thun werde, um mich gegen Revers jeweiliger Stellung auf freien Fuß zu setzen. Graf Sedlnitzky, der Präsident der Polizeihofstelle (Polizeiminister), schlug es ab. Ich wurde in das Polizeihaus abgeführt. Dort saßen bereits die anderen Schweizer. Ich wurde vom 18.—24. November mehrmals einvernommen. Was ich mir selbst nie hatte gestehen wollen, was auch schwer zu begreifen war, zeigte sich nun doch als positive Wahrheit. Es war nichts und wieder nichts, als unsere harmlose Gesellschaft von 1816 auf 1817, um derentwillen ein Dutzend junger Männer aus nicht ungünstigen Lebensverhältnissen herausgerissen wurden. Endlich, Sonntag den 6. August, rief uns der beauftragte Commissär in ein Zimmer zusammen und eröffnete: ‚daß des Kaisers Majestät sich habe Bericht über die Angelegenheit vorlegen lassen und die gerichtliche Abwandlung nachsehen wolle. Dagegen aber sei sein Wille, daß wir, sammt den schon Freigelassenen, die österreichischen Lande räumen und je vier zusammen auf öffentliche Kosten bis an die Grenze geführt werden. Zur Berichtigung unserer etwaigen kleinen Geschäfte gebe man uns Bewilligung, unter Polizeibegleitung in die Stadt zu gehen. Zugleich werde gestattet, daß wir von nun an in einem großen Saale beisammen wohnen dürften.'"

Das war nun die Entwickelung des neunmonatlichen Drama's, zugleich aber auch die Erfüllung der Erwartungen. Nun ging's zurück in die Heimath, zunächst nach St. Gallen, dann in's Elternhaus. Gallus hatte aus Oesterreich nichts davon getragen, als Gesundheit, einen kleinen Sparpfennig und große Erfahrungen; es war an der Zeit, auf selbstständiges Unterkommen Bedacht zu nehmen. Er entschloß sich daher für den Beamtenstand. Gönner und Freunde, unter ersteren Landamman Müller-Friedberg voran, verwendeten sich zu seinen Gunsten. Advokat Gruber, bis dahin Verwalter der Staatsarchive, hatte seinen Rücktritt genommen. Die Regierung ernannte unseren Gallus (26. November 1820) zum „Angestellten im Kantonsarchiv", welches Amt er am 1. Dezember 1820 antrat.

Es war hohe Zeit, in den Hafen einzulaufen. Seine Baarschaft war zu Ende gegangen, weil sie bei den bedrängten häuslichen Verhältnissen seiner Eltern für die Haushaltung selbst in

Anspruch genommen war. Zur Zeit seiner Anstellung hatte er buchstäblich keinen Batzen mehr und mußte seinen Einzug in die St. Gallische Hauptstadt mit erborgtem Gelde halten. Nach einem Jahre eifrigster und gewissenhaftester Thätigkeit wurde Gallus dann zum Archivar befördert und sein Gehalt von 500 auf 720 Gulden erhöht. Der mächtige Landamman Müller-Friedberg, der die Talente, die rüstige Arbeitskraft und die praktische Richtung des jungen Archivars zu würdigen wußte, verfiel indeß bald auf den Gedanken, denselben näher in seinen Dienst heranzuziehen. Auf der Kanzlei der Regierung arbeitete außer dem Kanzleidirector (später erster Staatsschreiber genannt) und dem Rathsschreiber (später zweiter Staatsschreiber) noch ein „Regierungssecretär", der den beiden anderen als Gehilfe zu dienen und sie gelegentlich zu vertreten hatte. Zu dieser Stelle erkor die Regierung unseren Baumgartner am 7. Mai 1822, indem sie ihn zugleich vorläufig als Archivar beibehielt und den Gehalt für beide Stellen auf 900 Gulden festsetzte.

So gering der officielle Charakter dieser Stellung war, so brachte dieselbe doch den politischen Lehrling in immer häufigere und vertraulichere Beziehung zu den Mitgliedern der Regierung und den verschiedensten Staatsangelegenheiten, namentlich zu dem einflußreichen Leiter der kantonalen Politik, Müller-Friedberg, selbst. Dieser verwandte ihn nach und nach zu immer wichtigeren Geschäften, dictirte ihm bedeutendere Amtsschreiben, ließ ihn leichtere, später auch schwerere selbst entwerfen, entwickelte ihm in vertraulicher Unterredung seine Ansichten über kantonale und eidgenössische Angelegenheiten und ließ ihn schließlich die wichtigsten Actenstücke in beiden Gebieten selbst ausarbeiten.

Nun war der ehemalige österreichische Verbannte in gesicherter Stellung. Schon 1825 in den Großen Rath gewählt, wurde er zwei Jahre später als Legationsrath eigentliches Mitglied der eidgenössischen Tagsatzung, 1829 erlangte er diese Würde zum zweiten Mal; bei der Tagsatzung wurde er trotz seines jugendlichen Alters in wichtige Ausschüsse gewählt und hatte nahezu alle bedeutenderen Geschäfte der Gesandtschaft zu besorgen.

Je mehr Müller-Friedberg alterte, desto mehr bekam der gewandte, arbeitslustige Staatsschreiber die wichtigsten Angelegenheiten in seine Hand. Immer größer wurde sein Einfluß. Leider

war er in religiöser Hinsicht ganz durchdrungen von dem Zeitgeiste, in dem er aufgewachsen war. 1830 schrieb er „Wünsche und Anträge" für Verbesserung von Staatseinrichtungen des Kantons St. Gallen. Die Durchführung dieser Forderungen hätte den Grundgedanken des absoluten Staates verwirklicht, die Kirche nahezu aller Rechte beraubt und dem Staate völlig untergeordnet, die höhere Erziehung dem religiösen Indifferentismus preisgegeben, den Katholiken nach und nach jedes Recht und jeden Einfluß entzogen.

So verhängnißvoll die kirchenpolitischen Reformgelüste Baumgartner's den Katholiken St. Gallens hätten werden müssen, so gesund und praktisch waren im Allgemeinen seine Vorschläge rein politischer Natur. Dieses fand auch die verdiente Anerkennung; denn er erhielt bei der Wahl eines Präsidenten der constituirenden Versammlung eine ansehnliche Stimmenzahl und wurde dann zum ersten Schriftführer gewählt. Bald war er eines der thätigsten, eifrigsten und einflußreichsten Glieder des Großen Rathes, dessen erster Secretär und erster Gesandter an der Tagsatzung er wurde. In hervorragender Weise wirkte er als erster Regierungsrath für seinen geliebten Kanton St. Gallen und stimmte besonders für Sparsamkeit, damit das Volk nicht unnütz belastet werde. In uneigennütziger Weise begann er als Landammann mit der Durchführung der Ersparnisse und setzte seinen eigenen Gehalt von 1800 Gulden auf 1400 Gulden herab. Dabei sorgte er für gute Straßen, interessirte sich eifrig für die Stromregulirung des Rheines und veranlaßte eine Reihe von gemeinnützigen Bauten. Als das Wesentlichste, die leitende Idee und das Hauptziel seiner ganzen eidgenössischen Politik, begegnet uns hier zunächst das Streben nach einer Bundesrevision, d. h. nach einer gründlichen Umgestaltung des Bundesvertrages von 1815. Ihre Durchführung, ihr Ausbau und ihre Weiterentwickelung ist auch für die Folgezeit der Kernpunkt seiner politischen Thätigkeit geblieben. Er wollte aus der Schweiz weder ein Revolutionsseminarium machen, das alle monarchischen Verfassungen Europa's unterminirte, noch einen Kirchenstaat, der von der Nuntiatur in Luzern oder von Rom aus geleitet würde (nur die erhitzte Phantasie leidenschaftlicher Gegner hat ihm in späteren Jahren derartige Chimären angedichtet), sondern einen lebenskräftigen Bundesstaat, der, ähnlich der nordameri-

kanischen Weltrepublik, eine große Selbstständigkeit der einzelnen Glieder, d. h. der Kantone, nach innen mit einer starken Einheit nach außen und möglichst freien Spielraum für Handel, Verkehr und jedweden materiellen Fortschritt vereinigte. Das war ein Ziel, das er vor Gott und Menschen verantworten konnte.

Von besonderem Interesse für uns ist Baumgartner's religiöse Stellung. Mit ungewöhnlicher Unparteilichkeit und Offenheit spricht sich der Sohn darüber aus und erklärt zugleich psychologisch, wie der sonst so treffliche Mann in diese schiefe Stellung zur Kirche gelangte; denn irreligiös war Baumgartner nicht; aber Erziehung, Umgebung, persönliche Stellung, politisches Streben, die kirchliche Lage selbst drängten ihn in eine antikirchliche Richtung.

Unter den „Materialien zur öffentlichen Prüfung aus dem Natur- und Staatsrecht", die er (fünfzehn Jahre alt) am 15. Dezember 1812 bestand, finden sich über den „Ursprung des Staates" folgende Punkte: a) Deduction des Staates als eines Productes der freien Willkür; b) Definirung des allgemeinen Staatsvertrages; c) verschiedene Arten der Eingehung des Staatsvertrages. Der Staatsvertrag wurde eingetheilt: α) in den bürgerlichen Vereinigungsvertrag (pactum unionis civilis), β) in den bürgerlichen Verfassungsvertrag (pactum ordinationis civilis), γ) in den bürgerlichen Unterwerfungsvertrag (pactum subjectionis civilis). Auf dieser „Rousseau"'schen Vertragslehre wurden dann dem Oberherrn die drei Grundrechte zugesprochen: α) die Staatsgewalt, β) die höchste Gewalt (Souveränität), γ) die Majestät. — Unter die Rubrik: „Rechtliches Verhältniß zwischen dem Staatsoberhaupte und den Bürgern als Unterthanen" fiel sub k „Aufstellung der dem Staatsoberhaupte in Bezug auf die Kirche zustehenden Rechte und Verbindlichkeiten: α) Das Inspectionsrecht (jus inspiciendi), β) das Verhütungsrecht (jus cavendi), γ) das Schützungsrecht (jus servandi), δ) die Schätzungsverbindlichkeit." Sub o folgte endlich noch „Rechtliche Befugniß der Bürger zur Staatsumwälzung und Verpflichtung derselben zu einer neuen Staatsbildung". Dieses Natur- und Staatsrecht docirte Joh. Jak. Bossard aus Zug, ein durchaus frommer und musterhafter Priester, der unter Sailer in Landshut studirt hatte. Weit mehr von dem aufgeklärten Zeitgeist beherrscht waren die zwei Priester, welche durch ihre Herzensgüte und Wohlthätigkeit den mächtigsten Einfluß auf den

Jüngling hatten. Aloys Bock, später Domdecan von Solothurn, gab 1816 eine Schrift heraus: „Der Kampf zwischen Papstthum und Katholicismus im 15. Jahrhundert", welche, 1833 neu herausgegeben, von Gregor XVI. verurtheilt wurde. P. Girard aber, dem Baumgartner am meisten verpflichtet war, war der bitterste Gegner der Jesuiten, ein ebenso großer Gönner der liberalen Reformen und darum bei der ganzen Wessenberg'schen Partei hochangesehen. In Wien, dem Centralsitz des praktischen wie theoretischen Josephinismus, konnte Baumgartner nur in den Anschauungen bestärkt werden, welche er als Lyceist über das Verhältniß von Staat und Kirche gehört hatte. Sein politischer Lieblingsautor wurde Montesquieu. Mit geistig bedeutenden Vertretern ernst kirchlicher Anschauungen kam er nicht in Berührung. Ohne je Papstthum und Kirche von ächt katholischem Standpunkte aus kennen gelernt zu haben, kehrte er in die Heimath zurück, in die praktische Schule eines Politikers, der, mit Abneigung gegen die Kirche erfüllt, die ehrwürdigste Stiftung der Schweiz dem Staatsinteresse geopfert hatte und abermals nur aus Staatsinteresse, unter ängstlicher Verwahrung der vermeintlichen Hoheitsrechte, zur Ordnung der bisthümlichen Verhältnisse die Hand bot[1]). Eine wahre Pacification war aber damit nicht erreicht. Auf den Regierungsbureaux, in welchen Baumgartner arbeitete, galt der Papst nach wie vor als der gefährlichste und herrschsüchtigste aller auswärtigen Monarchen, seine Nuntien als Polypen, welche beständig ihre Arme nach Geld und Freiheit des Kantons St. Gallen ausstreckten, der Bischof von Chur und St. Gallen als ein geistlicher Aristokrat, vor dessen Macht und Uebergriffen der Staat sich nur durch ängstlichste Ueberwachung und Abwehr sicher stellen könnte, sein Generalvikar Aemilian Haffner, der frühere Stellvertreter des Abtes Pancratius, als der Träger höchst unliebsamer mönchischer Erinnerungen und ebenso unliebsamer „curialistischer" Umtriebe.

---

1) Als Consalvi 1804 mit großem Geschick für die Wiederherstellung des Stiftes eintrat, schrieb Müller-Friedberg an Dr. Paul Usteri in Zürich: „Wir sind hier in einer wirklichen Krisis. Ist der Papst stärker oder feiner als sein Gesalbter — oder hat dieser andere Pläne, so erhalten wir nächstens das Kloster St. Gallen und mit ihm ewige Unruhe und Finsterniß. Alle Obscuranten sind auf den Beinen." Dierauer, Müller-Friedberg. S. 247.

Der Unterschied zwischen „Curie" und „Kirche", von Deutschland herübergekommen, ermöglichte es den politischen Gewalthabern, sich in ihrem beständigen stillen Krieg gegen die Kirche vor dem gutgläubigen Volke noch immer als Katholiken und sogar als „kirchlich" gesinnte Katholiken aufzuspielen. Der Staat schützte die Kirche gegen die Curie, die Freiheit gegen die Knechtschaft, Licht und Fortschritt gegen die Finsterniß. Als „katholisch", selbst als „kirchlich" galt die religiöse Verwahrlosung, die unter Wessenberg im Bisthum Constanz eingerissen war, die Abschaffung von Bittgängen, Andachten, Fest- und Fasttagen, die Verachtung päpstlicher Decrete, Dispensen und Rechte, die Förderung der sog. „Humanität", die sog. Abschleifung der dogmatischen Härten, die Annäherung an die Protestanten, die nationale Freimachung von Rom. Als „curialistisch" dagegen wurde jedes Streben verschrieen, das dahin zielte, der Unordnung ein Ende zu machen, die Kirche der Herrschaft des Staates zu entziehen und geordnete, wirklich kirchliche Verhältnisse herzustellen. Nachdem vierzig Jahre keine bischöfliche Visitation mehr stattgefunden, war das freilich ein schwieriges Werk.

Den Bemühungen des Fürstbischofs, Wandel zu schaffen, trat seit der Gründung des Doppelbisthums ein großer Theil des Clerus selbst ablehnend und trotzig gegenüber, an seiner Spitze mehrere angesehene Geistliche, wie die Dekane Schmid, Blattmann, Ochsner, Rothlin. Gegen jeden bischöflichen Reformversuch erging in den Zeitungen die feindseligste, schonungsloseste Kritik. Der katholische Administrationsrath, der verfassungsgemäß die katholischen Interessen wahren und fördern sollte, lebte mit seinem Oberhirten in beständigem Kleinkrieg. Erst verweigerte er ihm die Collaturrechte, die ihm gemäß der kirchlichen Satzungen zukamen, dann machte er den Entwurf eines Concordats von Bedingungen abhängig, die er nicht zugestehen konnte, und ließ so eine geregelte Bisthumsverwaltung nicht aufkommen; statt ihm die versprochene Dotation vollständig auszubezahlen, wies er ihm Kapitalien und Grundstücke an, welche nur vier Fünftel davon einbrachten; endlich forderte er ihn im November 1829, noch keine sechs Jahre nach der Errichtung des Doppelbisthums, auf, selbst beim heiligen Stuhl die Trennung der beiden Diöcesen zu beantragen, mit der Zusage, die volle jährliche Dotation (7500 Gulden) in vier Raten auszubezahlen, sobald der Papst die Trennung ausgesprochen habe.

Da der Fürstbischof aber hierin nicht den ersten Schritt thun wollte, so wurde ihm 1830 von der früher feierlich stipulirten Dotation ein Fünftel einfach entzogen. Während der Administrationsrath ferner noch die Wahlfähigkeit eines jeden Geistlichen für jede Pfründe von einem durch ihn auszustellenden Zeugnisse abhängig machte, stellte die Regierung den Bischof zur Rede, daß er ein Kreisschreiben an die Geistlichkeit nicht vorher zur Placetirung ihr unterbreitet habe. Karl Rudolf wurde nicht bloß in seinem Wirken auf Schritt und Tritt gehemmt, sondern mit der schnödesten Rücksichtslosigkeit behandelt. Aus dem Schoße des Clerus selbst ging eine völlig kirchlich revolutionäre Bewegung hervor, und als der Bischof dagegen einschritt und mit kirchlichen Strafen drohte, protestirte ein Landcapitel „brüderlich und feierlichst" dagegen und erklärte sich für solidarisch in Bezug auf alle angedrohten Strafen.

(Fortsetzung folgt.)

XI.

Literatur.

Die Bücher des Neuen Testamentes, erklärt von Dr. Aloys Schäfer, ord. Prof. der Theol. an der kgl. Akademie zu Münster i. W. 5. Band: Der Hebräerbrief. Münster 1893. Aschendorff'sche Buchhandlung. VIII u. 343 S. M. 5.

Entgegen seinem ursprünglichen Plane, veröffentlicht der Verf. unter vorläufiger Zurückstellung des 4. Bandes die Erklärung des Hebräerbriefes, weil der Commentar Bisping's, seines Amtsvorgängers, seit mehreren Jahren vergriffen sei. Zu diesem praktischen Grunde trat noch die Erwägung, daß der Hebräerbrief in hervorragender Weise die Gelegenheit gibt, ein das gesammte angefangene Unternehmen leitendes Ziel hervortreten und so die einzelnen Commentare nicht bloß als selbstständige Bücher, sondern insbesondere auch als Glieder eines einheitlichen Ganzen erkennen zu lassen. Wie der Verf. in den paulinischen Briefen einen sicheren Standpunkt für die Beurtheilung von „Fragen und Schwierig-

keiten" der modernen „historisch-kritischen" Behandlung der Evangelien zu finden glaubt, so schreibt er dem Hebräerbrief für die Kenntniß der „Geschichte" der neutestamentlichen Offenbarung eine entscheidende Stellung zu. Beides ist im Wesentlichen als richtig anzuerkennen. Denn die historisch-kritische Schule hat wenigstens die vier großen Paulinen als geschichtliche Grundlage gelten lassen und dem Hebräerbriefe eine bedeutende Rolle in der Entwickelung der nachapostolischen Offenbarungsgeschichte beigelegt.

In der principiellen Auffassung des Hebräerbriefes hat sich katholischerseits eine ziemlich weitgehende Uebereinstimmung herausgebildet. Der Brief gilt als paulinisch, ist aber durch eine Mittelsperson verfaßt. Wer dieses aber gewesen sei, entzieht sich schon nach Origenes der menschlichen Kenntniß. Die einen dachten an Clemens von Rom, andere an den Evangelisten Lucas. „Ueber dieses Resultat des Origenes ist im Wesentlichen die Forschung auch bis heute nicht hinausgekommen" (S. 12). Der Brief ist zwischen den Jahren 63—67 an die Judenchristen in Jerusalem geschrieben, um sie vor dem Rückfalle in das Judenthum zu warnen. Die Eintheilung ist gleichfalls zweifellos. Denn ob man die Zweitheilung in einen dogmatischen (1, 1—10, 18) und moralischen Theil (10, 19—13, 17) mit dem letzten katholischen Commentator Zill annimmt oder in den die dogmatische Argumentation unterbrechenden Ermahnungen (2, 1—4; 5, 11—6, 20) mit unserm Verf. eine Abweichung von der gewöhnlichen paulinischen Disposition findet, ist von untergeordneter Bedeutung.

Nichtsdestoweniger bleibt für die eigentliche Erklärung ein weiter Spielraum übrig. Der Verf. hat ihn benützt, um die tiefen Gedanken, wichtigen Lehren und ernsten Ermahnungen des Apostels in einem einheitlichen, sorgfältig gezeichneten und lebendig ausgeführten Bilde zur Darstellung zu bringen. Philologisch und theologisch wohl geschult, versteht er es, ohne durch die Einzelerklärung zu ermüden, in fortlaufender Darstellung in die Gedankenentwickelung des Apostels einzuführen und das Interesse des Lesers zu fesseln. Hat er auch eine gewisse Vorliebe für Zwischensätze und pointirte, manchmal etwas complicirte Constructionen, so verfolgt er dabei doch stets den Zweck, die Hauptgedanken nicht aus dem Auge zu verlieren und möglichst kurz zu sein. Ich bin zwar der Ansicht, daß es namentlich für Studirende nützlich ist, wenn sie

in der Exegese sich bewußt werden, daß sie nicht umsonst vier bis sechs Jahre Griechisch und Hebräisch gelernt haben, und halte auch für die wissenschaftlichen Zwecke eine genaue Berücksichtigung des Textes und seiner Erklärungen für wünschenswerth, weiß aber wohl, daß ein weiterer Leserkreis sich nur schwer an diese Methode gewöhnt. Die Uebersetzung ist fließend und wortgetreu. An einzelnen Stellen weicht sie zu Gunsten der Vulgata vom griechischen Texte ab. Ihre Rechtfertigung erhält sie je im nachfolgenden Commentar. Mitunter stimmt dieser allerdings nicht genau damit überein. 6, 11 z. B. wird πληροφορία τῆς ἐλπίδος mit „Vollendung der Hoffnung" übersetzt, S. 173 aber erklärt, das Wort bedeute „volle Ueberzeugung" und somit „die Gewißheit in der Hoffnung oder die überzeugungsvolle Hoffnung, nicht die Vollendung der Hoffnung".

In den beiden wichtigsten Fragen des Hebräerbriefes, nämlich über das Opfer Christi und über die messianischen Weissagungen, unterscheidet sich der Verf. dadurch von Zill, daß er hinsichtlich des himmlischen Opfers zwar auch noch von Thalhofer beeinflußt ist, aber weit vorsichtiger zu Werke geht, und daß er die messianischen Weissagungen weniger typologisch als direct erklärt, und auch, wo die Typologie, wie bei Melchisedek, zweifellos ist, gern den Typus und Antitypus ineinander übergehen läßt. Im letzteren Punkte scheint er mir die Gewohnheit der jüdisch-alexandrinischen Theologie zu wenig berücksichtigt zu haben. Denn bestreitet er auch mit Recht den philonischen Einfluß, so ist doch auch in der paulinischen Theologie die rabbinische Schriftexegese jener Zeit nicht zu verkennen. Wäre es mehr als bedenklich, die Aussagen über Melchisedek 7, 3 aus dem Schweigen der Schrift abzuleiten, so ist es doch nicht weniger bedenklich, dieselben aus dem Antitypus auf den Typus zu übertragen, denn der Hebräerbrief berührt diese Präexistenz im alten Bunde nicht und die Grenzen zwischen Typus und Antitypus, zwischen Weissagung und Erfüllung würden dadurch verwischt. Der Verf. limitirt auch S. 191, Anm. 2 seine These wieder. In Betreff des Opfers kann man dem Verf. im Ganzen zustimmen, nur bei 7, 25, wo ἐντυγχάνειν von einer Opferdarbringung gedeutet wird, könnte man Bedenken haben. Ich bin gleichfalls dafür, daß beim Opferbegriff Lev. 17, 11 zu Grunde zu legen ist, und kann das Hineintragen des Blutes in das Aller-

heiligste nicht bloß 9, 12 nicht zu weiteren Erörterungen verwenden, sondern möchte auch sonst diese Parallele nicht überspannen, weil thatsächlich der verklärte Christus in das Allerheiligste im Himmel eingegangen ist. Sicher ist das Kreuzesopfer für sich schon das Opfer der Versöhnung, ohne daß daraus für den Opferbegriff die Schlachtung und Blutvergießung unabhängig von der Besprengung als die Hauptmomente abgeleitet werden müßten. Der Verf. ist seinem Zwecke entsprechend nicht näher auf diese Punkte eingegangen, hat aber hier, wie im ganzen Commentar dem Leser die Mittel zur weiteren Entwickelung der einzelnen Lehren in die Hand gegeben.

Tübingen. P. Schanz.

Étude sur le Grec du Nouveau Testament. Le Verbe: Syntaxe des Propositions. Par M. l'abbé *J. Viteau*, Élève diplômé de l'école des hautes études de la Sorbonne, ancien élève de l'école des Carmes. Paris, Emile Bouillon 1893. LXI, 240 S. gr. 8⁰.

Der Verf. führt zwei schwer zu widerlegende Gründe für die Herausgabe seiner Grammatik des N. T. an. Seit Buttmann (1859) und Winer (7. Aufl. 1867, herausg. von Lünemann) ist in Deutschland keine solche Grammatik erschienen, und in Frankreich ist überhaupt noch keine veröffentlicht worden. Wenn man nun bedenkt, welche Fortschritte in den letzten drei Decennien die philologische Wissenschaft und die neutestamentliche Kritik und Exegese gemacht haben, so wird man nicht nur die Berechtigung für eine neue Arbeit anerkennen, sondern sich auch freuen müssen, daß eine solche in Angriff genommen worden ist. Der Verf. hat sich aber nur einen, freilich den递Haupttheil der Grammatik, die Satzlehre im strengen Sinne des Wortes, ausgewählt, weil er mit Hatch, Westcott und Hort dafür hält, daß für eine genügende vollständige Grammatik die Vorarbeiten noch fehlen. Was von solchen vorhanden ist, wie die Lexica von Cremer und Wilke-Grimm, die Handbücher von Green, Simcox, Bruder u. a., sowie die Grammatiken des Profangriechischen von Curtius, Koch, Madwig und Goodwin hat er fleißig benützt, bezw. zur Vergleichung herbeigezogen. Da es ihm als einem Schüler Duchesne's, dem das Werk gewidmet ist, auch nicht an der nöthigen Kritik und Methode fehlt, so waren alle Vorbedingungen für das Gedeihen des schwie-

rigen Unternehmens vorhanden. Dasselbe wird gewiß den Exegeten und Freunden des neutestamentlichen Urtextes willkommen sein.

In einer langen Einleitung (S. I—LXI) gibt der Verf. Rechenschaft über die Grundsätze, von welchen er sich leiten ließ. Er bestimmt die Sprache des N. Test. als griechisch-jüdisch-christliche Sprache, die einerseits dem hebraisirenden Dialect der nachklassisch-griechischen Sprache angehört, andererseits aber für die neuen christlichen Ideen vielfach neue Formen und Wendungen schaffen mußte. Der Einfluß der lateinischen Sprache war von geringerer Bedeutung. Dazu kommt, daß die neutestamentlichen Schriftsteller sich nicht der literarischen, sondern der Volks- oder Umgangs- oder Familiensprache bedient haben, weßhalb die Sprache des N. Test. trotz der Personalität des Stiles eines jeden der Autoren eine impersonelle ist. Dadurch wurde die Syntax psychologisch, unmittelbar dem Gedankengang angepaßt. Ist es schon dem nachklassischen Griechischen eigenthümlich, die Synthesis durch die Analysis zu ersetzen, die Perioden aufzulösen, die Dissoziation der Sätze durchzuführen und nach Einfachheit und Klarheit zu streben, so mußten diese Eigenthümlichkeiten im N. Test. noch gesteigert werden. Denn die familiäre Sprache meidet den Periodenbau, liebt die einfache, klare, directe Rede und die monotone Anreihung. Der jüdische Geist ist aber an ein anschauliches, concretes Denken gewöhnt, kennt nur die directe Aussageform und den indicativen Modus, so daß er die jüdischen Schriftsteller des N. Test. im Streben nach Einfachheit, Klarheit und Uniformirung der Modi und des Satzgefüges noch unterstützen mußte. Doch bemerkt der Verf. hiezu mit Recht, man könne die Sprache des N. Test. nicht immer klar und leicht finden, wenn man nicht wenigstens einige Elemente des Hebräischen kenne und sich über den allgemeinen Charakter und die besonderen Regeln der jüdisch-griechischen Sprache Rechenschaft gegeben habe. Wenn er hinsichtlich der „Christianismen" bemerkt, sie würden Stoff zu interessanten, für die philologische Exegese des N. Test. sehr nützlichen Studien geben, so können wir nur zustimmen, doch ist zu bemerken, daß die genannten Begriffe πίστις, χάρις, εὐαγγέλιον u. a. protestantischerseits schon vielfach behandelt worden sind. Die nach dem Stil getroffene Eintheilung der Schriften: 1) Hebräerbrief, Apostelgeschichte, Jakobusbrief; 2) Lukasevangelium, paulinische Briefe, Matthäus-

evangelium; 3) Petrusbriefe, Judasbrief, Johannesevangelium sammt Briefen, Markusevangelium; 4) Apokalypse dürfte mit Ausnahme der Johanneischen Schriften zutreffend sein, denn diese stehen doch weit über dem zweiten Evangelium. Für das Matthäusevangelium ist freilich der Philologe geneigt, die griechische Ursprache anzunehmen, aber die Geschichte spricht doch zu stark dagegen.

Nach einigen allgemeinen Untersuchungen behandelt der Verf. im ersten Theile die selbstständigen, im zweiten Theile die abhängigen Sätze. Die Unterabtheilung schließt sich an die Gliederungen der Grammatiker an, deren Bestimmungen in der Regel auch vorangestellt sind, um die Uebereinstimmung und Unterscheidung deutlicher hervortreten zu lassen. Hierin hat der Verf. eher zu viel als zu wenig geleistet. Denn man braucht doch nicht für jede Ausnahme oder Eigenthümlichkeit eine besondere Regel, wenn zugestanden werden muß, daß sich die Umgangssprache an keine Regel hält. Dagegen ist das ausführliche Resumé am Schlusse der einzelnen Kapitel sehr verdienstlich. Auf Einzelnes können wir hier um so weniger eingehen, als der Verf. seine Beispiele in der Regel ohne nähere Begründung geben mußte. Ich möchte zur Probe nur auf Joh. 2, 4 (11, 4 S. 26 ist Druckfehler), wo οὔπω ἥκει ἡ ὥρα μου als Frage gefaßt, auf Mark. 3, 11, wo ὅταν ἐθεώρουν S. 44 und 123 verschieden erklärt, auf Joh. 21, 19—23, wo ἔρχομαι = weggehen und μένειν = zurückbleiben gedeutet wird, verweisen. Mit den praktischen Schlußfolgerungen für die philologische Exegese (S. 234 f.) kann man einverstanden sein, doch scheint mir die Warnung vor der Analogie des klassischen Griechisch und vor den Parallelen im N. Test. selbst etwas zu weit zu gehen. Wäre der Individualismus so groß, daß man nicht einmal bei demselben Schriftsteller sich auf die Analogien verlassen könnte, so würde auch die Grammatik des N. Test. nutzlos sein. Doch will der Verf. wohl mehr die oberflächliche und schablonenmäßige Erklärung treffen. Es gehört in der That eine bessere Kenntniß der Philologie und Archäologie zu einem guten Commentar, als manche meinen. Für die Benützung des schönen Buches wäre ein Register förderlich gewesen.

Tübingen. P. Schanz.

Das System der theologischen Summe des hl. Thomas von Aquin oder übersichtlicher und zusammenhängender Abriß der Summa theologica mit Anmerkungen und Erklärungen der termini technici von A. Portmann, Professor der Theologie an der höheren Lehranstalt in Luzern. Mit bischöfl. Approbation. Luzern, Gebrüder Räber u. Comp. 1894. XIV, 422 S.

Der Verf. will in diesem Werke, wie der Titel besagt, einen übersichtlichen und zusammenhängenden Abriß der berühmten Summa theologica des hl. Thomas bieten und damit zugleich eine kurze Erklärung der termini technici derselben verbinden, um auf solche Weise die Anfänger in das Studium des hl. Thomas einzuführen und das Verständniß der theologischen Ausführungen des letzteren ihnen zu erleichtern. „Es soll," so äußert sich der Verf. S. XIII, „ein Ueberblick über das ganze System der Summa gegeben werden, und zwar auch mit der doppelten Absicht, die Thomas bei dessen Arbeit hatte. Einerseits nämlich der praktischen, um damit den Incipientes breviter et dilucide, möglichst kurz und klar den Hauptinhalt der Summa zu skizziren und sie so in deren Verständniß einzuführen . . . Andererseits wird dann der theoretisch-speculative Zweck verfolgt: die Systematik, den einheitlichen Grundgedanken und den logischen Zusammenhang des Ganzen, ordinem disciplinae, möglichst hervorzuheben, um so die großartige Einheit der thomistischen Weltauffassung darzustellen. Und es möchte gerade hierin das wissenschaftliche Bestreben der Arbeit verlegt sein, wodurch sie sich von anderen ähnlichen Bearbeitungen der Summe oder von einer bloß auszüglichen Compilation unterscheidet."

Wir müssen sagen, daß der Verf. diesem seinem Doppelzwecke mit Einsicht und großem Fleiße gerecht geworden ist. Man gewinnt durch das Studium seines Buches einen klaren Einblick nicht bloß in den Inhalt der Summa nach ihren verschiedenen Theilen, sondern auch in den inneren Zusammenhang, in welchem die besonderen Momente des thomistischen Lehrsystems miteinander stehen. Auch die termini technici und die scholastischen Begriffe überhaupt sind zumeist präcis und correkt fixirt, und wenn der Verf. (S. XIII) sich der Hoffnung hingibt, „es werde damit ein Hinderniß beseitigt, das viele von der Thomaslectüre abhält, indem ihnen die Terminologie und die philosophischen Grundbegriffe der

Scholastik zu wenig geläufig sind", so ist diese Hoffnung und Erwartung zum guten Theile berechtigt.

Allerdings darf man nicht glauben, man sei durch die Lectüre dieses Werkes von dem Studium des Originals selbst entbunden. Wir wollen sagen: man dürfe nicht glauben, daß man, wenn man dieses Werk gelesen habe, nun schon eine hinreichende Kenntniß von der thomistischen Doctrin besitze und die Summa in originali gar nicht mehr zu studiren brauche. Das ist nach dem Obigen gar nicht die Ansicht und Absicht des Verf. Es kann vielmehr das vorliegende Werk nur als ein Hilfsmittel zum Studium der thomistischen Summa gelten. Wer einen Abschnitt aus der Summa studiren will, dem legt der Verf. dieses Werkes nahe, daß er zuerst den darauf bezüglichen Abschnitt des letzteren lese; er werde dadurch leichter in das Original sich hineinfinden. In dieser Richtung wird das Buch gute Dienste leisten. Einen weitergreifenden Werth, als den eines Hilfsmittels zum Studium der thomistischen Summe, darf man demselben aber nicht beilegen. In diesem Sinne können wir es bestens empfehlen.

Eichstätt. Stöckl.

Joannis Duns Scoti, Doctoris subtilis, Ord. Minor., *Opera omnia.* Editio nova juxta editionem Waddingi XII tomos continentem a PP. Franciscanis de Observantia accurate recognita. 26 vol. in 4⁰. Parisiis apud Ludovicum Vivès, 1891—94. ℳ 480.

B. Alberti Magni, Ratisbon. Epi., O. P., *Opera omnia,* ex editione Lugdunensi religiose castigata, et pro auctoritatibus ad fidem vulgatae versionis accuratioremque Patrologiae textum revocata, auctaque B. Alberti vita ac bibliographia operum a PP. Quétif et Echard exaratis, etiam revisa et locupletata cura ac labore *Augusti Borgnet,* sacerdotis, insignis Basilicae Sti. Remigii Remensis vicarii. 36 vol. in 4⁰. Parisiis apud Ludovicum Vivès, 1890—94 etc. ℳ 640.

1. Schon seit hundert und mehr Jahren lag der Gedanke an eine Neuherausgabe aller Werke des subtilen Lehrers sehr nahe; denn erstens war die von Waddingen besorgte schönste, correkteste und vollständigste Ausgabe nicht häufig zu finden; zweitens waren nicht nur die anderen Ausgaben „sämmtlicher" oder einzelner Werke ebenso selten oder noch seltener, sondern noch obendrein größtentheils so defect und fehlerhaft und in so kleinem Druck

hergestellt, daß jedem die Lust und Liebe zum Lesen, geschweige zum gründlichen Studiren bald verging; drittens waren bis in die neueste Zeit mehrere bedeutende Werke — nämlich die Vorlesungen über die Genesis, die Commentare zu den Evangelien und die zu den Briefen des hl. Paulus, die Sermones de tempore et de Sanctis, der tractatus de perfectione statuum — noch gar nicht zum Druck befördert worden. Doch wer sollte die außerordentliche Mühe und die großen Kosten dieser neuen Herstellung übernehmen? Zur Lösung dieser Frage ergriff der Verleger selbst die Initiative, indem er die Franziskaner von der strengeren Observanz ersuchte, die zu dem von ihm in Aussicht genommenen Neudrucke erforderten literarischen Arbeiten zu besorgen. Der hl. Vater segnete das Vorhaben des Verlegers und ernannte ihn mit Rücksicht auf diese Publication und die der Gesammtwerke des seligen Albertus zum Ritter des Ordens vom hl. Gregor dem Großen.

Alle bekannten und aufgefundenen Werke des berühmten Franziskaners sollen in 26 Quartbänden erscheinen. Neunzehn Bände liegen bereits fertiggestellt vor. Der erste Band enthält die Grammatica speculativa, quaestiones super Universalia, super Praedicamenta, super lib. I. Perihermenias Aristotelis, in II. lib. Perihermenias, secundi operis Perihermenias; der zweite Band quaestiones super libros Elenchorum Aristotelis, super lib. I. Priorum, super lib. II. Priorum, super lib. I. Posteriorum, super lib. II. Posteriorum, in libros I., II., III. Physicorum. Der dritte Band behandelt quaestiones in libros IV., V., VI., VII., VIII. Physicorum und quaestiones in libros de anima. Im vierten Bande finden sich quaestiones Meteorologicae, de rerum principio, de primo omnium rerum principio; im fünften Theoremata, Collationes, tractatus imperfectus de cognitione Dei, quaestiones miscellaneae de Formalitatibus, Metaphysicae textualis libri I.—IV.; im sechsten Metaphysicae textualis libri V.—XII. und conclusiones Metaphysicae. Der siebente Band bringt die „sehr subtilen Untersuchungen zu den metaphysischen Büchern des Aristoteles“ und endlich folgt in den zwölf weiteren Bänden das berühmte Opus Oxoniense bis zur 29. Distinction, Erörterungen zum 4. Buche des Sentenzenmeisters.

Die Herausgeber halten sich bezüglich der in der Vorzeit gedruckten Werke streng an die von Waddingen in literarischer Hin-

sicht vortrefflich ausgestattete Lyoner Ausgabe, deren Vorzüge schon eingangs hervorgehoben wurden. Bezüglich der Opera inedita findet sich bis jetzt nur die eine Notiz, daß sie in die neue Ausgabe mit aufgenommen werden sollen. Diese letztere ist, wie die Lyoner Vorlage, überall, wo es angezeigt erscheint, doch namentlich bei den theologischen und wichtigsten philosophischen Abhandlungen, mit Commentaren, Scholien und Noten von fünf durch ihre Gelehrsamkeit und Gründlichkeit hervorragenden alten Skotisten, nämlich von Mauritius a Portu, Hugo Cavellus, Anton Hickey, Franz Lichet und Johann Ponce, begleitet. Nur einzelne, schon an und für sich ziemlich leicht verständliche philosophische Abhandlungen (z. B. die Grammatica speculativa und die Quaestiones in libros Praedicamentorum im ersten Bande) sind mit solchen Erklärungen und Erläuterungen nicht versehen.

Allen Freunden der philosophischen und theologischen Wissenschaft dürfte die neue Ausgabe der Opera Scoti recht willkommen sein. In der Bibliothek des Philosophen und Theologen gehören Thomas, Bonaventura und Skotus zusammen, und eine unbefangene, verständige und umsichtige Vergleichung ihrer Gedanken, zumal in offenen Fragen, wo sie nicht selten von einander abweichen, würde dem Studium der Philiosophie und Theologie sehr förderlich sein. Daß von Skotus das katholische Dogma überall gründlich, scharfsinnig und correkt auseinandergesetzt wird, gestehen selbst seine Gegner ein, und das gewiß nicht gering anzuschlagende Verdienst, der Lehre von der unbefleckten Empfängniß Mariä den Sieg verschafft zu haben, könnte nur der Neid ihm abzusprechen sich die fruchtlose Mühe geben. Mit welchem Nutzen der subtile Lehrer auch als umsichtiger und praktischer Moralist zu Rathe gezogen werden kann, dürfte sich (um hier nur eine einzige Stelle anzuführen) zur Genüge ergeben aus dem Passus 4. dist. 15, qu. 2, a. 4, § de quinto, n. 33, wo er die casus excusantes a restitutione *statim* facienda ebenso klar als kurz und bündig bezeichnet. In den Punkten, quae sunt liberae disputationis, widersprach Skotus bekanntlich sehr oft selbst den berühmtesten Meistern der Scholastik, ja sogar dem hl. Thomas, und wurde eben dadurch der Gründer und Führer der nach ihm benannten skotistischen Schule. Doch führte er diese Controverse stets mit der eines Priesters und Ordensmannes würdigen Ruhe und Bescheiden-

heit, indem er überall einen gelassenen Ton einhielt und seine Gegner fast nie ausdrücklich mit Namen nannte, sondern dieselben mit diesen oder ähnlichen Worten bezeichnete: Dicit unus Doctor (Thomas) . . . volunt opponentes . . . arguitur a ponentibus . . . pro ista opinione sic intellecta arguitur . . . istam rationem adducunt aliqui (Aegidius et Bonaventura) . . . opponit loquens . . . sed contra est quod . . . ad istud membrum aliter arguo sic . . . sed contra istud probatum est . . . Die Gründe, welche Skotus dem anders Meinenden entgegenhält, fallen gewöhnlich schwer in's Gewicht. Wenn z. B. der heilige Thomas in Bezug auf die dem Verdammten nicht nachgelassene läßliche Sünde und deren Strafe behauptet: »veniale ideo in inferno aeternaliter punitur, quia semper manet«, so lehrt dagegen Skotus, die läßliche Sünde verdiene an und für sich nur eine zeitliche Strafe, und sie könne, auch per accidens, von der göttlichen Gerechtigkeit keine ewige Strafe erhalten, da Gott niemals ultra condignum strafe.

Die Schreibart bezw. die Latinität des subtilen Lehrers ist zwar bei weitem nicht so fließend, als die des hl. Thomas, aber im Allgemeinen ebenso klar und leicht verständlich, wenn man sich einmal mit seiner Terminologie, Prägnanz und Schärfe vertraut gemacht hat. Außerdem ist in sprachlicher, wie in sachlicher Hinsicht wohl zu beachten, daß unser Autor vieles nur leicht und flüchtig aufgezeichnet, ja nur eben angedeutet, und in seinem kurzen, aber in äußerst reger Thätigkeit dahinfließenden Leben — er wurde kaum 38 Jahre alt — die Zeit nicht gefunden hat, seine Schriften zu vervollständigen und ihnen die letzte Feile anzulegen.

2. Noch viel seltener, als die Werke des subtilen Lehrers, sind die des sel. Albert des Großen. Schon seit Jahrhunderten und bis in die neueste Zeit standen und stehen dieselben nur äußerst wenigen zur Verfügung; ja selbst manchen größeren Bibliotheken fehlen sie ganz oder zum Theil, und wie oft fehlt gerade der beste und wichtigste Theil! In Anbetracht dieser mißliebigen Thatsache hegte der hl. Vater schon lange den sehnlichsten, aber sehr mühsam auszuführenden Wunsch, eine neue Ausgabe aller Werke des sel. Albertus erscheinen zu sehen und hat nun endlich auch die Freude, die Erfüllung desselben bestätigen zu können. Sobald nämlich Herr Vivès von diesem Wunsche Kenntniß erhalten

hatte, erbot er sich, demselben zu entsprechen, und der hl. Vater beehrte ihn dann mit einem Schreiben, worin er das hervorragende Unternehmen segnete und unter anderm bemerkte: »Quamquam post Alberti aetatem incrementa cuivis scientiarum generi complura attulit dies, ejus tamen vis et copia doctrinae, quae Thomam aluit Aquinatem, et aequalibus eorum temporum miraculo fuit, non potest ulla vetustate consenescere .... Noster in Doctorem Angelicum amor vetus ab amore magistri ejus non est disjunctus.«

Diese Worte bezeichnen genau und bestimmt die überreiche Fülle und den hohen Werth des außerordentlichen und staunenerregenden Wissens, welches der sel. Albert in seine so zahlreichen und vielumfassenden Schriften niedergelegt hat. Wer auch nur die eine oder andere der hervorragendsten unter denselben gelesen hat, wird sich nicht mehr wundern, wie positis ponendis unter einem solchen Lehrer der hl. Thomas von Aquin zur höchsten Meisterschaft im philosophischen und theologischen Wissen gelangen konnte.

Ohne Zweifel werden alle Liebhaber der vom sel. Albertus gepflegten Wissenschaften die Neuherausgebung aller Werke dieses gelehrten Dominikaners freudig begrüßen und manche aus ihnen sich jetzt leichter als früher die Gelegenheit verschaffen können, vom Lehrer des hl. Thomas von Aquin unterrichtet zu werden. Viele Klöster und andere Institute werden die neugedruckten Schriften dieses ausgezeichneten Lehrers ihren Bibliotheken einverleiben.

Der Druck ist schon ziemlich weit vorgeschritten. Von den 36 großen Quartbänden, in welchen die Opera B. Alberti erscheinen sollen, sind 27 bereits fertiggestellt. Die 12 ersten sind philosophischen und naturwissenschaftlichen Inhaltes. Die 12 folgenden enthalten die Reden und Bibelcommentare und den Commentar in opera B. Dionysii. Die 3 weiteren Bände bringen den Commentar zum Sentenzenmeister bis zum dritten Buche ausschließlich. Neun Bände (und diese bilden wohl den vorzüglicheren Theil) sind noch zu erwarten. Der Verleger hofft diese letzteren »en moins de deux ans« neugedruckt herstellen zu können. Einer Anweisung des hl. Vaters zufolge benutzt der Herausgeber hauptsächlich die von P. Jammy Ord. Praed. besorgte und 1651 vollendete Lyoner Ausgabe und ist mit vollendeter Sachkenntniß, wie auch mit entsprechendem Fleiß und Geschick auf eine möglichst correkte

Wiedergabe des Textes bedacht. Die angezogenen Bibelstellen sind alle mit dem Texte unserer Vulgata verglichen, ergänzt, auf denselben zurückgeführt worden, und so vertheilen sich bei den theologischen Schriften oft mehr als 6000 solcher Verbesserungen auf zwei Bände. Alle 36 Bände zusammen kosten 640 ℳ, ein hoher Preis, aber immer noch mäßig im Verhältniß zu der Mühe und den Kosten der Herstellung solcher Werke.

Ehrenbreitstein. **Bernard Deppe.**

The Gelasian Sacramentary, Liber Sacramentorum Romanae Ecclesiae. Edited with Introduction, critical Notes and Appendix by *H. A. Wilson*, M. A. Fellow of S. Mary Magdalen College. With two Facsimiles. Oxford. At the Clarendon Press. 1894. 8⁰. pag. LXXVIII, 400.

Der trefflichen Ausgabe des Antiphonar von Bangor, welche ich im Januarheft des Katholik 1894 zur Anzeige brachte, reiht sich diese prächtige Edition des Sacramentarium des Papstes Gelasius (492—496) würdig an. Sie ist ein neuer Beweis für den Eifer, mit welchem die liturgischen Studien in anglikanischen Kreisen heute betrieben werden. Ursprünglich ging die Absicht des gelehrten Herausgebers dahin, den Studenten der Theologie einen genaueren Text dieses ehrwürdigen liturgischen Buches, als der Migne'sche ist, darzubieten. Bei fortgesetzten Studien indeß erfuhr sein Plan eine bedeutende Erweiterung und hat sich nunmehr zu einer exacten Herstellung des Textes, verbunden mit einer gründlichen Abhandlung über das Sacramentarium, ausgewachsen. Vom ehrwürdigen Cardinal Tommasi zuerst herausgegeben (1680), erschien das Sacramentarium in weiteren Ausgaben durch Muratori (1745), Vezzosi (1751) und Migne, der aber lediglich die erste Ausgabe von Muratori mit all ihren Fehlern zum Abdruck brachte. Wilson schenkt uns einen ganz genauen Text, welchem der Cod. Vatic. Reginae 316 zu Grunde liegt, zu dessen Verbesserung aber auch andere Handschriften herbeigezogen wurden, unter welchen Cod. 30 aus Kloster Rheinau (heute in Zürich), sowie Cod. 348 von St. Gallen besondere Erwähnung verdienen. Aus dem Magdalen-Colleg und der Bodleiana in Oxford benützte er zwei Handschriften späterer Zeit und fügte außerdem in Lichtdruck zwei

Proben der Codices von St. Gallen und der Bodleiana bei. Mit großem Fleiß hat Wilson auch die gedruckte Literatur benützt, darunter die hervorragenden Leistungen unserer deutschen Landsleute Probst und P. Bäumer, sowie des Abbé Duchesne in Paris.

Die kritische Behandlung der Texte anlangend, so steht der gelehrte Herausgeber vollständig auf der Höhe der Wissenschaft. Was dagegen die Ergebnisse seiner Forschungen betrifft, so läßt sich davon nicht das Gleiche behaupten. Es verdient Anerkennung, daß er seine Arbeit nicht als endgiltig hinstellt und fernere Forschungen über das Gelasianum nicht als überflüssig erklärt. Jedenfalls hätte er aber eine festere Stellung zu den zwischen Duchesne einerseits und Probst und Bäumer andererseits in den letzten Jahren verhandelten Fragen einnehmen sollen. Sind auch die grundstürzenden Zweifel des französischen Gelehrten an der Existenz eines Gelasianum von unseren genannten Landsleuten noch nicht endgiltig beseitigt, so hätten die von ihnen gegen Duchesne vorgebrachten Gründe doch eingehender, als es thatsächlich geschehen, von Wilson berücksichtigt werden können. Das dogme d'école, welches nach Duchesne bezüglich der Autorschaft des Gelasius am Sacramentarium auf Alcuin zurückzuführen ist, widerspricht der gesammten liturgischen Ueberlieferung. Indeß auch beim Vorhandensein der gemachten Ausstellungen wird jeder Freund der katholischen Liturgie diese neue Ausgabe eines der ehrwürdigsten gottesdienstlichen Bücher freudig begrüßen und sich an dem tiefsinnigen Inhalt der darin enthaltenen Gebete, deren die römische Kirche zum Theil heute noch sich bedient, erquicken. Druck und Ausstattung sind prächtig. Zwei sorgfältig gearbeitete Register über die »Liturgical Forms« und den Inhalt der Gebetsformulare erleichtern den Gebrauch des Buches.

Aachen. A. Bellesheim.

Marucchi, Orazio, Le memorie dei SS. Apostoli Pietro e Paolo nella città di Roma, con alcune notizie sul cimitero apostolico di Priscilla. Roma, tipografia editrice Romana, Via della frezza 59—61. 1894. 131 Seiten mit zwei chromolithographischen Tafeln.

Die Schrift behandelt in acht Abschnitten: 1) Die Apostelgeschichte und die römischen Alterthümer; 2) den römischen Aufenthalt des hl. Petrus; 3) die Gräber der Apostel; 4) die Orte, wo sie

gemartert wurden; 5) die ersten Versammlungsorte und das apostolische Coemeterium der Priscilla; 6) die beiden Cathedrä des hl. Petrus; 7) andere Ueberlieferungen, die durch Documente späteren Alters beglaubigt sind; 8) die alten Abbildungen der beiden Apostel.

In übersichtlicher Weise werden im ersten Kapitel die Hauptpunkte der Apostelgeschichte erörtert, welche auf römische Militär- und Verwaltungseinrichtungen Bezug haben. Dem Fachmann sind die betreffenden Beweise für die vollständige Genauigkeit der Erzählung des hl. Lucas aus den einschlägigen Schriften geläufig. Marucchi hat dagegen das Verdienst, dieselben in klarer Sprache zusammengefaßt und erörtert zu haben. Unangenehm empfinden wir den Mangel an Jahreszahlen, der in einer populären Darstellung nicht vorkommen sollte. Dagegen verdient besonderes Lob, daß Marucchi die zahlreichen Angaben späterer Ueberlieferungen, so interessant sie immer sein mögen, bei Seite gelassen hat und daß er sich nur an die wirklich beglaubigten Thatsachen hält. Im zweiten Kapitel sagt Verf., daß man einen zweimaligen Aufenthalt des hl. Petrus in Rom und mit ihm einen 25jährigen Pontificat des Apostelfürsten annehmen kann. Der Zeitpunkt der ersten Ankunft fiele dann in das Jahr 42, derjenige der zweiten nach dem Jahre 61. Als Jahr des Martyriums nimmt Marucchi, wie heute wohl die Meisten, das Jahr 67 an. Während wir über den ersten Aufenthalt ziemlich im Dunkeln und auf Schlußfolgerungen angewiesen sind, schließen sich die Beweise für den zweiten Aufenthalt zu einem festen Ganzen zusammen. Die traditionelle Annahme eines 25jährigen Pontificates hat natürlich mit der Frage der Gründung der römischen Kirche durch Petrus und mit dem Primate nichts zu thun. Wem die verhältnißmäßig spät auftauchenden Angaben über den 25jährigen Pontificat nicht beweiskräftig erscheinen, leugnet eben nur eine Ueberlieferung, ohne dogmatischen Fragen zu nahe zu treten. Dem dritten Kapitel, ‚die Gräber der Apostel', kommt sehr zu statten, daß der Verf. mit allen einschlägigen Monumenten und ihrer Literatur seit frühester Jugend auf vertrautestem Fuße steht. Die Unmittelbarkeit der Anschauung kann sich auch der fleißigste Buchgelehrte nicht verschaffen. Ueberdies ist Marucchi ein ebenso tüchtiger Topograph wie Archäologe, was bei diesem Abschnitte von besonderer Wichtigkeit ist. Was alt an

der Frage ist, wird kurz recapitulirt; dagegen läßt der Verf. sich des weiteren aus über die Platonia ad catacumbas und die dortigen Ausgrabungen vom Jahre 1891, die er persönlich mitüberwacht hat. Aus der lichtvollen Ausführung hebe ich nur als Resultat hervor, daß er eine Translatio corporum bb. Petri et Pauli unter Heliogabalus leugnet, dagegen als historisch beglaubigte und einzige Ueberführung diejenige vom Jahre 258 unter der valerianischen Verfolgung nachweist. Die Zurückbringung der Leiber in Viam Aureliam in Vaticano und in Viam Ostiensem verlegt Marucchi gegen Lugari und Duchesne noch in das dritte Jahrhundert und nicht erst in die Zeiten Constantins des Großen. Dieser Ansicht stimmt auch De Rossi bei. Den Widerstreit der Zeugnisse, die scheinbar auf eine mehrfache Translation hinweisen, löst Verf. durch genaue Analyse ihres Werthes und ihrer Bedeutung, wodurch sich alle auf ein Factum hinleiten lassen. Im vierten Kapitel wird mit einigen gänzlich haltlosen, aus dem späten Mittelalter stammenden Behauptungen über den Ort des Martyriums des hl. Petrus aufgeräumt und die herrschende Ansicht befestigt, daß der Apostelfürst dort gekreuzigt wurde, wo heute in St. Peter der Altar dei SS. Simone e Giuda steht. Die sorgsam geführte Untersuchung über die allerersten Versammlungsorte der Christen in apostolischer Zeit führt den Verf. im folgenden Kapitel zur Erörterung der zahlreichen Ansprüche verschiedener Kirchen Roms, die theils auf Grund später Tradition, theils völlig grundlos als ursprünglicher Wohnsitz eines der beiden Apostel gelten wollen. Dagegen befestigt Verf. die Ansichten über den aventinischen Titel von S. Prisca und denjenigen des Viminalis, dem später die uralte Kirche von Santa Pudenziana folgte. Der Bericht jedoch über die Kathedra des hl. Petrus auf dem Viminalis wie über den dort von ihm benutzten hölzernen Altar — heute im päpstlichen Altare des Lateran aufbewahrt — gehört in das Reich der Conjecturen, denen vorläufig jede Beglaubigung durch irgend ein Document oder Monument fehlt. Den Nachrichten über die tituli urbani entsprechen diejenigen über die ältesten Hypogäen, und aus der Untersuchung dieser Berichte ergibt sich, wie De Rossi sagt, „daß die Ueberlieferungen über den Titel des Pudens und den Titel der Prisca, wie Linien, die von verschiedenen Punkten ausgehen, alle wie zu ihrem Centrum, nämlich zum Coemeterium

der Priscilla auf der Via Salaria nuova hinstreben". Marucchi begründet dann dieses Wort auf's neue durch eingehendes Studium der Denkmäler in Santa Priscilla, in das er auch die allerneuesten Entdeckungen hineinzieht. Jedoch macht Marucchi über den Charakter des Gemäldes der fractio panis folgende Bemerkung: »Jo osserverò soltanto che questo gruppo è piuttosto simbolico che reale (meno il personaggio suddetto, cioè il vescovo), perchè ricaviamo da S. Giustino che nel secondo secolo la liturgia era già separata dall' agape.« Hiergegen vergleiche Marchese Campo Santo im Katholik (1894, I, 481), wo die sachgemäße Erklärung, der auch De Rossi beigetreten ist, mitgetheilt ist. Das Resultat des sechsten Kapitels besteht in Aufklärung des Mißverständnisses bezüglich der beiden Feste der Kathedra S. Petri am 18. Januar und 22. Februar, worin der Verf. den Auffassungen De Rossi's folgt. Heute noch feiert man am 18. Januar die Cathedra Vaticana und im Februar die Cathedra Antiochena. Diese mittelalterliche Verwechselung, hervorgerufen durch Mißverständniß der historischen Nachrichten, wird dahin klargestellt, daß am 22. Februar von Alters her die vaticanische und am 18. Januar die ostrianische Kathedra gefeiert wurde. Letzteres Fest bezieht sich unzweifelhaft auf die bischöfliche Thätigkeit des Apostels Petrus in der Katakombe der Ostorii auf der Via Nomentana in Rom oder in deren unmittelbarer Nähe, von der die alten Nachrichten sagen »ubi prius Romae sedit«. Der Beweis für die Umstoßung dieser noch heute festgehaltenen Verwechslung ist völlig abschließend. Während Marucchi im siebenten Kapitel die Nachrichten über die Apostelerinnerungen im Mamertinischen Kerker, im titulus fasciolae und dem Oratorium an der Via Appia, dem Oratorium an der Via sacra, an der Via Ostiense und an der Via lata auf ihren wahren historischen Werth zurückführt, behandelt er im Schlußabschnitte die alten Bildnisse der Apostel, die er uns auf zwei ganz prächtig gelungenen Tafeln vorführt. Damit schließt die Arbeit harmonisch ab und hinterläßt dem Leser die Ueberzeugung, daß die ruhig und leidenschaftslos geführte Darstellung alle einschlägigen Documente und Monumente mit großer Sachkenntniß und maßvoller Kritik verwerthet. Nur vermisse ich die Benützung der Vindiciae Petrinae. An hervorstechenden Druckfehlern verzeichne ich S. 34 πυρώσις statt πυρῶσις, S. 47 über statt Ueber, S. 52 SPONT statt SPONTE,

S. 54 onni statt anni, S. 113 Ensiedeln statt Einsiedeln, S. 125 Encyklopedie statt Encyklopädie, S. 126 mittelalter statt Mittelalter. Die fleißige Schrift verdient, allen Freunden der christlichen Alterthumskunde auf das wärmste empfohlen zu werden.

Rom. Paul Maria Baumgarten.

Il Patriziato Romano di Carlomagno per *Giuseppe Brunengo*, della Comp. di Gesù. Con una carta topografica disegnata apposta. Prato. Tipografia Giachetti, Figlio e Comp. 1893. 8⁰. VI, 416 pag.

Als alter Abonnent und ständiger Leser der Civiltà cattolica — denn wer könnte nach einem beinahe dreijährigen Aufenthalte in Rom die literarischen Beziehungen zu diesem Mittelpunkte des höheren geistigen Lebens und uralter Cultur aufheben — stieß ich vor einigen Jahren in der genannten Zeitschrift[1]) auf eine Reihe trefflicher Artikel über P. Denifle's ausgezeichnete, heute leider noch immer nicht vollendete Geschichte der Universitäten des Mittelalters. Der Verfasser dieser Artikel hatte seinen Namen nicht unterzeichnet. Nicht lange nachher meldete die Civiltà den Tod ihres Mitarbeiters P. Brunengo und nannte denselben im Nekrolog auch als Verfasser jener Artikel[2]). In den letzteren bekundete Brunengo eine so große Kenntniß der deutschen Literatur und eine so feine Würdigung deutschen Geisteslebens, wie man sie in Italien nicht oft antrifft. Diese Umstände boten dem Referenten Veranlassung, die neueste Schrift Brunengo's hier kurz zu besprechen.

Seit dem Jahre 1860, wo die Revolution mit erneuerter Macht dem heiligen Stuhle seine weltliche Herrschaft streitig machte, hat der verewigte Verf. seine Studien der Entstehung und Entwickelung des Kirchenstaates gewidmet. Daraus entstanden folgende Arbeiten: 1) Le origini della sovranità dei Papi, welche die Zeit von 726 bis 756 umfaßt. 2) I primi Papi e l'ultimo dei Rè longobardi mit der Darstellung jener Ereignisse, welche den Fall des Lombardenreiches und die Grundlegung des Kirchenstaates herbeiführten. 3) Mit den Wechselfällen des Kirchenstaates von

1) Civiltà cattolica 15. Giugno 1889. p. 653 seq.

2) Civiltà cattolica 6. Giugno 1891. p. 621.

der Gründung des abendländischen Kaiserreiches bis 1814 befassen sich vier unter dem gemeinsamen Titel I destini di Roma herausgekommene Bände. 4) Endlich erschien 1893 als opus posthumum die gelehrte Schrift über den römischen Patriciat Karls d. Gr.

In einem Vorworte bemerkt die Redaction der Civiltà, die Pietät gegen den Verstorbenen hätte ebenso wie die Interessen der Wissenschaft die Herausgabe der Schrift verlangt. Ursprünglich bestand sie aus Artikeln, welche Brunengo vom Januar 1864 bis zum Juni 1866 in der Civiltà veröffentlichte. Aus Rücksicht auf den Verblichenen beließ man die Arbeit genau in ihrer damaligen Form, wenn diese auch mit dem heutigen Stande der Forschung nicht ganz übereinstimmt. Das gilt namentlich von der Annahme, der Bibliothekar Anastasius habe das Papstbuch (Liber pontificalis) verfaßt, was nach den Forschungen Duchesne's wohl Niemand mehr behaupten wird. Man hätte auch die Anrufung des Fragmentum Fantuzzi durch Brunengo (61) namhaft machen können. Doch abgesehen hiervon, haben wir es mit einem sehr soliden, übersichtlichen, klaren und in klassischem Stil verfaßten Werke zu thun.

Während die Schlußkapitel mit den Ausführungen über die Schenkungen der Karolinger an den heiligen Stuhl ebenfalls sehr willkommen sind, beanspruchen die dem römischen Patriciat gewidmeten Kapitel unser lebendigstes Interesse. Zur Gewinnung einer festen Grundlage untersucht Brunengo den altrömischen und byzantinischen Patriciat und beleuchtet dann im Unterschied davon den römischen Patriciat Karls d. Gr. Im Jahre 774 durch Hadrian I. dem König übertragen, ist derselbe eine Schöpfung des Papstes, bedeutet Beschützung des apostolischen Stuhles, sowie der römischen Kirche und damit zugleich aller übrigen Kirchen nach außen gegen die Einfälle der Feinde, nach innen wider die Irrlehre. Demzufolge enthält das römische Patriciat die Keime des abendländischen Kaiserthums in sich. Sehr gut wird die Aehnlichkeit dieser neuen Einrichtung mit dem oströmischen Kaiserthum, aber auch ihr Unterschied von demselben dargelegt (94 f.). Ostrom beschützte im Papst einen Unterthan (auf politischem Gebiete), Karl d. Gr. dagegen einen Souverän. Wie über den Ursprung des römischen Patriciats, so haben sich auch über die Rechte und die Pflichten dieser Würde im Laufe der Zeit nicht wenige irrige Anschauungen gebildet. Als Hauptvertreter derselben erscheinen in Deutschland Goldast, in

Italien Muratori. Brunengo wendet denselben eine sehr gewissenhafte Prüfung zu. Daß der römische Patriciat auch civile Jurisdiction bedeutete, wird zugegeben, zugleich aber auch dargethan, daß sie außerordentlicher Natur war und nur auf Wunsch des Papstes, mit Unterordnung unter den Papst und zur Beschützung des Papstes zur Anwendung gelangte. Eine eigens zu diesem Zwecke gezeichnete saubere Karte zeigt den Umfang des Kirchenstaates im Mittelalter, in der Neuzeit, sowie die dem heiligen Stuhle von Karl d. Gr. und Otto I. vergabten Stücke. In jeder Kirchengeschichte verdient das Buch einen Platz.

Aachen. A. Bellesheim.

Wunder und göttliche Gnadenerweise bei der Ausstellung des heiligen Rockes zu Trier im Jahre 1891. Actenmäßig dargestellt von Dr. M. Felix Korum, Bischof von Trier. Vierte Auflage. Trier, Paulinus-Druckerei 1894. VI, 195 S. ℳ 1.50.

Hunderttausende sind bei der letzten Ausstellung des ungenähten Rockes Jesu Christi nach Trier gepilgert und haben in glaubensarmer Zeit lautes Zeugniß abgelegt, daß derjenige, der nach der Tradition diesen Rock getragen, Gottes eingeborner Sohn, ihr Herr und Heiland sei. Die Katholiken Deutschlands sind dem Hochwürdigsten Bischof von Trier zu hohem Dank verpflichtet, daß er ihnen nach den Stürmen des Culturkampfes Gelegenheit gegeben, dieses Zeugniß abzulegen. Diesem menschlichen Zeugnisse läßt derselbe Kirchenfürst nunmehr als lieblichen Nachhall jener Tage des Gebetes in obiger Schrift ein göttliches Zeugniß nachfolgen: die Actenstücke von 11 wunderbaren Heilungen und 27 weiteren höchst auffälligen Ereignissen, welche jedoch die zu diesem Zwecke eingesetzte Commission aus dem einen oder andern Grunde nicht unter die Zahl der unzweifelhaften Wunder aufnehmen zu sollen glaubte. Einige Fälle sind so eclatant, daß man unwillkürlich an die Worte im Evangelium erinnert wird: Tolle grabatum tuum et ambula!

Das Erscheinen dieser Schrift ist der kräftigste Protest gegen die moderne Pseudowissenschaft, welche, weil sie an keinen lebendigen Gott mehr glaubt, jegliches Wunder für unmöglich erklärt. Es ist wohl anzunehmen, daß dieselbe Wissenschaft, die sich angeb-

lich nur auf Thatsachen stützen will, an diesen Trierer Thatsachen mit verbundenen Augen vorübergehen wird, um in ihrem Thun und Treiben nicht gestört zu werden. Das gläubige katholische Volk denkt aber anders und Gottes Finger hat diesen Glauben thatsächlich bestätigt. R.

Petri Cardinalis Pázmány, Archiepiscopi Strigonensis et Primatis Regni Hungarici *Dialectica*, quam e codice manuscripto Bibliothecae Universitatis Budapestinensis recensuit *Stephanus Bognár*, Suae Sanctitatis Summi Pontificis Camerarius secretus, Philosophiae ac S. Theologiae Doctor, hujusque in regia Scientiarum Universitate Budapestinensi Professor P. O. — Budapestini, Typis regiae scientiarum Universitatis, 1894. PP. XXII, 688 in 4°.

Es handelt sich hier um ein Monumentalwerk, dem Andenken eines Mannes gewidmet, der ehedem, im Anfange des 17. Jahrhunderts, in Ungarn in schwerer Zeit eine hervorragende Rolle gespielt hat. Es ist dieses der Cardinal Petrus Pázmány, Erzbischof von Gran und Primas des Königreichs Ungarn, Stifter der Universität von Budapest. Als im Jahre 1885, so bemerkt die Vorrede, die 250jährige Säcularfeier der Gründung der Universität Budapest in Aussicht stand, wurde dort der Gedanke wach, zur Feier dieses Ereignisses die sämmtlichen Werke des erlauchten Stifters der gedachten Universität herauszugeben und diesem dadurch so zu sagen ein Denkmal zu setzen. Der Gedanke fand Beifall; der Universitätssenat nahm ihn auf und übertrug die Ausführung desselben der theologischen Facultät. Es verzögerte sich jedoch diese Ausführung in Anbetracht der finanziellen Schwierigkeiten um einige Jahre. Nach Hebung dieser finanziellen Schwierigkeiten wurde aber die Sache unverweilt in Angriff genommen. Es sollen nun im Laufe von sieben Jahren die sämmtlichen Werke Pázmány's, sei es, daß sie in lateinischer oder in ungarischer Sprache geschrieben sind, in circa vierzehn Bänden in Quart erscheinen. Es sind Pázmány's Werke theils gedruckt, theils sind sie im Manuscript in der königl. Universitätsbibliothek zu Budapest erhalten; die einen wie die anderen sollen aber in dieser Gesammtausgabe in die Oeffentlichkeit treten. Als erster Band ist nun bereits die oben angezeigte »Dialectica« erschienen, die nur im Manuscripte vorhanden war.

P. Pázmány wurde im Jahre 1570 zu Wardein von calvinischen Eltern geboren; aber schon in seinem dreizehnten Jahre wandte er sich vom Calvinismus ab und trat als Zögling im siebenzehnten Jahre in den Orden der Jesuiten ein. Er wurde dann nach Rom geschickt, wo er unter berühmten Lehrern, wie Vasquez und Bellarmin, die philosophischen und theologischen Disciplinen absolvirte, das Doctorat erhielt und zum Priester geweiht wurde. Darauf nach Graz geschickt, lehrte er auf der dortigen Universität drei Jahre lang Philosophie und vier Jahre Theologie. Hier begann er auch schon seine schriftstellerische Thätigkeit. Nachdem er 1607 Profeß gemacht, kehrte er nach Ungarn zurück und begann hier an der Seite des Erzbischofs Forgách von Gran, den er mit Rath und That unterstützte, eine großartige Missionsthätigkeit. Theils durch Schriften, theils durch Predigt, theils endlich durch Privatunterredungen führte er viele, die in die calvinischen Irrthümer sich verstrickt hatten, wieder zum katholischen Glauben zurück und trug mächtig dazu bei, daß die katholische Kirche aus der Zerrüttung, in welcher sie damals in Ungarn lag, sich wieder aufrichtete und das katholisch kirchliche Leben, das fast ganz darnieder lag, sich neu entfaltete. Als daher der Cardinal-Erzbischof Forgách im Jahre 1616 starb, glaubte man keinen besseren Nachfolger für ihn finden zu können, als Pázmány. Er wurde von Mathias II. und Papst Paul V. zum Erzbischof von Gran und zum Primas des Königreiches Ungarn erhoben, zur Freude aller, die bis jetzt Zeugen seiner Wirksamkeit gewesen. Er hat denn auch das auf ihn gesetzte Vertrauen während der ganzen Dauer seines Episcopates glänzend gerechtfertigt. Bald nach seiner Erhebung zum Primas von Ungarn folgte der Einfall des bekannten Gabriel Bethlen von Siebenbürgen in Ungarn, der auf politischem sowohl, als auch auf kirchlichem Gebiete die verhängnißvollsten Wirren zur Folge hatte. Pázmány, der sich aus Ungarn nach Wien flüchten mußte, blieb in all diesen Wirren dem Könige Ferdinand II. unerschütterlich treu, unterstützte ihn mit Rath und That, und seinen Bemühungen war es zum großen Theile zu verdanken, daß wieder geordnete Zustände in Ungarn geschaffen wurden. Der Schwerpunkt seiner Wirksamkeit fiel aber doch in das kirchliche Gebiet. In der Ueberzeugung, daß Ungarn vor allem eines tüchtigen Clerus bedürfe, gründete er zur Heran-

bildung der Jugend Seminarien und Gymnasien und betraute mit deren Leitung vorzugsweise die Jesuiten, da er in deren Gelehrsamkeit und pädagogische Geschicklichkeit das größte Vertrauen setzte. Unter anderen gründete er zu Wien für ungarische Alumnen das „Pázmáneum", das heute noch besteht, zu Tyrnau ein Convict für Adelige, das Seminar des hl. Adalbert, und endlich die dortige Akademie, welche später von Maria Theresia nach Budapest verlegt wurde und heute zur Universität Budapest geworden ist. Unermüdlich war er in der Förderung kirchlichen Lebens in Ungarn; er berief Diöcesansynoden und Nationalconcilien, er gründete und förderte das Ordensleben, er baute Kirchen und Klöster und verwendete darauf die Einkünfte seines Primatialsitzes. Und bei all dieser ausgedehnten Thätigkeit legte er doch die Feder nicht weg, sondern war ebenso unermüdlich darauf bedacht, die katholische Wahrheit gegen sectirerische Angriffe zu vertheidigen. Im Jahre 1629 erhielt er von Papst Urban VIII. die Cardinalswürde. So wirkte er fort bis zum Jahre 1637, wo er auf dem Wege nach Wien zur Begrüßung Kaiser Ferdinands III. von einer tödtlichen Krankheit ergriffen, fromm und gottergeben, wie er gelebt hatte, starb.

Ein solcher Mann muß gewiß als würdig erachtet werden, daß die Universität Budapest ihm mit der Herausgabe seiner sämmtlichen Werke ein Denkmal setzt. Sie ehrt damit einen Kirchenfürsten, der in einer der trübsten Zeitläufte der Geschichte Ungarns in Wissenschaft und Leben als eine Säule dastand, an welcher sich die Wogen des staatlichen und kirchlichen Umsturzes brachen. Sie ehrt dadurch aber auch sich selbst, indem sie den Tribut der Dankbarkeit ihrem erlauchten Stifter darbringt und das Andenken an einen der größten Männer Ungarns wieder auffrischt. Nicht bloß in Ungarn, sondern auch anderwärts wird man daher das Erscheinen sämmtlicher Werke Pázmány's sympathisch begrüßen.

So viel im Allgemeinen.

Der erste Band nun, der bereits erschienen ist und den wir hiemit auf Wunsch der Redaction im ‚Katholik' zur Anzeige bringen, enthält die »Dialectica«, wie sie Pázmány als Lehrer der Philosophie in Graz ausgearbeitet hat. Es ist diese „Dialectik" insofern von großem historischen Interesse, als aus derselben klar

ersichtlich ist, wie die christliche Scholastik, welche am Ausgange des Mittelalters durch minutiöse Schulstreitigkeiten mehr oder weniger unfruchtbar geworden war, in mächtigem Anlaufe sich zu regeneriren strebte, um eine neue Entwickelung ihrer selbst zu inauguriren. Und dies zwar dadurch, daß sie den nominalistischen und formalistischen Bestrebungen gegenüber wieder auf den Fürsten der Scholastik, auf Thomas von Aquin, und auf seinen Realismus zurückging. Große Männer arbeiteten damals an dieser Regeneration, namentlich in Spanien und Italien; wir nennen nur einen Bellarmin, Vasquez und Suarez. Ihnen reiht sich denn auch Pázmány in Deutschland und Ungarn an, indem er in gleicher Richtung thätig war. Es war das eine ganz andere „Reform", als sie zu gleicher Zeit Baco von Verulam in England und Cartesius in Frankreich anstrebten. Während diese mit der bisherigen Entwickelung der christlichen Philosophie vollständig brachen und die Philosophie auf ganz neuen Grundlagen aufbauen wollten, wurde dort der Zusammenhang mit der alten christlichen Philosophie unverbrüchlich festgehalten, und suchte man von diesem Standpunkte aus eine Weiterentwickelung der Philosophie zu inauguriren, und zwar, wie schon gesagt, auf jenen Grundlagen, wie sie der hl. Thomas festgestellt hatte. Diese Richtung finden wir denn auch vertreten in der „Dialectik" Pázmány's.

Im Uebrigen ist die Pázmány'sche Dialectik geordnet nach dem Schema der logischen Schriften des Aristoteles, d. h. der Verf. lehnt sich in der Ordnung und Disposition der dialectischen Materie an die Reihenfolge der logisch-aristotelischen Schriften: Κατεγοριαι, περι ἑρμενειας und Ἀναλυτικα προτερα και ὑστερα an, indem er zugleich dem Ganzen, entsprechend der Einleitung des Porphyrius, eine Abhandlung über die Universalien vorausschickt. Er verbreitet sich demnach zunächst über die Natur oder das Wesen der Dialectik und beginnt dann mit der gedachten umfangreichen Abhandlung über die Universalien. Es wird zuerst gehandelt von den Universalien im Allgemeinen, von der Art und Weise ihrer objectiven Realität und von der Entstehung des allgemeinen Gedankens, wobei dem Verf. stets die thomistische Doctrin normgebend bleibt. Daran schließt sich die Lehre vom Genus, von der Species, von der Differenz, vom Proprium und vom Accidens im Besonderen. Die Lehre von den Universalien vorausgesetzt, folgt dann die Lehre

von den Categorien oder Prädicamenten, zuerst im Allgemeinen, dann im Besonderen von der Substanz, von der Quantität, von der Relation, von der Qualität und den übrigen Prädicamenten. Darauf folgt, der aristotelischen Abhandlung περι ἑρμενειας entsprechend, die Lehre vom Urtheile und vom Satze, woran dann, den aristotelischen Analytiken entsprechend, die Abhandlungen über Definition, Division und Demonstration sich angliedern. Das Ganze schließt endlich ab mit der Feststellung des Begriffes und der Eigenschaften der Wissenschaft, der actuellen sowohl, als auch der habituellen, sowie mit der Lehre von der Eintheilung der Wissenschaft.

Das Werk ist sehr breit angelegt. 688 Quartseiten, der Behandlung der dialectischen Fragen allein gewidmet, bilden schon eine beträchtliche Zahl und beweisen, daß der Verf. in der Ausführlichkeit, womit er die gedachten Fragen behandelt, sich keine Schranken gezogen hat. Die Polemik gegen die verschiedenen Ansichten, welche vorher und zu seiner Zeit in Bezug auf die dialectischen Fragen aufgetaucht und mehr oder weniger gang und gebe waren, ist sehr stark vertreten, und hat durch die lang hingezogenen Erörterungen, in welchen sie sich ergeht, hin und wieder die Folge, daß der Zusammenhang verschleiert wird. Hier trägt eben das Pázmány'sche Werk noch gewissermaßen die Eierschalen der nachthomistischen Scholastik. Auch die einförmige, trocken scholastische Methode der nachthomistischen Zeit, wie sie in allen Fragen durch das ganze Werk hindurch eingehalten wird, dürfte dem modernen Geschmacke wohl kaum zusagen.

Nichtsdestoweniger aber wird der Fachmann, namentlich wenn es ihm um das Studium der geschichtlichen Entwickelung der Dialectik in den verschiedenen Zeitläuften zu thun ist, aus diesem Werke reiche Belehrung schöpfen können in Bezug auf die Zeit, in welche das Leben und Wirken Pázmány's fällt, und wird er daher mit Interesse den Ausführungen des letzteren folgen. Namentlich wird ihm der große Tractat über die Universalien vielseitigen Aufschluß geben in den verwickelten Erörterungen, in welchen sich noch im 16. Jahrhundert die Nominalisten, Formalisten und Realisten in Bezug auf diesen Punkt ergangen haben. Wenn es sich also um die Bedeutung und den Werth dieses Pázmány'schen Werkes über die Dialectik handelt, so liegt der Schwer-

punkt allerdings darin, daß durch die Herausgabe des gedachten Werkes einem großen Manne von dankbaren Epigonen ein Denkmal gesetzt wird; aber es ist dieses Werk doch auch nicht ohne praktischen Werth für weitere Kreise, weil es eben namentlich für Fachleute ein gutes Hilfsmittel ist zur Erforschung der geschichtlichen Entwickelung des dialectisch-philosophischen Gedankens.

Wir wünschen dem vorwürfigen Unternehmen, die sämmtlichen Werke Pázmány's der Oeffentlichkeit zu übergeben, guten Fortgang und glückliche Vollendung!

Eichstätt. Stöckl.

Der Einfluß des tonischen Accentes auf die melodische und rhythmische Structur der gregorianischen Psalmodie. Von den Benedictinern zu Solesmes. Freiburg i. Br., Herder 1894. gr. 4⁰. S. 69. ℳ 4.80.

Die Kenntniß der gregorianischen Melodien und der in ihnen waltenden Kunst wäre vollständig verloren, wenn nicht die Benedictiner der Abtei Solesmes in Frankreich sich die ruhmvolle Aufgabe gesetzt hätten, der gelehrten Forschung und der praktischen Uebung sie wieder zugänglich zu machen. Mögen sie nur weiter arbeiten, sie stehen im Dienste der kirchlichen Wissenschaft und die Nachwelt wird ihnen das Zeugniß redlichen Strebens und gewissenhafter Arbeit nicht versagen. Viele kirchliche Würdenträger (unter den Subscribenten auf die Paléographie musicale, in der sie ihre Forschungen niederlegen, figuriren acht Cardinäle und noch mehr Bischöfe) sind auf ihrer Seite, und der heilige Vater Leo XIII., unter dessen glorreichem Pontificat die kirchliche Wissenschaft sichtlich emporblüht, hat ihr Werk gesegnet. Der liebe Gott wird seinen Segen nicht vorenthalten.

Die nun im 5. Jahrgange stehende Paléographie musicale erscheint in vierteljährlichen Lieferungen. Es ist geplant, nach und nach in phototypischer Form die wichtigsten Denkmäler des alten Gesanges nach seinen vier Dialecten, dem gregorianischen, ambrosianischen, gallicanischen und mozarabischen, zu veröffentlichen; daneben gibt ein fortlaufender Text Kunde von den Forschungen der gelehrten Mönche. Was diese so hervorragend macht, ist die klare Formulirung der Probleme, wie die vortreffliche Methode, mit der sie behandelt werden. Letztere ist die philologisch verglei-

chende. Die Resultate, welche auf diese Weise zu Stande kommen, sind in keinem Punkte angreifbar und theilweise, wie neue Offenbarungen. Gerade die vorliegende Abhandlung ist vorzüglich geeignet, in die Werkstätte des hl. Gregor und der anderen großen Männer einzuführen, denen wir das Kunstwerk der mittelalterlichen Melodie verdanken.

Die Tradition berichtet von einem großen Organisator des kirchlichen Gesanges, der Vorhandenes zusammengestellt, Einiges ausgeschieden, Neues dazu gethan und das Ganze nach einheitlichen Gesichtspunkten geordnet habe. Man hat es geglaubt, ohne sich eine Vorstellung von dieser Arbeit bilden zu können. Die Söhne des hl. Benedictus, deren Thätigkeit für die kirchliche Kunst sich wie ein leuchtender Faden durch die Jahrhunderte zieht, haben das Dunkel gelichtet. Wir sehen jetzt, wie die alten Meister verfuhren, als sie die herrlichen Weisen schufen. Solche glänzende Entdeckungen, die mit den schönsten Errungenschaften anderer Wissenschaften zu vergleichen sind, waren aber auch nur möglich bei Männern, welche mit peinlicher Genauigkeit und Gewissenhaftigkeit arbeiten und einen ungetrübten Sinn für das Wahre und Schöne besitzen, der sich bewußt ist, daß es auch in der Kunst eine Moral gibt.

Was vorliegende Schrift bietet, ist, wie in der Vorrede zu lesen, nur ein Theil einer größern Studie über die melodische und rhythmische Composition der alten Melodien. Wenn es nun erlaubt ist, von diesem Theil auf das Uebrige zu schließen, das zu späterer Veröffentlichung zurückgelegt ist, so mögen die hochwürdigen Patres in Solesmes, insbesondere Pater Mocquereau, der Verf. dieser Studie, den Wunsch nicht tadeln, mit der Veröffentlichung des Weitern nicht allzu lange warten zu lassen. Studien, wie diese, erregen das Verlangen nach mehr.

Ueber ihren Inhalt wollen wir uns hier nicht verbreiten. Die verblüffenden Resultate wirken am besten dann, wenn man sie in extenso an sich vorüberziehen läßt. Nur auf Folgendes wollen wir hinweisen. Der Nachweis, daß die Componisten der gregorianischen Melodien die Gesetze der Accentuation mit großer Sorgfalt und feinsinnig beobachteten, und daß sie es nebstdem meisterhaft verstanden, den Rhythmus der Melodien mit ihnen in Einklang zu bringen, ist vollständig erbracht. Die Vergleiche, welche

unsere Schrift anstellt zwischen der so einheitlichen Fassung der gregorianischen Manuscripte und der Fassung, welche die Regensburger Choralausgabe enthält, fallen sehr zu Ungunsten der letzteren aus. Möge ein jeder, dem es um Gewissenhaftigkeit und um das Wahre in der Kunst zu thun ist, sich mit der Schrift bekannt machen.

Freiburg i. Schw. P. Wagner.

Die Wanderfahrten und Wallfahrten im Orient. Von Dr. Paul Keppler. Mit 106 Abbildungen, einem Plan des heiligen Grabes und zwei Karten. Freiburg i. Br., Herder 1894. 509 S. *M.* 8.

Vorzüge, welche an Hettinger's Reisebilder erinnern, zeichnen diesen orientalischen Reisebericht aus. Der Verf. ist eine poetisch angelegte, kunstsinnige Natur und verbindet damit warme religiöse Empfindung und theologische Gelehrsamkeit. Seine Reflexionen über den wunderbaren Zauber des Meeres und des orientalischen Himmels sind mehr als geistreich. Die Meisterschaft, welche die Aegypter in unverwüstlichen Massenbauten entwickelt haben, wird gegen die harte Verurtheilung eines A. Stolz, der darin nur „plumpe, krystallisirte Teufelei" (S. 105) erkennen will, mit Recht in Schutz genommen. Dagegen werden die allzu günstigen Urtheile über die ägyptische Sculptur nicht unwidersprochen bleiben. Ein Gang durch das ägyptische Museum im Vatikan wirkt abschreckend. Um so mehr Beifall verdient die Betonung „des religiösen, ächt künstlerischen, geistigen Gehaltes" der althellenischen Kunst und die scharfe Gegenüberstellung einer gewissen modernen Kunstrichtung. „Wie viel," meint der Verf., „hätte von dieser ältern Kunst die Renaissance und unsere moderne Kunst lernen können! Aber sie verschlossen das Auge vor derselben und gingen bloß in die Schule der Verfallzeit und lernten ihr mit der künstlerischen Art die Unarten ab, ja letztere ohne die erstere. Daher sank die moderne Kunst so rapid; jetzt ist sie so eingefleischt realistisch, daß selbst die späte griechische Sculptur ihr immer noch zu streng und zu sittlich ist; sie mag dieselbe nicht mehr sehen; sie ist ihr im Wege als beständiger Vorwurf, als beschämender Spiegel der eigenen Häßlichkeit, Gemeinheit und künstlerischen Unkraft." Der Verf. hofft, daß, wenn das Kunstverderben zu noch tieferen Ab-

gründen des Elends hinabgeführt haben wird, „dann vielleicht eine Periode der Renaissance anbrechen werde, der wahren und ächten, welche bei der Antike das Heilmittel sucht und aus ihrem Strom trinkt, aber nicht da, wo die Wasser bereits abgeleitet, abgestanden, brackig und verseucht sind, sondern da, wo der Strom krystallklar und felsenfrisch hervorbricht, an den Quellen der altägyptischen und althellenischen Kunst" (465 f.). Auf den reichen Inhalt der Wallfahrten im heiligen Lande können wir hier nicht näher eingehen. Es möge die Versicherung genügen, daß die Lectüre dieses mit guten Illustrationen ausgestatteten Buches belehrend und zugleich mit hohem Genusse verbunden ist. R.

Der ewige Jude. Episches Gedicht von Joseph Seeber. Freiburg, Herder 1894. 8⁰. VIII u. 216 S. ℳ 2.

1. Die Sage vom ewigen Juden hat in ihrer ergreifenden Tragik allgemein menschliche Bedeutung, besonderes Interesse aber für das deutsche Volk. Bei ihm ist sie zuerst literarisch aufgetreten und hat in der unaufhörlich schaffenden Phantasie desselben neue Formen angenommen. Dr. Th. Gräße hat in seiner gelehrten Untersuchung (Der Tanhäuser und der Ewige Jude, Dresden 1861) den Ursprung der Ahasversage erforscht und ihre erste ausführliche schriftliche Fixirung nachgewiesen in der „Newen Zeitung von einem Jüden von Jerusalem". Die Arbeit stammt aus der Feder des Chrysostomus Dudulaeus Westphalus, der sie aus dem Munde des Bischofs Paulus v. Eitzen vernommen und 1613 zu Resel (Reval) aufgezeichnet hat. Darnach hatte sich der ewige Jude im Jahre 1547 in Hamburg und später an anderen Orten gezeigt und sich über seine Person dem Bischof folgendermaßen geäußert:

Zur Zeit der Kreuzigung Christi habe er als Schuster in Jerusalem gewohnt; den Gottmenschen habe er für einen Ketzer gehalten und gehaßt und darum zu seiner Verurtheilung beigetragen. „Wie aber (so lautet es weiter) der Sententz endlich von Pilato gesprochen, haben sie jhn alßbaldt für seinem Hause fürüber führen müssen. Da ist er eilends hingegangen, und habe er seinem Haußgesinde die Sachen vermeldet, damit sie Christum augenscheinlich sehen, und was er für einer wäre, auch verstehen möchten. Wie solches geschehen, habe er selbst sein kleines Kind auff die Armen genommen, mit ihm für seiner Thür gestanden, den Herrn Christum zu sehen. In deme nun

Christus unter dem schweren Creutze daher gefüret worden, hat er an seinen deß Schusters Hause zu ruhen sich angelehnet, und sey daselbst ein wenig stille gestanden, wie aber der Schuster, aus Eiffer und Zorn und umb Rhums willen bey andern Juden, den Herren Christum fort zu eilen abgetrieben und gesprochen, er soll sich weg verfügen, dahin er gehörete, so habe ihn Christus drauff stracks angesehen, und zu jhm mit diesen Worten angesprochen: Ich wil allhie stehen und ruhen, aber du solt gehen biß an den Jüngsten Tag." Darnach habe er noch den Tod des Heilandes mitangesehen, es sei ihm aber unmöglich gewesen, nach Jerusalem zu Weib und Kind zurückzukehren, und seitdem wandere er ruhelos umher.

Zahlreich sind die Dichter, welche diese Sage poetisch dargestellt und fortgesponnen und nach verschiedenen Gesichtspunkten erweitert haben: Daniel Schubart, Al. Schreiber, W. Müller (in den Wanderliedern), Chamisso, A. W. Schlegel, Zedlitz, Lenau, Goethe, P. Norrenberg u. a.; sie alle hat der Stoff angezogen. Einmal muß Ahasver da alle Schmerzen des Lebens erdulden, ohne den ersehnten Tod finden zu können; dann muß er ewig den Genüssen entsagen, obwohl er unaufhörlich darnach trachtet; er wird ferner Vertreter der quälenden Melancholie oder des grübelnden Weltschmerzes. Bei einigen Dichtern, wie Mosen und anderen, tritt in der Behandlung der Ahasversage der Kampf zwischen Gottheit und Menschheit hervor. Robert Hamerling dagegen stellt a priori den Ahasver als Repräsentanten der ganzen Menschheit hin. Der religiöse Hintergrund der Sage ist bei ihm völlig abgestreift. — Aber es ist fraglich, ob dadurch nicht der eigentliche Kern derselben außer Acht gelassen wird, ob nicht doch das religiöse Motiv eine Berücksichtigung erheischt. Richtig urtheilt von diesem Standpunkte aus Wolfgang Menzel (Deutsche Dichtung 3. Bd., S. 482): „Unter zwanzig bis dreißig Dichtern, die den Stoff behandelt haben, ist auch nicht ein einziger der christlichen Grundidee der Legende treu geblieben."

In seiner Studie über die poetische Wandlung und Fortbildung der Sage bespricht Fr. Helbig alle die verschiedenen Versuche, das Motiv von dem bis zum jüngsten Tage immerfort wandernden Ahasver dichterisch zu gestalten. Die befriedigende Lösung überläßt er der Zukunft und meint in seinem Schlußgedanken: „Immer von neuem werden wir ihm begegnen, dem müden Wanderer in seinem fahlen, wetterharten Gesichte, mit den unheimlich glühenden Augen, den zusammengewachsenen buschigen Brauen, dem verwitterten silberweißen Barte, das Haupt müde und schmerz-

lich zur Brust gesenkt, ruhig und schweigsam dahinschreitend in großen tappenden Schritten, nicht rastend, noch ruhend, nur wandernd — weiter — weiter — weiter."

Eine neue bemerkenswerthe Bearbeitung der Ahasversage bietet uns die oben genannte Dichtung von Joseph Seeber. Sie bewahrt die ursprüngliche Fassung derselben und beruht auf den in der hl. Schrift und in der Legende, sowie bei Kirchenschriftstellern enthaltenen Anknüpfungspunkten und kurzen Mittheilungen. Zum ersten Male ist die Thätigkeit des altgläubigen Ahasver mit der des Antichrists organisch verknüpft. Die Handlung spielt am Ende der Geschichte.

Der Antichrist hat unter dem Namen Soter die Völker der alten und neuen Welt unterjocht und die christenfeindliche Weltherrschaft aufgerichtet. Dabei ist ihm vornehmlich sein Kanzler Teitan, ein abtrünniger Christenbischof, behilflich gewesen. Das einzige Reich, das noch widersteht, ist das des letzten Papstes Petrus. Seine Schaaren werden von Ahasver am Walserfelde — wie löwenmuthig sie auch kämpfen — besiegt, der Papst selber wird in Ketten vor Soter geführt. Nun hofft jener die dankbare Huld des Königs uneingeschränkt genießen und statt des verhaßten Kanzlers Rathgeber desselben werden zu können. Ein Theil der Christen hält sich unter der Führung der Propheten Elias und Henoch in den Katakomben auf. Zwölf durch's Loos bestimmte, von Elias geweihte Kreuzesritter sollen den Papst aus den Händen der Feinde befreien. Dies gelingt ihnen auch unerwartet, als er bereits zum Tode geführt wird. Sie retten ihn in eine unterirdische Höhle, Ahasver folgt ihnen und nimmt in dem ursprünglichen Versteck der Christen die beiden Propheten mit ihren Getreuen gefangen. Als standhafte Martyrer erleiden sie auf Soter's Befehl einen qualvollen Tod. Nun glaubt der Antichrist, daß seine Stunde gekommen sei; in dem auf dem Berge Moria errichteten Riesentempel zeigt er sich den Großen und dem Volke als Gott, während sein Bildniß Huldigung und Unterwerfung fordert mit den Worten: „Ich bin dein Gott, du sollst vor mir allein anbetend knieen, mir dienen und gehorchen." Ahasver, grausam enttäuscht, bäumt sich voll innerer Erregung auf gegen solche Anmaßung und Heuchelei; er klagt sich an, daß er als blinder Führer sein Volk zu solch schrecklichem Ziele geführt habe. Dafür straft ihn der Antichrist mit körperlicher Blindheit. So irrt er, geleitet von Sara, der durch Teitan entehrten und geistesumnachteten Tochter eines alten Rabbi, durch wüste, wasserlose Gegenden, wird trostlos und verlassen endlich von christlichen Einsiedlern in die Katakomben getragen. Hier findet er den Papst; im Traume erscheint ihm der Weltheiland und fordert ihn auf, von der Verfolgung abzulassen und mit den Juden sich zu bekehren. Aus Ahasver's Herz weicht der alte Haß, er wird wieder sehend, er glaubt, hofft und

liebt. Der Papst zeigt ihm die Bundeslade und tauft dann den Neubekehrten auf den Namen Paulus. Die Schreckensherrschaft Soler's wird durch ein Erdbeben erschüttert, Teitan versinkt vor Ahasver's Augen in einen Feuerpfuhl. Noch einmal sucht der Antichrist durch ein satanisches Wunder die Welt zu täuschen. Vom Kidronthal bis zum Oelberg stehen seine Anhänger, gegenüber das Häuflein Ahasver's. Jener erhebt sich vor aller Blicken gen Himmel; die Massen beten ihn im Staube an, und auch die Juden sollen ihm huldigen. Da betet Ahasver zu Gott, daß er des Frevlers Macht zerschelle. Der Fürst der Ewigkeit erscheint auf weißem Roß, und Soler wird von einem Feuerschlund verschlungen. Damit ist sein Reich zerstört. Die Schaaren Gottes ziehen festlich zum Tempelberg, wo die Bundeslade als Hochaltar aufgestellt wird. Ahasver ist am Ziel und bittet die Brüder, sein Werk zu vollenden und die kurze Frist zu benutzen. Alle werfen sich auf die Kniee und singen dem Herrn ein Loblied; noch einmal segnet sie der Papst mit den Worten: „Jetzt gehet mit Gott, der Friede sei mit euch!" Die Gläubigen erheben sich, außer Ahasver: der müde Pilger hat endlich Ruhe gefunden, noch im Tode ist sein Gesicht selig verklärt.

Dies ist in kurzen Worten der Inhalt der bedeutsamen Dichtung. In ihr feiert der christliche Gedanke einen herrlichen Triumph, und gerade dadurch nimmt sie in der Ahasverliteratur eine wichtige Stellung ein.

Straßburg i. Els. Karl Hoeber.

2. Der Verf., dem wir bereits die treffliche Bearbeitung von Lindemann's Literaturgeschichte verdanken, bekundet in dieser Originalarbeit fruchtbare Phantasie und poetische Gestaltungskraft, die aber die ästhetischen Grenzen wohl zu wahren weiß. Der Gegenstand ist ja schwierig genug und nicht leicht möchte einer wagen, es dem Verf. nachzuthun und ein eschatologisches Epos zu schreiben. Das Gedicht zeigt uns den ewigen Juden als siegreichen Feldherrn des Antichrists, den er für den wahren Befreier und gottgesandten Herrscher seines Volkes hält; dann die innere Umkehr Ahasver's angesichts der heroischen Nächstenliebe des letzten Papstes; endlich sein friedliches, gottversöhntes Sterben nach erfolgtem Sturze des Antichrists. Die Spannung des Lesers wird fortwährend rege gehalten sowohl durch die Haupthandlung selbst, wie durch zahlreiche Episoden mit treffenden Natur- und Charakterschilderungen. Die Reflexion über die welthistorische Stellung der Israeliten, namentlich auch des modernen Judenthums und die Schilderung des großen Abfalls, sind Cabinetsstücke in ihrer Art.

— Die Form des Epos ist der fünffüßige Jambus, der mit Virtuosität gehandhabt ist; Apostrophzeichen machen sich nur selten bemerklich. Gleichwohl werden in einer zweiten Auflage, die nicht lange auf sich wird warten lassen, eine Anzahl Verse in gefälligerem Rhythmus wiederkehren; oft würde eine leichte Umänderung der Worte oder auch nur eine Umstellung derselben genügen, um einen störenden Hiatus zu vermeiden oder sonstwie einen tadellosen Tonfall zu bewirken. Der am Eingang der Verse mehrfach gebrauchte Ausruf: Ha, ha! kehrt zu oft wieder. Sehr dankenswerth sind die im Anhange beigefügten und mit reichlichen Literaturangaben versehenen Daten über Auftreten und Ende des Antichrists, soweit Schrift und Tradition über diese hochinteressanten Fragen Aufschluß geben oder doch Andeutungen bieten.

Mainz. J. Moser.

XII.

Miscellen.

1. **Zur Geschichte des Katechismus.** Der kaiserliche Reichshofrath Dr. Georg Eder, in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts einer der entschiedensten Vertheidiger der Kirche in Oesterreich, veröffentlichte 1569 eine Schulausgabe des Römischen Katechismus mit einer interessanten Vorrede an den Freisinger Bischof, Herzog Ernst von Bayern[1]). In dieser Vorrede, dd. Wien, 23. Februar 1569, tritt Eder der Behauptung einiger Neuerer

1) Catechismus catholicus qui antea quidem ex decreto concilii Tridentini . . . . ad Parochos praecipue scriptus: nunc vero pio Ecclesiae iuvandae studio, in compendium redactus, ad captum iuventutis christianae sic partitus est et accommodatus, ut in scholis etiam pueris utiliter proponi queat. Cum Praefatione ad . . . . Ernestum, Ecclesiae Frisingensis administratorem, pro Ecclesia Romana, adversus eam calumniam, qua blaterant aliqui, in ea verum Catechismum hactenus aut non traditum, aut non recte propositum. Per D. G. Eder Frisingensem. Coloniae 1569.

entgegen, daß vor Luther der christlichen Jugend kein katechetischer Unterricht ertheilt worden sei. Er konnte sich hierbei mit Recht auf Luther selber berufen, der 1528 in seiner Schrift „Von der Wiedertaufe" erklärt hatte: „Wir bekennen, daß unter dem Papstthum viel christlich Gut, ja alles christlich Gut sei, und auch daselbst hergekommen sei an uns: nämlich wir bekennen, daß im Papstthum die recht heilig Schrift sei, rechte Tauf, recht Sacrament des Altars, rechte Schlüssel zur Vergebung der Sünden, recht Predigtamt, rechter Katechismus, als zehn Gebote, die Artikel des Glaubens, das Vater Unser[1])."

Ohne sich indeß mit diesem Hinweis auf das Geständniß des Wittenbergers zu begnügen, erinnert Eder auch noch daran, mit welcher Sorgfalt im Mittelalter Eltern, Lehrer, Geistliche die Jugend in der Religion unterrichtet haben. Selbst wenn es keinen schriftlichen Katechismus gegeben hätte, so führt er aus, würde diese mündliche Unterweisung vollauf genügt haben, um den Kindern die nöthigen Kenntnisse beizubringen, um so mehr, als damals dem ungebildeten Volke die Geheimnisse des Glaubens in den religiösen Feierlichkeiten, in den kirchlichen Ceremonien, in den Bildern, welche die Kirchen schmückten, fort und fort auf's anschaulichste dargestellt wurden. Die vielen neuen gedruckten Katechismen hätten die religiöse Bildung keineswegs gefördert. „Heutzutage, wo es bei den Sectirern fast keinen Pfarrer oder Schulmeister gibt, der nicht einen eigenen Katechismus schriebe . . ., heute, wo alle viel mehr gelehrt als fromm erscheinen wollen, ist es dahin gekommen, daß sie mit der wahren Lehre des Katechismus auch die wahre Frömmigkeit verloren haben."

Mit diesen Ausführungen vergleiche man folgende Stelle aus einer beachtenswerthen Rede, die vor einigen Monaten Dr. Ratzinger im bayerischen Landtage gehalten hat: „Wenn wir die mittelalterliche Literatur durchwandern, so finden wir, daß das einfache Volk, welches weder lesen noch schreiben konnte, in allen Fragen des gewöhnlichen Daseins, der religiösen Ueberzeugung, der christlichen Wahrheit weit mehr unterrichtet war, als heute ein großer Theil unserer Gebildeten. Woher kam denn das? Das kam einfach von der praktischen Gestaltung des Religionsunterrichtes. Man brachte

---

1) Luther's sämmtliche Werke. Erlangen. Bd. 26, 257

dem Volke die vollständige Kenntniß des Kirchenjahres und des kirchlichen Festkreises bei, führte dem Volke in Festspielen das gesammte kirchliche Leben im Laufe des Jahres vor; an den Wänden jeder Kirche war nicht bloß das Leben, Leiden und Sterben Jesu Christi, sondern auch die Thaten der Apostel und all der Heiligen, welche mit der Gemeinde irgend eine Beziehung hatten, gemalt ... Diese Bilder bildeten, wie man es zu nennen pflegte, die Bibel der Armen. Aus diesen Wandgemälden in den Kirchen hat das Volk die ganze Lebensgeschichte des Heilandes und der Heiligen, den großen Gang der Kirchengeschichte auswendig gewußt. Dazu hatte man aber noch die Festspiele und all jene Dinge, durch welche die Feste verherrlicht wurden. Die Katechese war ganz anders als bei uns. Man hat nicht die Kinder ausgefragt, sondern sie unterrichtet in den einfachsten Grundwahrheiten, und die Kinder hatten das Recht, den Katecheten zu befragen; das wäre auch das Richtige. Dann wird erst der Katechet sich ein Urtheil bilden können, was die Auffassung und Anschauung des Kindes ist. Heute wird viel zu viel in dieses arme Kind hineingetragen, Dinge, die dem geistigen Auffassungsvermögen des Kindes vollständig widerstreben; dadurch kommt eine Abneigung gegen alles Religiöse in das Kind hinein, und sobald die Schule fertig ist, ist alles wie verflogen und vergessen."

Neben der mündlichen Unterweisung fehlte es im Mittelalter auch nicht an katechetischen Handbüchern, d. h. an solchen Schriften, die einen kurzen Inbegriff der christlichen Glaubens- und Sittenlehre enthielten. „Es würde zu weit führen," erklärt Eder, „alle diese Werke aufzuzählen; bloß zwei mögen davon namhaft gemacht werden; das eine mit dem Titel: Fundamentum aeternae felicitatis, das andere mit der Ueberschrift: Discipulus de eruditione fidelium Christi [1])."

---

1) Nec vero unquam defuerunt etiam ante Luterum idonei ad eam rem libelli aut magistri, quos longum foret nunc ex ordine omnes recensere. Duos tantum . . . hic lubet attingere Catechismos, quos ut temporibus nostris viciniores praeterire non potui: unum, qui inscriptus erat *Fundamentum aeternae felicitatis*, alterum, cui titulus: *Discipulus de eruditione fidelium Christi.* Quorum hic articulos fidei, praecepta Decalogi, mysteria sacramentorum et christianae precationis partes absolutissima complexus est methodo; alter praeter haec potissima cate-

Unter den Katechismen, die Eder übergeht, verdient eine besondere Erwähnung die „Christliche Kinderlehr“, die unter dem Namen des Freiburger Professors Jodocus Lorichius in der werthvollen Sammlung Moufang's abgedruckt ist[1]). Diese „Kinderlehr“ stammt jedoch keineswegs von Lorichius; sie war von jeher in der Kirche in Gebrauch gewesen. Lorichius hat sie bloß in's Deutsche übersetzt, wie er selber in dem Widmungsschreiben an seine Verwandten im Erzbisthum Trier (dd. Freiburg, 16. April 1582) erklärt: „Weil das Fundament christlichen Glaubens und Gottesfurcht in den ersten Jahren oder in der Kindheit soll gelegt werden, und die Erfahrniß gibt, daß in Unterrichtung der Jugend in Glauben und Gebet etwan die rechte beständige Form, sonderlich unter den groben einfältigen nicht gehalten wird, so habe ich abermal für nutz und nothwendig geachtet, den kleinsten Katechismus oder die christliche Kinderlehr, wie die in der lateinischen Sprache in allgemeiner christlicher Kirche bishero beständiglich gehalten und jetzo wiederum erneuert und bestätigt worden, aus derselbigen lateinischen Sprache von Wort zu Wort ins Deutsche zu setzen[2]).“

Daß aber dieser „kleinste Katechismus“, der bloß eine Aufzählung der Hauptstücke der christlichen Lehre bietet, schon vor der lutherischen Neuerung in Deutschland verbreitet war, beweist eine

---

chismi catholici capita, continet etiam doctrinam catholicam de variis peccatorum tam venialium quam mortalium differentiis, cum propriis tum alienis, de praecipuis christiani hominis virtutibus, de sacris Spiritus sancti donis, de certis verae beatitudinis gradibus, de externis et internis misericordiae operibus, de quatuor novissimis, deque piis quibusdam conjecturis, ex quibus colligere cuique liceat quis odio vel amore dignus videri possit. Uterque sane dignissimus, qui aureis scribatur literis, nec unquam fere ex piorum hominum deponatur neque manibus neque animis. Ueber den Katechismus Fundamentum aeternae felicitatis vgl. Katholik 1893. II, 382 ff. Ueber den Discipulus Kirchenlexikon VII², 293.

1) Moufang, Katholische Katechismen des 16. Jahrhunderts in deutscher Sprache. Mainz 1881. S. 595—598.

2) Widmungsschreiben zur Schrift: Von Articeln Christlichen Glaubens S. Augustini Bekanntnuß. Auß seinen büchern von wort zu wort mit fleiß und trewen gezogen, auch auß dem Latein verteutscht. Durch Jod. Lorichium. Mit einem Zusatz der Christlichen Kinder Lehr. Cöln 1582.

deutsch-lateinische Ausgabe desselben, die von Johann Freiberger, Domherr in Freising und Pfarrer in Vohburg, um 1515 in Landshut herausgegeben wurde. Der sonderbare Titel der höchst seltenen Schrift, die ich zufälliger Weise in einem Sammelbande der Münchener Staatsbibliothek vorgefunden, lautet wie folgt: Circūstantie pctorū q̄s q̄d ubi p q̄s q̄tiens cur qūo qn̄ mora. Jo. Freiberger dec. liceñ, ecc. frisingeñ Canon. et S. Petri in Vohburg Pastor. Ohne Ort und Jahr (Landshut, Joh. Weißenburger, um 1515). 2 Bl. 2°. — Auf der Rückseite des Titelblattes liest man: „Also soll sich der gemein lay auf die Beicht gedenken." Folgen dann die Hauptstücke der christlichen Lehre: die zwölf Glaubensartikel, die zehn Gebote u. s. w., in etwas anderer Ordnung, als bei Lorichius. An die deutsche Aufzählung reiht sich eine lateinische Uebersetzung mit der Ueberschrift: Hec sequentia proponenda sunt confitentibus. Daraus ersehen wir, daß es beim ausgehenden Mittelalter Sitte war, bei der Beichte die Gläubigen an die Hauptstücke des Katechismus zu erinnern, den sie in ihrer Jugend hatten auswendig müssen lernen.

In neuester Zeit ist wiederholt auf drei angeblich verschollene Katechismen des 16. Jahrhunderts hingewiesen worden, mit dem Wunsche, es möchten doch diese Katechismen wieder aufgefunden werden. Um Anderen zwecklose Nachforschungen zu ersparen, erlaube ich mir, einige irrige Angaben über diese vorgeblichen Katechismen hier richtig zu stellen.

Einer dieser Katechismen soll nach Dr. Knecht (Kirchenlexikon VII², 296) in folgender Stelle der Tischreden Luther's (Frankfurt a. M. 1568. S. 117b) erwähnt sein: „Nach dem Reichstage a. 1530 ward gedruckt zu Augsburg ein Katechismus, der ist gar anders, denn der unser." „Möchte dieser katholische Katechismus," fügt Dr. Knecht hinzu, „doch wieder aufgefunden werden!" Allein hier handelt es sich nicht um einen katholischen Katechismus. Zum Beweise hierfür genügt es, die betreffende Stelle vollständig mitzutheilen: „Nach dem Reichstage anno M. D. XXX, da ward gedruckt zu Augsburg ein Katechismus, der ist gar anders, denn der unser. Erstlich machen sie aus dieser Verheißung: Ich der Herr bin dein Gott u. s. w., ein Gebot, gleich als wären diese Worte ein Gebot, da Gott sein Gesetz geben wollte und das Evangelium verhieß. Also theilen sie auch das Vater Unser in drei

Bitten, die vierte, als Unser täglich Brod gib uns heute, setzen sie zuletzt. Christus muß die rechte Ordnung nicht gewußt haben." Ein katholischer Verfasser hätte aber sicher nicht gewagt, in der hergebrachten Reihenfolge der Bitten des Vaterunsers eine Aenderung vorzunehmen. Aus dem Context geht übrigens hervor, daß Luther neugläubige „Schwarmgeister", Zwinglianer oder wiedertäuferisch angehauchte Separatisten im Auge hatte.

Zwei andere vorgebliche Katechismen erwähnt Moufang in der Vorrede zu seinem Werke: Katholische Katechismen des 16. Jahrhunders. Der eine dieser Katechismen soll von Matthias Kremer, der andere von Franz Titelmann verfaßt sein. „Daß gerade die Katechismen der beiden Männer fehlen," schreibt Moufang, „ist bedauerlich; vielleicht dient die etwas ausführliche Erwähnung derselben dazu, daß die Aufmerksamkeit darauf hingelenkt und das verloren Geglaubte doch noch aus der Verborgenheit einer kleineren Bibliothek oder einer Privatbüchersammlung hervorgezogen werde." Allein Kremer und Titelmann werden irrig als Verfasser von Katechismen angeführt. Die von Moufang erwähnte Schrift Kremer's: Christlicher Bericht. Köln 1543; lateinisch ebendaselbst 1556, ist kein Katechismus, sondern eine polemische, hauptsächlich gegen Butzer gerichtete Abhandlung.

Was dann die Schrift Titelmann's: Schatz der christlichen Lehre. Köln 1546, betrifft, so sieht man nicht ein, was Moufang berechtigen konnte, aus dem bloßen Titel zu schließen, daß dieser „Schatz" ein Katechismus sei. Es ist überhaupt fraglich, ob der belgische Franziskaner der deutschen Sprache mächtig gewesen. Wadding und Johannes a S. Antonio behaupten allerdings, daß Titelmann einen Thesaurus christianae fidei in deutscher Sprache verfaßt habe; allein diese beiden Ordensschriftsteller sind in ihren bibliographischen Angaben manchmal sehr unzuverlässig. Die erwähnte Schrift ist vielleicht bloß eine Uebersetzung der Summa mysteriorum christianae fidei, seit 1532 oft aufgelegt. Letzteres Werk Titelmann's ist aber nichts weniger als ein Katechismus; es enthält fromme Betrachtungen über die Glaubensgeheimnisse, nach der Ordnung des apostolischen Glaubensbekenntnisses.

Zum Schlusse noch ein Wort über eine bisher unbekannte Ausgabe des kleinsten deutschen Katechismus des seligen Cani-

sius. In seinem ausgezeichneten Werke über die „Entstehung und erste Entwickelung der Katechismen des seligen Petrus Canisius“, Freiburg 1893 (vgl. Katholik 1893. I, 265 ff.), erwähnt P. Braunsberger (S. 108) als erste Ausgabe des kleinsten Katechismus einen Dillinger Druck vom Jahre 1558. 12°. In einem Sammelbande der Münchener Staatsbibliothek fand ich nun eine andere Ausgabe, ohne Ort und Jahr, nach den Typen zu schließen, in Dillingen gedruckt. Diese Ausgabe, die den Titel führt: Catechismus oder die Summa Christlicher leer für die ainfeltigen in fragstuck gestellet (28 Bl. 4°), stimmt Wort für Wort mit dem Dillinger Druck von 1558 überein. Das Jahr des Druckes ist leider nicht angegeben; dagegen ist dem Katechismus das Religionsmandat Herzog Albrechts vom 31. März 1556 mit fortlaufender Paginirung beigedruckt. P. Braunsberger, dem ich über den Fund sofort Näheres mitgetheilt, ist der Ansicht, daß der Druck aus dem Jahre 1556 stamme und daß wir also hier die erste Ausgabe des kleinsten deutschen Katechismus vor uns hätten. Diese Ansicht stützt sich auf die eigene Aussage des seligen Canisius, der am 17. Juni 1556 an den hl. Ignatius schrieb: „Der Katechismus wird jetzt in deutscher Sprache gedruckt“ (S. 102). Demnach wäre Janssen (IV[14], 420, Note 3), der diesen Brief des Seligen auf eine andere Schrift: Frag und Antwurt, bezieht, zu berichtigen. P. Braunsberger wird übrigens in dem Briefbuche des seligen Canisius, wovon der erste Band nächstens erscheinen wird, diese Angelegenheit mit gewohnter Sachkenntniß zur Sprache bringen. N. Paulus.

2. **Die ältesten Bildnisse Luther's.** A. v. Dommer, Lutherdrucke auf der Hamburger Stadtbibliothek 1516—1523. Leipzig 1888, gibt im Anhange S. 213 ein Verzeichniß der ältesten Bildnisse Luther's; uns interessirt davon Folgendes.

I. Rundbild von 60 mm. Durchmesser; Luther mit Mönchskutte und Barett; die Linke etwas erhoben; Umschrift in verkehrten Antiqua-Versalien:

DOCTOR·MARTINVS·LVTTER·AVGVSTINER : WITTENB.

Dies ist die früheste bildliche Darstellung Luther's, an welche aber, so kunstlos wie sie ist, Anspruch auf Gesichtsähnlichkeit

nicht erhoben werden darf. Gedruckt 1519 von Wolfgang Stöckel zu Leipzig.

II. Brustbild als Augustiner mit großer Tonsur, vor einer flach überwölbten Nische; die Rechte an der Brust, die Linke nicht sichtbar; in der unteren linken Ecke ein Theil der aufgeschlagenen Bibel. Gedruckt von Johann Schott in Straßburg 1520, gutes Bild. Ein grober Nachstich erschien Augsburg bei Jörg Nadler 1520.

III. Halbfigur nach links im Augustinerhabit mit großer Tonsur; Hände wie bei Nr. 2; um das Haupt große sonnenförmige Strahlenglorie, über derselben der heilige Geist als Taube in einer besonderen Glorie und den Kopf von einem Nimbus umgeben. In der Ecke links die aufgeschlagene Bibel mit dem Monogramm des Hans Baldung gen. Grien, der das Bild nach L. Cranach gezeichnet haben soll; am oberen Rande des Buchdeckels die Jahrzahl 1521. Der Stock noch neu und die Jahrzahl 1521 gut lesbar und unzweifelhaft von Joh. Schott zu Straßburg.

IV. Halbfigur in Augustinertracht mit großer Tonsur, halb nach links gewendet, vor einer schmalen rundbogigen Nische, über dem Kapitäl des linken Pfeilers die Zahl 1520; die Hände nicht sichtbar, die etwas geöffnete Bibel in der linken Ecke. Der Drucker dieser sorgfältigen und sauber geschnittenen Arbeit unbekannt.

Dieses Bild ist eine Copie nach dem Lutherbilde auf der von Sig. Grimm in Augsburg gedruckten Schrift: Doctor Martini Luthers offentliche verhör zu Worms imm Reychs tag, Red vnnd widdered, am 17. tag Aprilis, imm jar·1521· beschehen.

Redigirt unter Verantwortlichkeit von Dr. Joh. Mich. Raich in Mainz.
Mainz, Druck von Florian Kupferberg.

XIII.

Erste Hundertjahrfeier des Jesuitencollegs Stonyhurst.

(Von Canonikus Dr. A. Bellesheim.)

Hundert Jahre sind im Monat Juli 1894 verflossen, seitdem Mr. Thomas Weld, einer der begütertsten und angesehensten Katholiken im Südwesten und Westen Englands, seinem gleichnamigen Sohne Thomas, dem nachherigen Cardinal, den Auftrag ertheilte, den aus Lüttich angekommenen Vätern der Gesellschaft Jesu sammt ihren Zöglingen das in Lancashire bei Blackburn gelegene Schloß Stonyhurst als ferneren Wohnsitz anzuweisen. Damit hatte die göttliche Vorsehung den Fortbestand einer Anstalt für die Zukunft gesichert, welche in der englischen Kirchengeschichte des 16. bis 18. Jahrhunderts auf dem Festlande eine geradezu hervorragende Rolle gespielt und der nunmehr in der englischen Heimath eine nicht minder frohe Zukunft entgegenlächelte. Streng genommen hätte man bereits 1892 das Fest des dreihundertjährigen Bestandes begehen sollen. Da dieses aus verschiedenen Gründen unterbleiben mußte, so gestaltete sich das Centenarium der Wirksamkeit des Collegs auf heimischem Boden um so glänzender. Den sprechendsten Ausdruck hat dasselbe in der von P. John Gerard S. J. verfaßten Festschrift empfangen[1]), welche die Geschichte und die vielverschlungenen Schicksale der Anstalt in St. Omer, Brügge und Lüttich, sodann ihre Thätigkeit in Stonyhurst, dem Erben und Bewahrer der wissenschaftlichen, häuslichen

---

1) Centenary Record. Stonyhurst College, its Life beyond the Seas 1594—1794 and on English Soil 1794—1894. By the Rev. *John Gerard* S. J. Belfast and London, Marcus Ward and Co. 1894. Lex.-8⁰. XIV, 316 p. Preis gebunden 29 Shill. Mit 144 Lichtdrucken. Die folgende Darstellung beruht zum Theil auf eigenen Wahrnehmungen, welche ich bei Gelegenheit eines Besuches zu Stonyhurst 1875 im Monat Juni machte.

und socialen Ueberlieferungen der festländischen Vorgänger, in schöner Darstellung schildert.

Die Lectüre dieser Arbeit begründete alsbald bei mir die Ueberzeugung, daß sie, weit über die Bedeutung einer Gelegenheitsschrift hinausgehend, einen principiellen Werth besitze, weil sie an einem bestimmten Beispiele den Werth der alten Studienordnung der Gesellschaft Jesu klar beleuchtet. Die schwer wiegenden Zeugnisse, welche für die Vortrefflichkeit derselben hier in sehr passender und übersichtlicher Weise zusammengestellt werden, die Aussprüche von Diplomaten und Staatsmännern zu Gunsten der Jesuiten, die Kämpfe hüben und drüben zur Unterdrückung, wie zur Beschützung des Instituts, die Bestrebungen und Leistungen der Anstalt, welcher in der Geschichte der modernen Himmelskunde ein Ehrenplatz für immer gesichert ist, endlich die hellklingenden Namen so vieler berühmten Zöglinge sind hier zu einem anmuthenden Bilde kunstvoll verwoben. Unter der Macht der Thatsachen stehend, spendet man lediglich der Wahrheit Zeugniß, wenn man behauptet, daß hier ein reiches Stück moderner Kirchengeschichte vor unseren Augen sich abspielt. Eine lange Reihe von Mittheilungen, welche dem deutschen Kirchengeschichtschreiber unbekannt sind, ja sicher für viele katholische Engländer den großen Werth einer Entdeckung besitzen, verlangen hierorts wenigstens eine kurze Erwähnung.

Noch bedeutend gesteigert wird das Interesse an dieser Schrift, wenn man in Erwägung zieht, daß die Landschaften, in denen die Anstalt ehemals blühte, dem alten deutschen Reich angehörten, was namentlich von Brügge und Lüttich gilt, während St. Omer mit Artois bereits 1659 unter französisches Scepter kam.

Mit der Geschichte der Begründung und Entwickelung des Collegs bis zur Uebersiedelung auf englischen Boden befaßt sich das erste Kapitel. Wollten die englischen Katholiken gegenüber der drakonischen Gesetzgebung der Königin Elisabeth, welche das Ertheilen wie das Empfangen eines von katholischen Grundsätzen geleiteten höheren Unterrichtes und einer dementsprechenden Erziehung mit den schwersten Strafen belegte, das Erbgut des Glaubens unversehrt erhalten und fortpflanzen, dann war die Schöpfung von höheren Bildungsanstalten im Auslande ein Gebot unerbittlicher Nothwendigkeit. Was das vom berühmten Cardinal Wilhelm Allen, dem »homo natus ad Angliae salutem«, errichtete Seminar

in Douai für die Ausbildung der Theologen leistete (1568)[1]), das erstrebte der Jesuitenpater Parsons für die Humaniora durch die Schöpfung des Gymnasiums von St. Omer (1592). Von den Schwierigkeiten, welche diese mit Hunger und Kummer, mit Noth und Tod ringenden Männer bei der Ausführung ihres Planes zu überwinden hatten, besitzen wir heute kaum eine blasse Ahnung. Zu den Umtrieben der englischen Diplomatie in Frankreich, Spanien und den Niederlanden, welche mit scharfem Auge die weittragende Bedeutung dieser Anstalten erkannte, gesellte sich öffentliche Verfolgung durch die englische Regierung. In einer königlichen Proclamation von 1615 verlieh Jakob I. seinem Unwillen gegen das Gymnasium von St. Omer scharfen Ausdruck[2]). Auch die städtischen Behörden von St. Omer erwiesen dem Colleg längere Zeit nur geringes Wohlwollen, obwohl dasselbe eine bedeutende Verstärkung der Einnahmen der Bürger mit sich brachte. Großmüthig dagegen benahmen sich die Regenten der spanischen Niederlande, Erzherzog Albert von Oesterreich und seine tiefreligiöse, ideal angelegte Gemahlin Isabella Clara Eugenia, die Tochter Philipps II. von Spanien[3]), die hochherzige Wohlthäterin des Aachener Münsters, welcher der venetianische Botschafter am spanischen Hofe, Francesco Vendramin, in seinem vor der Signorie verlesenen Bericht über seine Ambassade wegen ihrer glänzenden Tugenden ein Ehrendenkmal gesetzt hat. Die dem Colleg von Spanien ausgesetzte Jahresrente von 10,000 Kronen mußte 1659, als die Grafschaft Artois unter Ludwig XIV. kam, von diesem übernommen werden. Im Uebrigen war dieser Monarch dem Colleg nur wenig gewogen. Was ihm namentlich mißfiel, war der mehr als einmal von den Schülern kundgegebene patriotische Sinn, den die Jesuiten als

---

1) A. Bellesheim, Wilhelm Cardinal Allen und die englischen Seminare auf dem Festlande. Mainz 1885. Hier ist St. Omer, Brügge und Lüttich behandelt, namentlich verweise ich auf das in der Nunziatura di Fiandra des Vatikanischen Archivs von mir entdeckte Original des Berichtes über die Visitation von St. Omer durch den Brüsseler Nuntius Guido Bentivoglio S. 292—294.

2) Gerard 2.

3) Ueber den vom belgischen Reichsarchivar Mr. Gachard herausgegebenen Briefwechsel zwischen Philipp II. und seinen Töchtern Isabella und Katharina vgl. meinen Bericht in den Histor.-pol. Blättern XCIV, 263—277.

Leiter der Anstalt sorgfältig pflegten, ganz unbekümmert um die aller Gerechtigkeit Hohn sprechenden Bestimmungen der englischen Gesetzgebung wider die Katholiken. Unter Ludwig XV. empfing die Anstalt Titel und Gerechtsame eines königlichen Collegs (Collège Royal). Zweimal, 1684 und 1724, wurde die Anstalt das Opfer einer Feuersbrunst, dann aber jedes Mal prächtiger wieder aufgebaut.

Im zweiten Kapitel »Life beyond the Seas« wird uns der Gang der Studien beschrieben. Das Gymnasium war in sieben Klassen eingetheilt. Die Zahl der Schüler erscheint von den öffentlichen Wirren Englands mächtig beeinflußt. Unter Cromwell's tyrannischem Regiment stark entvölkert, sah das Colleg 1685 unter Jakob II. wieder 185 Schüler in seinen Hallen und ausgedehnten Gärten, von denen wir uns nach den durch P. Gerard mitgetheilten Lichtdrucken einen genauen Begriff machen können. Zwar ging das Streben des Magistrats von St. Omer stets dahin, einen Flamänder oder Franzosen zum Rector der Anstalt zu erheben. Mit der nämlichen Zähigkeit wollten die Jesuiten dem Colleg seinen englischen Charakter bewahren und lehnten daher diesen Antrag ab. Ihr Princip, das allein richtig und von dem das Vertrauen der Eltern der Zöglinge, sowie dasjenige der letzteren selbst abhing, hat zuletzt den Sieg davongetragen.

In Uebereinstimmung mit den Ueberlieferungen der englischen Hochschulen, an denen die Begründer des Seminars ihre Bildung empfangen hatten, wie mit der Ratio Studiorum der Gesellschaft Jesu bildete der Betrieb der altklassischen Sprachen die Grundlage des Unterrichtes. Das Griechische war so wenig ausgeschlossen, daß manche Schüler in St. Omer es sogar bis zu Ex-tempore-Dissertationen in diesem Idiom brachten. Von der Pflege der Religion und des Lebens aus dem katholischen Glauben noch Weiteres berichten, hieße Eulen nach Athen tragen. Denn in unseren Tagen hat Leo XIII. durch Decret vom 9. Dezember 1886 nicht wenige ehemalige Schüler des Jesuitengymnasiums von St. Omer in die Zahl der ehrwürdigen Diener Gottes aufgenommen[1]). Gerard hat

1) Tablet 1887. I, 325. 540. J. Spillmann, Die englischen Martyrer unter Heinrich VIII. Freiburg 1887.

dieselben namentlich aufgezeichnet[1]). Vor das große Publikum wurde die Anstalt gebracht durch den meineidigen Titus Oates, der in St. Omer als Zögling des Gymnasiums seine Verräthereien begann und dann jenes letzte sogenannte papistische Complott schmiedete, welchem so viele Ordensleute zum Opfer gebracht wurden[2]).

In das Jahr 1762 fielen die ersten schweren Drangsale des Collegs. Den verbündeten Bestrebungen der Jansenisten und ungläubigen Philosophen erlagen die Jesuiten, welche jetzt durch das Parlament von Paris aus Frankreich vertrieben wurden. Die Zumuthung, ihre Zöglinge in St. Omer zu belassen, sie der Leitung von Weltgeistlichen zu unterstellen und den Abzug allein, ohne die Schüler, anzutreten, lehnte man als schimpflich ab. Sämmtliche Zöglinge folgten den Jesuiten nach Brügge in den österreichischen Niederlanden, wo das Colleg jetzt bis 1773 in dem stattlichen Hause zu den sieben Thürmen blühte[3]). Das große Vertrauen, mit welchem der Bischof von St. Omer die englischen Jesuiten beehrt hatte, wurde ihnen auch in Brügge vom dortigen Oberhirten entgegengebracht. Leider erfolgte 1773 im Monat August die Auflösung des Collegs durch die österreichische Regierung auf Grund des bekannten Breves Clemens XIV. Ein Versuch des Bischofs, die Anstalt unter der Leitung von Dominikanern fortzuführen, scheiterte an der Abneigung der Zöglinge, die sich von ihren Lehrern nicht trennen zu wollen erklärten, ungeachtet man sogar zur Anwendung von Gewaltmaßregeln überging.

Jetzt zog man weiter nach dem Osten des Landes, wo der Fürstbischof von Lüttich, Franz Carl von Welbruck (1772—1782), den Verbannten eine sichere Zufluchtsstätte darbot. Hier hatte bereits 1616 der englische Jesuit John Gerard eine Schule der Philosophie und Theologie für die Scholastiker der englischen Provinz errichtet. Von Alters her mit englischen Geistlichen bekannt und befreundet, nahm die Bevölkerung die Engländer gern auf, während Pius VI. durch das Breve Apostolici Praesules das Jesuitengymnasium zu einer Akademie erhob und diese „gewisser-

1) Gerard 31.

2) Vgl. meinen Artikel Titus Oates im Kirchenlexikon von Hergenröther-Kaulen IX, 579—583.

3) Gerard 11.

maßen als eine Fortpflanzung des ursprünglichen, für die britannischen Missionen in's Leben gerufenen Instituts" bezeichnete[1]). Von allen Seiten strömten eifrige Jünglinge der Akademie zu, deren Leistungen nach den von Gerard seiner Schrift eingeflochtenen Notizen von dem besten Erfolg zeugen. Als der von einer revolutionären Partei vertriebene Msgr. Franz von Méan nach seiner Rückkehr zum Bischof gewählt wurde, erhielt er von den Zöglingen der Akademie Glückwunschadressen in englischer, französischer, lateinischer, griechischer und hebräischer Sprache, die jetzt in Stonyhurst aufbewahrt werden. Noch heute erinnert in Lüttich die **Rue des Jésuites Anglais** an die prächtig gelegene Anstalt, deren Bild aus der Vogelschau uns mitgetheilt wird[2]).

Die feindlichen Maßnahmen, welche die Männer der Freiheit sich gegen die britischen Seminare in Paris, Douai, Nantes, Toulouse und Bordeaux gestattet, deren Häuser und Gelder man mit Beschlag belegte, deren Handschriften und Bücherschätze zerstreut wurden[3]), ließen für die Jesuitenakademie in Lüttich beim Herannahen der Franzosen das Schlimmste ahnen. Indem die Jesuiten nur die kostbarsten beweglichen Gegenstände mitnahmen und minder Wichtiges zurückließen, traten sie mit ihren Zöglingen im August 1794 die Heimreise an. In Harwich gelandet ohne ein bestimmtes Reiseziel, wurden P. Marmaduke Stone, Präsident der Akademie in Lüttich, sowie P. Charles Wright, Procurator, nach London berufen, wo ihnen, wie bereits betont, durch Mr. Weld Schloß Stonyhurst als dauernder Wohnsitz für das Colleg angewiesen wurde.

Ganz entsprechend dem großen Werth, welchen man in England auf die Ueberlieferungen der Familien legt, hat P. Gerard der Geschichte der früheren Besitzer von Schloß Stonyhurst ein besonders ausführliches Kapitel gewidmet. Hierorts kann weiter darauf nicht eingegangen werden. Nur einer der früheren Eigenthümer verdient besondere Erwähnung, es ist Richard Shireburn, welcher wegen treuen Festhaltens am alten Glauben und Anhänglichkeit an das angestammte Fürstenhaus der Stuarts schwere

1) Gerard 18. Veluti quaedam propago primaevae missionis pro catholicis britannicis.

2) Gerard 20.

3) A. Bellesheim, Geschichte der katholischen Kirche in Irland. Mainz 1891. III, 226—234.

Leiden zu erdulden hatte und zu Manchester im Kerker 1689 starb[1]). Selbstverständlich gedenkt der Verfasser der Festschrift ausführlich der Familie Weld, insbesondere des edlen Thomas Weld, welcher durch die hochherzige Zuweisung seines Schlosses an die Jesuiten sich Anspruch auf den nie ersterbenden Dank von Tausenden von Jünglingen erworben, welche, hier in den katholischen Grundsätzen unterrichtet, diese hinwiederum in die weitesten Kreise eines Reiches, in welchem die Sonne nicht untergeht, hinausgetragen. Als Vermittler zwischen den Jesuiten und Thomas Weld diente dessen gleichnamiger Sohn, Thomas, dessen Brustbild beigefügt ist, welcher noch in Lüttich der Akademie als Zögling angehört, in späterer Zeit nach dem Heimgange seiner Gemahlin in den geistlichen Stand trat, dann zum Bischof-Coadjutor von Ober-Canada consecrirt wurde, ohne aber seine Diöcese zu betreten, und durch Pius VIII. im Jahre 1830 den Purpur empfing. In Rom bekannt unter dem Namen des Cardinals der „sieben Sacramente" (denn Ehemann, Priester und Bischof, hatte er sie alle sieben empfangen), nahm er Theil am Conclave Gregors XVI. und erwies sich als einen Mann von großer Auffassung der Religion, der Wissenschaft und der Kunst[2]). In seinen Gemächern hat Msgr. Wiseman, damaliger Rector des englischen Collegs in Rom, die von Haneberg und Weinhart in's Deutsche übersetzten Vorträge über den Zusammenhang zwischen Offenbarung und Wissenschaft gehalten.

Um auch in dem neuen Wirkungskreise sich der vollen Zustimmung des hl. Stuhles zu versichern, erwirkten die Leiter der neuen Anstalt ein Breve, in welchem Pius VI. am 14. Februar 1796 derselben die Privilegien der Lütticher Akademie zuerkannte[3]). Einen Schritt weiter ging man 1803, nachdem Pius VII. auf den Antrag des Kaisers Paul die in Weiß-Rußland noch bestehenden Jesuiten canonisch anerkannt und durch Cardinal Brancadoro[4]) die Genehmigung zur Aufnahme der englischen Exjesuiten in den Orden ertheilt hatte. P. William Strickland nahm am 22. Mai 1803 auf Grund der von ihm beim General Gabriel Gruber in

1) Gerard 67. — 2) Gerard 137. — 3) Gerard 113.

4) Bei Gerard steht irrthümlich Brancadono; er war Nuntius in Brüssel beim Ausbruche der Revolution. Vgl. Bellesheim, Cardinal Allen 300.

Rußland eingeholten Vollmachten die Jesuiten in Stonyhurst wieder in die Gesellschaft Jesu auf. Damit war ein langerstrebtes Ziel glücklich erreicht, es war, wie eine Bemerkung im Tagebuch des Studienpräfecten lautet, ein »dies aeternum memorabilis«, welcher dem Streben der Lehrer, wie der Schüler neuen Aufschwung verlieh, wenngleich die Außenwelt von dem Umschwunge der Dinge kaum Kenntniß nahm. Erst am 7. August 1814 stellte Pius VII. die Gesellschaft Jesu officiell wieder her, so daß nunmehr die seit 1794 zu hoher Blüthe gelangte Anstalt auch in der Oeffentlichkeit den Namen eines Jesuitencollegs führen durfte. Doch verlief noch geraume Zeit, ehe man sich dieser Benennung in voller Ruhe erfreuen durfte[1]).

Wie bereits in der irischen Kirchengeschichte betont wurde, hat Pius VII. durch Rescript vom 18. April 1820 dem apostolischen Vicar Poynter von London den Auftrag gegeben, dem englischen Ministerium zu erklären, die Wiederherstellung der Gesellschaft Jesu solle für Großbritannien aufgeschoben sein, bis die Regierung ihre Bedenken habe fallen lassen, sei diese Thatsache aber eingetreten, dann bedürfe es einer weiteren Erklärung des hl. Stuhles nicht mehr[2]). Es ist auffallend, daß P. Gerard diese Entscheidung nicht anführt, denn offenbar hat man dieses Document mit der Bulle der Wiederherstellung der Gesellschaft Jesu damals verwechselt, denn jene Bulle gedenkt mit keiner Silbe der Anerkennung des Ordens durch die einzelnen Staaten als einer nothwendigen Bedingung. Dagegen bringt die Festschrift äußerst merkwürdige Enthüllungen über gewisse Thatsachen, welche auf die Entstehung des Breve's an Poynter helles Licht werfen.

Seit dem Sturze des großen William Pitt war die Frage der Emancipation der Katholiken weder im Parlament, noch außerhalb desselben von der Tagesordnung verschwunden. Leider glaubte ein Theil der Katholiken, dasjenige, was eine Rechtsforderung im strengsten Sinne des Wortes war, durch Annahme gallikanischer Grundsätze, sowie durch Abschwächung der Rechte des Apostolischen Stuhles erreichen zu können. Dem Cisalpin-Club, welcher diese Bestrebungen mit aller Macht förderte, trat als Bundesgenosse zur

1) Gerard 115.

2) Bellesheim, Irische Kirchengeschichte III, 370.

Seite Sir John Cox Hippisley[1]), welcher den Jesuiten von Stonyhurst die Annahme des gallikanischen Systems in den Vorlesungen zumuthete, indeß mit seinem heute durch das Vaticanische Concil verurtheilten Ansinnen vom Rector P. Plowden abgewiesen wurde. Hippisley schwur dem verhaßten Stonyhurst Rache, wandte sich zuerst nach Rom und erschien dann 1818 auf dem Congreß zu Aachen, um die Mächte zu vereintem Vorgehen wider die Jesuiten zu veranlassen[2]). Der Cardinal-Staatssecretär Consalvi, der aus Dankbarkeit für die in den napoleonischen Kämpfen dem hl. Stuhl von England geleisteten Dienste die Empfindlichkeit der englischen Regierung zu schonen wünschte, ließ durch das Breve an Poynter zur Vorsicht mahnen, obwohl heute klar ist, daß seine Befürchtungen übertrieben waren; denn während Hippisley von einer staatlichen Anerkennung der Jesuiten in Rom redete, nahmen die letzteren für sich lediglich die Rechte eines jeden erlaubten Privatvereins in Anspruch, für die unter der britischen Verfassung der denkbar freieste Spielraum besteht[3]).

Während aber Hippisley in Rom und Aachen wider die Jesuiten seine Minen legte, erstand diesen unerwartet ein trefflicher Eideshelfer in der Person des englischen Admirals Earl St. Vincent. Dieser alte Seebär und Haudegen hatte seine Kenntnisse über die Gesellschaft Jesu nicht, wie Hippisley, aus dem Studium der gallicanisch-josephinischen Gesetzesbestimmungen geschöpft, sondern aus den frischen Quellen des Lebens und der Erfahrung gewonnen. „Ich habe vernommen," meldete er seiner Freundin Miß Knight in Rom, „daß Sir J. C. Hippisley sich zum Congreß nach Rom begeben, um die Ausrottung der Jesuiten zu betreiben. Deßhalb ersuche ich Sie, diesen Brief Seiner Heiligkeit dem Papste unterbreiten zu lassen zur Bekundung meiner Ansicht, daß wir diesem Orden nicht allein für die nützlichsten Entdeckungen jeder Art zu Dank verbunden sind, sondern auch deßhalb, weil er für die Heranbildung der katholischen Jugend in der civilisirten Welt durchaus nothwendig ist[4])." Mit diesem edlen Manne verbanden sich zahlreiche englische Katholiken, die in zwei Schreiben an Pius VII. Stonyhurst vom Standpunkte der Religion, der Erziehung und des

1) Ueber Hippisley vgl. meine irische Kirchengeschichte III, 768.
2) Gerard 117. — 3) Gerard 118. — 4) Gerard 119.

Unterrichtes verdientes Lob spendeten und den apostolischen Schutz für die Anstalt begehrten, denn zu ihrem großen Schmerz hätten sie Kunde davon erhalten, als habe man dem Papste den Glauben beigebracht, die englische Regierung sei der Anstalt abgeneigt, während doch die Vorsteher derselben durch das gemeine Recht der englischen Nation geschützt und durch die geneigte Gesinnung der Minister geduldet seien[1]).

Während das Erleichterungsgesetz von 1793 die katholischen Orden duldete, wurde die Lage der letzteren, insbesondere diejenige der Jesuiten, durch das Gesetz der Emancipation der Katholiken vom 13. April 1829 bedeutend verschlimmert[2]). Mönchsorden der katholischen Kirche, insbesondere die Jesuiten, durften fortan keine neuen Mitglieder mehr aufnehmen, nur die bereits vorhandenen konnten nach Abgabe einer Loyalitäts-Erklärung im Lande geduldet werden. Nach O'Connell's scharfsinniger Kritik besitzt das Gesetz eine solche Fassung, daß jede Möglichkeit zur Schöpfung einer Anklage für den Staatsanwalt ausgeschlossen ist[3]). Aber wozu denn solche, das religiöse Bewußtsein eines großen Theils der Bevölkerung beleidigende Gesetze? Auf diese Frage empfangen wir durch die Festschrift von P. Gerard eine ebenso überraschende, wie für den Bildungsstand der großen Massen des englischen Volkes 1829 wenig ehrenvolle Antwort. Als die Ordensklausel eingebracht war, erbat sich der Jesuitenpater Scott, welcher in London die Interessen seiner Mitbrüder vertrat, eine Audienz beim Minister Sir Robert Peel, der in Verbindung mit seinem Collegen, dem Herzog von Wellington, das Gesetz der Emancipation im Parlament vorgelegt. Die schweren Befürchtungen darlegend, welche die Ordensklausel ihm verursache, empfing Scott von Peel eine beruhigende Antwort. „Sie sind Jesuit," bemerkte der Minister, „und können der Sache nicht auf den Grund sehen? Wir müssen dem Wallfisch einen Köder vorwerfen. Das ist das Ding. Beachten Sie, daß niemand, mit Ausnahme des General-Staatsanwalts, wider Sie einschreiten kann. Ich bürge dafür, er hat etwas Besseres

1) Gerard 119.

2) Vgl. meinen Artikel „Katholiken-Emancipation" im Staatslexikon der Görres-Gesellschaft III, 622—635.

3) A. Bellesheim, Gesch. der kathol. Kirche in Irland III, 343.

zu thun[1])." Die Ordensklausel ist todter Buchstabe geblieben. Stonyhurst hat, nach der bei der Begründung ihm gegebenen Geistesrichtung sich entfaltend, gegrünt und geblüht und Früchte gebracht, welche Staat und Kirche in gleicher Weise erquicken.

An der Hand des kundigen Verfassers unserer Festschrift lernen wir die Entwickelung von Stonyhurst im Laufe unseres Jahrhunderts kennen — die Entfaltung der Wohn- und Schulgebäude, die prächtigen Hallen, luftigen Corridore, die neue Kapelle mit ihrer den Höhepunkt der englischen Kunstentwickelung bezeichnenden Ausstattung, den für manche öffentliche Hochschule beneidenswerthen Academy Room (1893), den durch Mobiliar, Heizung, Lichtvertheilung gleich ausgezeichneten Studiensaal (1893), in dem kein Schüler dem Auge des Studienlehrers entgeht, den ernsten Salon der Philosophen, endlich das weltberühmte Observatorium.

Ein Blick in den Studienplan von 1807, wo die Anstalt sich in der ersten Periode der Entwickelung befand und die ganze Lage des im Kampfe gegen Napoleon aufgehenden öffentlichen Lebens dem Betriebe der Studien sich wenig günstig erwies, zeugt von dem Fleiß, mit welchem die alten Sprachen in Pflege genommen wurden: Homer, Pindar, Euripides, Sophokles, Xenophon, Cicero, Livius u. a. Die Prüfung, welche Richard Sheil im Isokrates, Demosthenes und Aeschines glänzend bestand, ließ schon in dem Jüngling einen der berühmtesten Parlamentsredner unseres Jahrhunderts ahnen[2]). Nach Errichtung der von dem Umschwunge im Geistesleben der englischen Nation geforderten Universität London (1838), welche den Bann von Oxford und Cambridge brechen sollte, ließen die Jesuiten ihr Colleg Stonyhurst der neuen Hochschule einverleiben (1840) und eröffneten damit ihren Zöglingen die Möglichkeit, staatlich anerkannte Doctorgrade ohne Verletzung des Gewissens zu erwerben. Bei der Vernehmung des Studienpräfecten von Stonyhurst, P. G. R. Kingdon, bemerkte Lord Lyttleton: „Mit Bezug auf die Immatriculation zum Zwecke der Prüfung bei der Universität London haben wir Beweise dafür, daß Ihre Zöglinge in den klassischen Sprachen besser vorbereitet erscheinen, als vielleicht die einer jeden andern Schule in England[3])." Durch die von Gerard in der Festschrift mitgetheilten

1) Gerard 121. — 2) Gerard 173. — 3) Gerard 177.

Thatsachen empfängt dieses Urtheil Lyttleton's ausreichende Bestätigung. Auf weitere, vom Fortschritt der Wissenschaft und der Pädagogik geforderte und im Laufe der Zeit eingeführte Aenderungen oder Verbesserungen im Studienplan kann hier nur im Allgemeinen hingewiesen werden. Sie betreffen das Studium moderner Sprachen, insbesondere aber Mathematik und Naturwissenschaften, worin Stonyhurst immer sich rühmlich hervorgethan.

Treu den machtvollen Ueberlieferungen des Ordens und gelehrig den Absichten Leo's XIII. entsprechend, haben die Jesuiten von Stonyhurst zu den sieben Klassen des Gymnasiums einen Cursus der Philosophie eingeführt, in welchem solche talentvolle junge Leute die Fundamente der höheren Bildung legen sollen, die nachmals im öffentlichen Leben in Laienkreisen zu wirken berufen sind. Ueber den auch seitens der nichtkatholischen Fachgenossen sehr freundlich aufgenommenen siebenbändigen Cursus der Philosophie der Jesuiten von Stonyhurst habe ich mich in dieser Zeitschrift ausführlich ausgesprochen[1]). In ihm besitzt die englische Jugend einen sichern Compaß, der vor Klippen schützt, an denen Tausende von Studenten alljährlich untergehen. Hier wünsche ich nur die Thatsache zu betonen, daß in diesen Lehrbüchern englisches und deutsches Geistesleben sich begegnen, indem unsere deutsche philosophische Literatur ausgiebige Verwerthung gefunden und die Abtheilung „natürliche Theologie" einen deutschen Landsmann, Bernard Boedder, zum Verfasser hat. Deßgleichen entstammt der neue „philosophische Cursus zum Gebrauch der Vorlesungen" den vereinten Bemühungen von Jesuiten-Professoren zu Exaeten und Stonyhurst[2]).

Das letzte Kapitel ist der Beschreibung der Sternwarte von Stonyhurst gewidmet, deren kostbare Instrumente in Lichtdruck beigegeben sind. Der Begründer des Ruhmes dieser Anstalt ist P. Stephan Perry, der sechsmal im Auftrage der Regierung auf Staatskosten in den verschiedensten Theilen der Erde seine astronomischen Beobachtungen anstellte und auf einer dieser Reisen, bei der Beobachtung der Sonnenfinsterniß auf der sog. »Isle du

1) Katholik 1892. II, 279.

2) Cursus philosophicus in usum scholarum. Auctoribus pluribus philosophiae professoribus in collegiis Exaetensi et Stonyhurstensi S. J. Friburgi Herder 1894. Bis jetzt vier Theile erschienen.

Salut« 1889 ein Opfer des Fiebers im Dienste der astronomischen Wissenschaft wurde[1]). Die Beleuchtung der Cimelien des Collegs, unter welchen Reliquien des seligen Lordkanzlers Sir Thomas More, Kirchengewänder von der Hand der Königin Catharina von Aragonien, ein Gebetbuch der Königin Maria Stuart, sowie kostbare Monstranzen und Reliquienbehälter aus den Kreisen niederländischer Künstler hervorragen, füllt ein besonders lehrreiches Kapitel aus.

»Some Stonyhurst Men« umschließt eine Gallerie bedeutender Schüler der Anstalt, die in hohen Aemtern in Staat und Kirche innerhalb der engern Heimath, wie im Auslande gewirkt haben oder noch heute thätig sind. Unter ihnen ragen hervor George Lambert Clifford, „der letzte Zögling von Lüttich, der erste von Stonyhurst" (im Brustbild), Charles Waterton, der das »Collegium Saxosylvaniense« in Hexametern besang, der als Redner und Wiederhersteller des Ordenslebens in Irland hervorragende Jesuit Peter Kenney[2]), Erzbischof Porter von Bombay[3]), die Bischöfe William Vaughan von Plymouth und Clifford von Clifton († 1893), endlich Cardinal-Erzbischof Herbert Vaughan von Westminster.

Unter den englischen Staatsmännern empfingen in Stonyhurst ihre Ausbildung der Ire Richard Lalor Sheil, der zu den namhaftesten Rednern des Unterhauses gehörte, 1839 Vicepräsident des Handelsamtes und von 1846 bis 1850 Director der englischen Münze war. Als solcher ließ er die englischen Florin prägen und zwar ohne die Sigle F. D. (Fidei Defensor), was ungeheueres Aufsehen hervorrief und zur Einziehung der ersten Prägungen dieser sonst außerordentlich beliebten Münze beitrug. Neben ihm glänzt als Stonyhurst-Zögling der Ire Sir Thomas Wyse, der O'Connell und in noch höherem Grade der Jung-Irland-Partei gegenüber die Unabhängigkeit seines Charakters behauptete, 1839 Lord des Schatzes, 1847 Gesandter in Athen wurde, wo er am 16. April 1862 verschied und auf Befehl des Königs ein Begräb-

---

1) P. Perry, Jesuit und Astronom. Von A. L. Cortie S. J. Deutsche Uebersetzung. Regensburg 1892.

2) Gerard 210. Ueber Kenney vgl. meine irische Kirchengeschichte III, 371. 376.

3) Ueber Porter's Briefsammlung vgl. meinen Bericht im Literar. Handweiser Nr. 531.

niß auf Staatskosten erhielt. Wyse lebt in der irischen Kirchengeschichte fort als Geschichtschreiber der katholischen Union, in der Wissenschaft des klassischen Alterthums durch seine beiden Werke An Excursion in the Peloponnesus und Impressions of Greece[1]). Nennen wir ferner den ersten Präsidenten des irischen Schatzhofes, Baron Woulfe, sowie Richard More O'Ferrall. Im Jahre 1809 in Stonyhurst eingetreten, widmete dieser hochtalentirte Jüngling sich gleich nach der Emancipation der parlamentarischen Thätigkeit, trat dann in den Staatsdienst, wurde Geheimer Rath und bekleidete von 1847 bis 1851 den Posten eines Gouverneurs der Insel Malta. Als der Minister Lord John Russell die Schleusen des anglikanischen Fanatismus gegen Pius IX. und den Cardinal Wiseman wegen der durchaus berechtigten und kein Kronrecht irgend welcher Art verletzenden Wiederherstellung der katholischen Hierarchie in unverantwortlicher Weise eröffnete, legte O'Ferrall sein Staatsamt nieder und trat wieder in die parlamentarische Arena, um die ungerechte Titelbill, die 1871 feierlich vom Parlament begraben wurde, zu bekämpfen[2]). Auch Charles Langdale, welcher der Entwickelung des Elementarschulwesens und der Förderung charitativer Zwecke seine reichen Mittel widmete, hat in Stonyhurst seine Erziehung genossen. An letzter Stelle führen wir den Contre-Admiral Jerningham auf. Als Knabe von elf Jahren auf der Reise nach Stonyhurst begriffen, traf er mit dem oben genannten Admiral Grafen St. Vincent 1818 zusammen, welcher ihm den Rath ertheilte, falls er sich dem Seedienste widmen wolle, das Studium der Mathematik mit besonderm Fleiß zu pflegen. Die Folge war, daß der Knabe dem Lateinischen und Griechischen den Krieg erklärte und sich nur auf Mathematik warf. Unter der Herrschaft moderner Schulsysteme hätte man ihn dieserhalb ohne Zweifel zu Paaren getrieben. In Stonyhurst glaubte man die Eigenthümlichkeit des Knaben schonen zu sollen, welcher, nach Vollendung der Studien in die königliche Marine eingetreten, bereits 1848 den hohen Posten eines Capitäns zu See einnahm und als solcher durch geheimen Befehl des Staatsministeriums mit der Beschützung der Königin Victoria in Osborne wider drohende Belästigungen seitens der Chartisten betraut wurde. Nachmals

1) A. Bellesheim, Gesch. der katholischen Kirche in Irland III, 782.
2) Gerard 225.

wurde Jerningham Contre-Admiral, ein Posten, der ihn so wenig am Bekenntniß seines Glaubens hinderte, daß er 1873 die Wallfahrt katholischer Engländer nach Paray-le-Monial mitmachte[1]).

Daß eine Anstalt wie Stonyhurst bei der Hundertjahrfeier das lebendigste Interesse im ganzen katholischen England erregen werde, ließ sich erwarten. Am Dienstag den 22. Juli fand in Gegenwart des — zwei Mitglieder ausgenommen — vollständig erschienenen Episcopates, der Mitglieder des höchsten Adels und Hunderter von Geistlichen und Laien die Hauptfeier statt. In der Festrede, welcher der Text 1 Esdras 3, 12 zu Grunde lag, warf P. Gallwey einen Rückblick auf die Geschichte der Anstalt und erläuterte dann die hohe Bedeutung einer von den Grundsätzen der Religion geschützten Erziehung. Frei von aller Engherzigkeit, jeder Art von Spionage abhold, den Werth jeder Kindesseele im Lichte des Christenthums betrachtend, die Rechte der Eltern auf das gewissenhafteste wahrend, in wissenschaftlicher Hinsicht die höchsten Ideale anstrebend — das waren die Grundsätze, nach welchen die Leitung der Anstalt erfolgte[2]). Cardinal Vaughan ergriff bei Tisch das Wort in dreifacher Eigenschaft: als Urenkel des hochherzigen Schenkgebers Thomas Weld, als Zögling der Anstalt, als Chef der katholischen Geistlichkeit in England. In vollem Maße, betonte er, anerkennen die Bischöfe Englands das wohlthätige Wirken der Orden und Congregationen, sie sind deren mächtigste Bundesgenossen im Kampfe gegen Irrthum und Sünde. Zwar ist das Dasein der Kirche unabhängig von ihnen, aber die Orden sind ihr nothwendig, um leichter ihre segensreiche Wirksamkeit zu entfalten und ihre hohen Ziele zu erreichen. Jede Verfolgung der Kirche trifft daher, wie die englische Geschichte lehrt, in erster Linie die Orden. Auf das Wirken der Jesuiten in England näher eingehend, dankte er im Verein mit seinen Amtsbrüdern Gott für den unermeßlichen Segen, der seit hundert Jahren von Stonyhurst ausgegangen. Von der Anpassungsfähigkeit (adaptability) des Instituts an die Forderungen der Jetztzeit verspricht sich der Cardinal für die Zukunft noch herrlichere Erfolge[3]).

---

1) Gerard 232. — 2) Tablet 1894. II, 127—30.
3) Tablet 1894. II, 139.

XIV.

P. Suitbert Bäumer O. S. B.

(† 12. August 1894.)

Durch den Tod des P. Bäumer hat der ‚Katholik' einen sehr fleißigen Mitarbeiter verloren. Es wird den Lesern erwünscht sein, Einiges über diesen zu früh unserer katholischen Wissenschaft entrissenen Gelehrten zu hören.

Bäumer wurde auf Haus Leuchtenberg bei Kaiserswerth am Niederrhein am 28. Mai 1845 geboren, studirte am Gymnasium zu Düsseldorf, dann in Bonn und Tübingen und kam mit Beginn des Jahres 1865 nach Beuron, das damals in seinen ersten Anfängen stund und erst sechs Mönche zählte. Ein Jahr darauf legte er die Ordensgelübde ab, wurde 1869 Priester und von da ab in verschiedenen klösterlichen Aemtern beschäftigt, war eine lange Reihe von Jahren Bibliothekar, in welcher Stellung er bei einem ungewöhnlich starken Gedächtniß sich ein umfassendes Wissen erwarb, lehrte auch kurze Zeit Kirchenrecht und Exegese an der theologischen Hauslehranstalt. Zu Beginn seiner klösterlichen Laufbahn hatte er sich einige Zeit in Solesmes aufgehalten und dabei außer der Bereicherung seiner monastischen Erfahrungen sich in dem durch Abt Guéranger in seiner Abtei gepflegten wissenschaftlichen Leben glückliche Anregung geholt. 1875 ging er mit einem Theil der von Beuron vertriebenen Mitbrüder in das neugegründete Kloster Maredsous in Belgien, kehrte krankheitshalber auf einige Zeit im schönen Volders in Tirol ein, wo die vertriebenen Beuroner gastliche Aufnahme gefunden, und benutzte dort mit Erfolg eines der merkwürdigen Volksbäder, Volderbad genannt. Auch in Prag und Seckau weilte er einige Zeit. Mehrere Jahre hielt er sich dann in England in dem von Beuron gegründeten Priorat Erdington bei Birmingham auf. In's belgische Kloster zurückberufen, wurde er zum literarischen Beistand der neugegründeten liturgischen Druckerei

von Desclée in Tournay bestimmt und brachte als solcher das schöne Tournayer römische und Benedictiner-Brevier zum Druck. Die durch angestrengte Arbeit zerrüttete Gesundheit stellte ihm Pfarrer Kneipp in Wörishofen wieder her.

Nach diesen Präludien, durch Aufenthalt in fremden Ländern vielsprachig geworden, mit weitem Umblick ausgerüstet, begann er als Vierziger, etwas spät, aber mit um so mehr Erfolg, seine literarische Thätigkeit. In der verhältnißmäßig kurzen Zeit von 1886—94 hat er überraschend viel geleistet. Zeuge dessen sind seine Aufsätze im Katholik, der Innsbrucker Zeitschrift, den Historisch-politischen Blättern, den Studien und Mittheilungen aus dem Benedictinerorden, im Historischen Jahrbuch und einige größere Artikel im Kirchenlexikon. Im Neuen Archiv für ältere deutsche Geschichtskunde veröffentlichte er eine kleine, aber werthvolle Studie über den Micrologus (de officiis ecclesiasticis) und dessen Auctor. Zahlreiche Beiträge lieferte er für den Literarischen Handweiser und die Literarische Rundschau und brachte in den Referaten und Notizen besonders auch ausländische Werke zur Kenntniß der Leser.

Seine Biographie Mabillon's und die Arbeit über das apostolische Glaubensbekenntniß fanden großen Beifall. Sein liebstes Arbeitsfeld aber war die Liturgik; in diesem Fache glänzt sein Name unter den ersten Schriftstellern unserer Zeit. Beredtes Zeugniß dafür wird die im Druck der Vollendung entgegengehende „Geschichte des Breviers" sein. Seine Kenntnisse auf diesem Gebiete waren ebenso umfassend wie tief; die einschlägige englische und französische Literatur war ihm bekannt, aber auch nicht minder dieser oder jener längst vergessene Aufsatz in der „Athanasia" oder einer andern Zeitschrift der zwanziger bis vierziger Jahre. Neben dem letztgenannten Werke arbeitete er an einer vom hl. Vater anläßlich des Jubiläums Gregors d. Gr. ausgeschriebenen Preisaufgabe. Zwei Jahre hat er in den Bibliotheken und Archiven Italiens, Frankreichs, Englands, Deutschlands, Oesterreichs und der Schweiz nach den ältesten liturgischen Handschriften gesucht, wichtiges gefunden und war nun der freudigen Hoffnung, über die vielumstrittene Thätigkeit des großen Ordners der römischen Liturgie neues Licht und sichere Angaben bringen zu können. Es war aber mit dem Wunsche genug, die Ideen hat er mit in's

Grab genommen. Eine der letzten, wenn nicht die allerletzte seiner Arbeiten, welche er als Reconvalescent aus dem Schwesternhause zu Heitersheim bei Freiburg i. Br. am Pfingstmontag absandte, ist das im ‚Katholik' (1894. II, 55—75) abgedruckte eingehende Referat über die hochbedeutsame Schrift des Prälaten Dr. Ferd. Probst: „Liturgie des vierten Jahrhunderts und deren Reform."

Der Verstorbene hat in seinem Leben mehrere sehr schmerzvolle Krankheiten durchgemacht. Ein ererbtes Herzübel, durch übermäßige literarische Thätigkeit akut gemacht, schloß nach wiederholtem heftigen Anfall seine Tage. In dem von Beuron an die Freunde des Verstorbenen versandten Todtenbericht werden besonders hervorgehoben seine unermüdliche, auf Entsagung und Liebe zu seinem Kloster gegründete Arbeitsamkeit, sowie seine Anspruchslosigkeit und Demuth. Er dachte sehr gering über seine Arbeiten und freute sich über seine Erfolge ohne selbstsüchtige Gedanken, nur seines Klosters wegen, für dessen literarische Vertretung er seine ganze Kraft einsetzte. Die Demuth Mabillon's, die er so schön beschrieben, hat er getreulich nachgeahmt. Mit Recht können seine Mitbrüder in dem genannten Bericht mit den Worten des gelehrten Mr. Bishop von ihm sagen: Er war ein ganzer Mönch und ein wahrer Gelehrter. In seiner Krankheit übte er hohe Tugenden, welche seiner Umgebung Verehrung einflößten. Dem ihn pflegenden Laienbruder gehorchte er auf jeden Wink, als wäre er sein Abt. Der klösterliche Eifer hat ihn die richtige Grenze der Arbeitsleistung übersehen lassen; so verlieren wir einen Gelehrten, der, eben in die Blüthezeit seiner literarischen Thätigkeit eingetreten, zu großen Hoffnungen berechtigte. Möge die Lücke bald ausgefüllt sein!

XV.

Die hinreichende Gnade Gottes und die freie Schuld des Menschen bei der actuellen Sünde.

(Von Dr. Franz Žigon.)

II. Artikel.

Ich habe bereits von den theologischen Systemen gehandelt, welche den Unterschied zwischen der wirksamen und hinreichenden Gnade in der innern Natur und Beschaffenheit der Gnade suchen, und gehe nun zu jenen Theologen über, welche diese Unterscheidung irgendwie von dem Verhalten des menschlichen Willens abhängig machen, mögen sie sich nun Thomisten oder Molinisten nennen oder genannt werden.

6. Nach dieser zweiten Ansicht kann ein und dieselbe Gnade, an und für sich betrachtet, wirksam oder bloß hinreichend sein, je nachdem der menschliche Wille mit ihr zusammenwirkt oder nicht, ihr zustimmt oder widersteht. Weder das eine noch das andere kann aus der innern Beschaffenheit des göttlichen Beistandes allein mit unfehlbarer Sicherheit vorausgesehen werden. Daher wird zur unfehlbaren Erzielung und Erkenntniß des Erfolges der göttlichen Bewegung folgerichtig[1]) die Voraussetzung der freien Selbstbestim-

---

1) Unter den neuesten Thomisten gibt es einige, die sowohl die physische Prädetermination des Bannez, als auch das mittlere Wissen gleichzeitig verwerfen. Das heißt eigentlich zwei contradictorische Sätze zugleich für falsch erklären, von denen doch wohl einer wahr sein muß. Ist einmal zugestanden, daß die wirksame Gnade, an sich betrachtet, in keinem unfehlbaren Zusammenhange mit dem daraus folgenden guten Werke steht, so kann Gott aus der Natur der Gnade allein auf den übernatürlichen Act nicht mit untrüglicher Sicherheit schließen, sondern um diesen unfehlbaren Erfolg zu erzielen, muß man unbedingt seine Zuflucht zur scientia media nehmen, wie ich schon früher mit Nachdruck hervorgehoben habe.

mung von Seite des creatürlichen Willens (= scientia media) erfordert.

Freilich ist es auch hier unmöglich, daß der Mensch mit bloß hinreichender Gnade, d. h. mit einer solchen, die als bloß hinreichende vom Allwissenden vorausgesehen wird, thatsächlich etwas Gutes wirke. Allein eine derartige Unmöglichkeit benimmt dem Willen die Freiheit nicht und eine ihr entsprechende Möglichkeit genügt infolge dessen, um die freie Verschuldung des Menschen bei der actuellen Sünde zu erklären. Wie dies bei einer so beschaffenen Gnade zutrifft, soll uns die folgende Auseinandersetzung veranschaulichen.

Wird nur die innere Kraft, die natürliche Beschaffenheit der Gnade berücksichtigt, so ist nach dieser Ansicht an und für sich eine zweifache Eventualität möglich: daß nämlich das gute Werk folge oder aber durch die Nachlässigkeit des Menschen der Erfolg vereitelt werde; daß der Wille mit der Gnade mitwirke oder aber derselben widerstrebe, denn an und für sich wird ihm bloß eine vollkommene, ausreichende Möglichkeit geboten, seiner Pflicht nachzukommen und sich der Sünde zu enthalten. Der Unterschied zwischen einer solchen Hilfe und der thomistisch hinreichenden Gnade ist vorzugsweise der, daß die letztere nur das Thätigkeitsvermögen ohne die Möglichkeit zum wirklichen Handeln verleiht, da es durch ihre innere Natur völlig ausgeschlossen ist, daß jemand ohne eine andere, wirksame Gnade von ihr Gebrauch mache; mit der erstern hingegen hat der Mensch nicht nur das Thätigkeitsvermögen, sondern auch eine vollständige Möglichkeit zur wirklichen Erfüllung der Gebote, so daß er zum thatsächlichen Handeln von Seite Gottes keines neuen Beistandes nöthig hat. Widersteht er nun dem Willen Gottes, thut er nicht das, was er thun sollte und konnte, übertritt er auf diese Weise pflichtvergessen Gottes Gebot, so trägt er selbst die Schuld, er hat freiwillig eine Sünde begangen und kann sich deßhalb nicht über Unrecht beklagen, wenn er für seine freie Schuld auch nach Gebühr bestraft wird.

Wenn also der Gerechtfertigte zum ersten Mal sündigt, muß er sich selbst die Verschuldung zuschreiben, weil er hinreichende Gnade zur Verfügung hatte, mit der es ihm ermöglicht war, die Sünde zu meiden. Er konnte nicht bloß im thomistischen Sinne das Gebot erfüllen, d. h. er besaß nicht allein das Thätigkeits-

vermögen, sondern er konnte auch im andern Sinne das Gebot erfüllen, d. h. es war ihm mit der ihm zu Theil gewordenen Gnade wirklich möglich, dasselbe zu beobachten.

Aber kann überhaupt (wird jemand einwenden) von einer Möglichkeit zu handeln dort die Rede sein, wo es sich unmöglich ereignen kann, daß der Mensch wirklich handle? Es kann aber auch nach molinistischer Auffassung unmöglich der Fall eintreten, daß der Mensch mit einer hinreichenden Gnade wirklich handle, d. h. mit einer Gnade, von welcher Gott schon voraus weiß, daß der Wille ihr Widerstand entgegensetzen werde. Hat man es nicht auch nach dieser Lehre mit einer wahren Unmöglichkeit des Guten zu thun? — Keineswegs, denn diese Unmöglichkeit hat ihren Grund nicht in der Natur der Gnade, sondern im freien sündhaften Verhalten des menschlichen Willens der göttlichen Gnade gegenüber. Diese Unmöglichkeit geht der Willensentscheidung nicht vorher, sondern sie setzt die Willensentscheidung vielmehr voraus.

Die von den Thomisten mit besonderer Vorliebe gebrauchte Unterscheidung zwischen dem zusammengesetzten und getheilten Sinne löst uns die Schwierigkeit, wenn dies den Namen einer Schwierigkeit verdient. Unter der Voraussetzung, daß Gott von Ewigkeit her, bevor er eine bestimmte Gnade jemanden zu ertheilen beschlossen, infolge der scientia media voraus weiß, der Mensch werde aus freier, sündhafter Entscheidung mit jenem Beistande nicht mitwirken, kann es allerdings unmöglich geschehen, daß der Mensch, nachdem er nur jene Gnade erhalten, thatsächlich das fragliche Gute wolle und thue (in sensu composito). Nichtsdestoweniger ist die Uebertretung des göttlichen Gebotes für ihn durchaus nicht absolut nothwendig und dessen Erfüllung nicht absolut unmöglich (in sensu diviso).

Der Grund dafür ist einfach in der Natur der hinreichenden Gnade zu suchen. Sie verleiht dem Willen die fertige Fähigkeit, das vollkommen ausgestattete Vermögen und die wahre Möglichkeit, das übernatürliche Werk zu vollbringen. Die Unwirksamkeit der Gnade hängt bloß vom freien Willen ab, der dieselbe aus freier Selbstbestimmung unbenützt läßt. Sündigt der Mensch, so kann er zwar nicht gleichzeitig auch nicht sündigen, er sündigt also nothwendig in sensu composito, aber er behält zugleich infolge der hinreichenden Gnade die wahre Möglichkeit, nicht

zu sündigen, kann also die Sünde vermeiden in sensu diviso. Er hat die freie Wahl, der Gnade zuzustimmen oder ihr freiwillig zu widerstehen; denn sie, an und für sich betrachtet, bestimmt ihn nicht schon durch ihre innere Kraft und natürliche Beschaffenheit zu einem. So wird die Freiheit des Willens nicht bloß in Worten, sondern auch in der Sache gewahrt. Der Mensch, durch die Natur der Gnade nicht im neuthomistischen Sinne prädeterminirt, verfügt über eine wirkliche Wahlfreiheit.

Ob auch im neuthomistischen Systeme diese Unterscheidung zwischen dem sensus compositus und sensus divisus irgend eine Bedeutung und irgend einen Sinn habe, lasse ich dahingestellt sein. Man sagt freilich, mit der thomistisch hinreichenden Gnade könne der Wille, welcher factisch sündigt, die gute Handlung vollbringen, insofern er das fertige Thätigkeitsvermögen erlangt. Aber dies allein reicht nicht aus, so wenig das Sehevermögen ausreicht, um in der Finsterniß die Farben zu unterscheiden. Das größte Verdienst für die Ehrenrettung des Neuthomismus würde sich der Theologe erwerben und zugleich von einem wahren Alpdruck die Vertreter jener Richtung befreien, welcher nachzuweisen vermöchte, daß es dem Menschen möglich sei, mit einer thomistisch hinreichenden Gnade zu handeln, d. h. mit einer Gnade, mit der es infolge ihrer innern Natur unmöglich eintreten kann, daß der Mensch mit ihr allein gut handle. Ob dies wohl gelingen kann?

Ohne Zweifel wäre es für den Gerechtfertigten, wenn er die erste actuelle Sünde begeht, vortheilhafter, keine Gnade empfangen zu haben, als eine bloß thomistisch hinreichende. Dagegen sagt man allerdings, es sei besser, das Thätigkeitsvermögen zu besitzen, als nicht zu besitzen. An und für sich ist das wohl wahr, aber nicht für den Fall, daß einer deßwegen ewig verdammt wird, weil ihm ein solches Thätigkeitsvermögen zu Gebote stand, obgleich es ihm unmöglich war, sich damit thatsächlich der Sünde zu enthalten. Ebenso ist es gewiß besser, sich eines gesunden Magens, des Eßvermögens zu erfreuen, als an Unverdaulichkeit zu leiden. Hätte jedoch von zwei gleich Unschuldigen und zum Hungertode Verurtheilten der eine nach seinem Ableben noch Höllenstrafen deßwegen zu büßen, weil er das Eßvermögen gehabt und so in sensu diviso essen konnte, während der andere, dessen verdorbener Magen keine Nahrung vertrug, von jeder Schuld eines Selbstmordes freige-

sprochen wäre, in solchem Falle (sage ich) wäre es offenbar vorzuziehen, kein Eßvermögen zu besitzen.

7. Viele Theologen haben einen Mittelweg zwischen den strengen Thomisten und den Molinisten einschlagen zu sollen geglaubt, um einerseits die Freiheit des Menschen wahren und seine freie Verschuldung bei der Sünde erklären zu können, andererseits aber doch nicht die ab intrinseco, naturâ suâ wirksame Gnade aufgeben zu müssen. Nebst der aus ihrer innern Beschaffenheit thomistisch wirksamen Gnade unterscheiden sie nämlich noch die hinreichende, welche für sich allein zu den leichteren Tugendübungen und speciell zum Gebete genüge. Macht nun der Wille davon Gebrauch, so verdiene er sich, vornehmlich durch das Gebet, weitere Gnadenmittel und auch den für die schwierigen Acte, für den Sieg über große Versuchungen nothwendigen, ab intrinseco wirksamen Beistand. So mehrere ältere und neuere Autoren, darunter bekanntlich auch der hl. Alphons.

Wir wollen nicht weiter die Berechtigung eines derartigen synkretistischen Systems prüfen und bemerken nur, daß die bloß hinreichende Gnade nach dieser Auffassung eine solche nicht schon von ihrer Natur aus ist, sondern erst infolge des freien Widerstandes von Seite des creatürlichen Willens wird, der ja mit derselben Gnade allein thatsächlich mitwirken könnte. Mittelbar oder unmittelbar besitzt dann das vernünftige Geschöpf eine wahre Möglichkeit, die Gebote Gottes zu erfüllen und eine zur Erklärung der formellen Verschuldung genügende Wahlfreiheit.

Dieses System bedarf deßhalb des mittleren Wissens, um überhaupt das Voraussissen der freien Willensacte des Geschöpfes seitens der göttlichen Vorsehung irgendwie verständlich zu machen. Sobald aber die Thomisten sich auf die scientia media stützen müssen, stürzt ihr ganzes System in seiner Grundlage zusammen. Nehmen alle katholischen Schulen die scientia media einmal an, dann wird meines Erachtens die allseitige Aussöhnung in der Gnadenlehre keiner unüberwindlichen Schwierigkeit mehr begegnen. Denn ist man darin übereingekommen, daß zum Gebete eine molinistisch hinreichende Gnade genüge, so wird es keine Mühe kosten, dies auch auf andere gute Werke auszudehnen, um auch bei diesen die menschliche Freiheit und entweder die Schuld, falls der Mensch

mit der Gnade nicht mitwirkt, oder das Verdienst, wann er es thut, begreifen zu können.

Es liegt aber eine Ungenauigkeit im Ausdrucke, wenn manche Vertreter dieser Anschauung einfach die Frage stellen, ob die hinreichende Gnade jemals von Erfolg begleitet, mit gutem Werke vereinigt sei, und diese Frage dann bejahen. Da dies in dem thomistischen System ein Ding der Unmöglichkeit ist, so müßte die erwähnte Frage richtiger lauten, ob neben der thomistisch wirksamen auch eine molinistisch wirksame Gnade anzunehmen sei.

8. Zum Schlusse will ich einem zweifelsohne zu erwartenden Vorwurfe begegnen. Man wird sagen, ich habe die Lichtseiten der molinistischen Hypothese hervortreten lassen, ihre Schattenseiten aber wohlweislich übergangen; die Sache verhalte sich thatsächlich so, daß sowohl in der thomistischen, als auch in der molinistischen Ansicht unlösbare Schwierigkeiten des Geheimnisses übrig bleiben. Ich gestehe dies gern zu; es fragt sich nur, welcher Art jene Schwierigkeiten in den beiden Systemen sind. In Betreff der freien Schuld des Menschen bei der actuellen Sünde bleibt uns z. B. nach der molinistischen Lehre die Erkennensweise der göttlichen scientia media ein unbegreifliches Mysterium, aber keine Ungereimtheit, die thomistische Auffassung hingegen scheint im Widerspruche zu stehen mit der Glaubenslehre von der menschlichen Freiheit bei der formellen Sünde.

Das Bedenkliche, das sich aus der molinistischen Aufstellung nach der Meinung der Gegner ergibt, hat Oswald[1]) folgendermaßen zusammengefaßt:

„1) Wenn der Mensch mit seiner Freiheit es ist, welcher die zureichende Gnade zu einer wirksamen macht, dann ist auch folgerichtig nicht mehr Gottesgnade das wahre Princip seiner Heilswirkung, sondern höchstens nur noch die conditio sine qua non; oder, wie man es formelhaft ausdrückt, das adjutorium *quo* der Gnadenwirkung wird zu einem adjutorium sine quo (sc. non) herabgesetzt;

2) aber wird nunmehr die Gnade in ihrem Wirken (actu secundo) als vom Menschen abhängig gekennzeichnet, d. h. die beiden Factoren der Heilshandlung vertauschen ihre Rolle, indem

1) Die Lehre von der Heiligung. 3. Aufl. 1885. S. 200.

menschlicher Freiheit göttliche Gnade untergeordnet (libertati supponitur gratia) wird;

3) aber ist es dann der Mensch, welcher sich selbst ausscheidet (gegen den Apostel I Cor. 4), und von einer unterschiedlichen Austheilung der Gnade und einer durch solche begründeten Vorbestimmung der Auserwählten kann nicht wohl Rede sein. Dann muß endlich

4) wie es scheint, auch behauptet werden, daß Gott von Ewigkeit alle Menschen mit völlig gleicher Liebe umfaßt, indem er jedem und allen die eine und selbe Gnade anbietet. Das alles sind doch gewiß recht bedenkliche Folgerungen angesichts der Gnadenlehre des Apostels Paulus, namentlich im Römerbriefe, Folgerungen, welche augenscheinlich dem Semipelagianismus entgegenführen. Die Anhänger des Systemes haben das auch selbst eingesehen und ihren Grundgedanken vor solchen Consequenzen zu verwahren gesucht, unseres Erachtens jedoch mit geringem Erfolg."

Unsere Erwiderung auf die einzelnen Punkte soll kurz sein. Gegen alle diese Anklagen kann man vor allem indirect antworten: Wenn einmal vom Standpunkte des Neuthomismus aus die dogmatisch feststehende freie Verschuldung des Menschen bei der actuellen Sünde nicht erklärt zu werden vermag, so ist ihr schon dadurch das Urtheil gesprochen und hat die molinistische Auffassung ihre vollkommene Berechtigung, mag auch wirklich selbst in dieser entgegengesetzten Ansicht irgend eine Schwierigkeit noch auf Lösung harren und so manches in der verwickelten Frage dunkel bleiben. Ueberdies sind die Folgerungen, soweit sie mit Recht aus dem molinistischen Principe gezogen werden, nicht so hochbedenklich, wie sie dem Kritiker vorkommen.

Was nun, um mit dem letzten Punkte zu beginnen, die Behauptung betrifft, die molinistische Auffassung führe in ihren Folgerungen augenscheinlich zum Semipelagianismus, so wiederhole ich nur die Abfertigung, welche sie von einem in unserer Materie gewiß sowohl competenten, als auch der Parteilichkeit den Molinisten gegenüber und Voreingenommenheit unverdächtigen Theologen gefunden hat. Scheeben[1]) nennt solche „unbegründete Anklagen" geradezu einen „gewaltigen historischen und exegetischen

1) Dogmatik I. Bd. S. 654.

Fehler". Und wahrlich, wer derlei Beschuldigungen vorbringt, hat sich entweder nicht genug mit dem molinistischen System vertraut gemacht oder aber den Semipelagianismus nicht begriffen. Ich glaube mich jedenfalls der Pflicht enthoben, den riesigen Unterschied zwischen beiden Lehrmeinungen den in der Dogmengeschichte wie immer bewanderten Theologen noch besonders auseinandersetzen und beweisen zu müssen.

Aus der molinistischen Anschauungsweise soll ferner folgen, „daß Gott von Ewigkeit alle Menschen mit völlig gleicher Liebe umfaßt, indem er jedem und allen die eine und selbe Gnade anbietet". — Aber welcher Molinist hat je das behauptet oder wie soll das eine nothwendige Folge aus dem Principe sein, daß die hinreichende Gnade sich von der wirksamen nicht schon durch ihre innere Natur unterscheide, sondern daß vielmehr das mittlere Wissen Gott zeige, ob eine Gnade im Falle der Ertheilung wirksam oder bloß hinreichend wäre? Obgleich Gott bestimmt weiß, daß eine Gnade wirksam sein würde, kann er sie dem Menschen doch versagen und ihm eine von derselben scientia media als bloß hinreichend bezeugte verleihen. Umgekehrt kann Gott, der weiß, daß jemand mit einem gewissen Grade von Gnade einer Sünde nicht widerstehen würde, eine andere verleihen, mit welcher die Uebertretung verhindert wird. Von zwei in allem gleichen Personen kann Gott wohl ebenso wissen, daß beide sich mit der einen und nämlichen Gnadenhilfe eine Sünde zu Schulden kommen lassen würden, und doch kann er die eine durch einen außerordentlichen, wirksamen Beistand vor dem Falle bewahren, den moralischen Fehltritt der andern aber zulassen. „Also erbarmt er sich, wessen er will, und verstockt, welchen er will" (Röm. 9, 18). Einer Ungerechtigkeit kann der Sünder deßhalb Gott nicht zeihen. „O Mensch! wer bist du, daß du mit Gott rechten willst? Spricht etwa das Werk zu seinem Meister: Warum hast du mich so gemacht" (Das. V. 20)? — Auch im molinistischen System kann daher ganz gut „von einer unterschiedlichen Austheilung der Gnade und einer durch solche begründeten Vorbestimmung der Auserwählten" die Rede sein.

Aber ist es nicht wenigstens der Mensch, welcher sich selbst (gegen den Apostel I Cor. 4) ausscheidet, falls er sich frei bestimmt, das Gute zu thun, während er eben der Gnade auch Widerstand

leisten könnte, d. h. während es mit Rücksicht nur auf ihre innere Beschaffenheit auch geschehen könnte, daß er gerade jener Gnade widerstände? Das ist der allen Thomisten gemeinschaftliche Sturmbock gegen das molinistische Lehrgebäude.

Der Sinn der thomistischen Einrede kann ein doppelter sein: entweder daß der erwachsene Mensch allein es sei, der sich ausscheide, und so wird dann eine unterschiedliche Austheilung der Gnade von Seite Gottes geleugnet, oder aber heißt es soviel, als daß der erwachsene Mensch auch sich selbst ausscheide.

Der erste Sinn ist ohne weiteres als falsch zu bezeichnen, wird jedoch auch von den Molinisten verworfen. Denn nach ihrer Ansicht wird keineswegs sämmtlichen Menschen eine und dieselbe Gnade zu Theil, sondern Gott offenbart seine vollkommene Herrschaft über die Geschöpfe auch darin, daß er von freien Stücken dem einen nur eine hinreichende, dem andern eine wirksame Gnadenhilfe verleiht, obschon die Wirksamkeit oder Unwirksamkeit der Gnade nicht allein in der innern Beschaffenheit derselben begründet ist. Frägt man nach dem Motiv, warum Gott dem erstern bloß einen hinreichenden Beistand, mit welchem ihm zwar möglich war, die Sünde zu meiden, aber trotz dessen er doch sündigte, gegeben habe, obgleich er, der Allmächtige, ihm gerade so gut auch eine wirksame Gnade hätte bescheiden können; frägt man, sage ich, nach dem Grunde davon, so wissen die Molinisten nicht minder wie die Thomisten keine bessere Antwort, als die uns der Apostel gibt: „O Tiefe des Reichthums der Weisheit und Erkenntniß Gottes! Wie unbegreiflich sind seine Gerichte und wie unerforschlich sind seine Wege!“ (Röm. 11, 33); es hat so Gott gefallen, unergründlich sind seine Rathschlüsse.

Den Vorgang darf man sich durchaus nicht so denken, als ob Gott zuerst eine hinreichende Gnade gäbe, ohne zu wissen, was für einen Erfolg sie haben werde. Nein! Gott wartet nicht erst auf die freie Entscheidung des Menschen und erkennt nicht erst aus der That den Erfolg oder Mißerfolg seiner Hilfe; infolge der scientia media sieht er dies schon in seinem absoluten Beschlusse, irgend eine Gnade zu ertheilen, voraus. Es wird also die Gnade gar nicht der Freiheit untergeordnet, Gott bleibt die erste Ursache unseres Heiles.

Wie es nun einerseits sicher ist, daß nicht der erwachsene Mensch allein sich bei der Heilshandlung unterscheidet, so ist es nicht weniger andererseits gewiß, daß auch er[1]) sich selbst dabei

1) Ich sage „auch der Mensch". Um Mißverständnissen vorzubeugen, betone ich ausdrücklich, daß der Mensch zu der Zustimmung, die er der göttlichen Gnade gibt, der zuvorkommenden Gnade nothwendig bedarf. Es ist also nicht der bloße Mensch, der sich durch seine Einwilligung unterscheidet, sondern der durch die Gnade vorausbewegte und von ihr unterstützte Mensch; denn nur eine übernatürliche Zustimmung kann die Grundlage des übernatürlichen Heiles bilden. Klar und bündig in gewohnter Weise beschreibt uns der hl. Thomas das Zusammenwirken beider Ursachen, der göttlichen als der ersten und der menschlichen als der zweiten Ursache, mit folgenden Worten: „Non est autem distinctum, quod est ex libero arbitrio et ex praedestinatione, sicut nec est distinctum, quod est ex causa secunda et causa prima. Divina enim providentia producit effectus per operationes causarum secundarum" (1. qu. 23, a. 5). Auch Molina hebt dieses nothwendige Zusammenwirken beider Ursachen nachdrücklich hervor, indem er schreibt: „Quo fit, ut consensus liberi arbitrii Deo excitanti ac vocanti per gratiam praevenientem nihil in re sit, quod non sit supernaturale et quod non simul a Deo emanet, non solum tanquam ab alliciente, excitante et invitante ad id arbitrium nostrum, sed etiam tanquam a cooperante per auxilium gratiae; atque adeo fit, ut nihil omnino habeat adultus ex iis, quae ad justificationem sunt necessaria et quibus a non justificato discernatur, de quo gloriari possit, ac si id a Deo non acceperit . . . . . Nostra itaque sententia anathema censeri debet, qui affirmaverit consensum arbitrii nostri Deo excitanti et vocanti per auxilium gratiae praevenientis esse actum naturalem aut posse elici sine auxilio et cooperatione ejusdem praevenientis gratiae" (Concordia, q. 14, a. 13, disp. 40. Parisiis 1876. p. 230). Diese wenigen Sätze zeigen schon genügend den großen Gegensatz zwischen dem Lehrsystem Molina's und dem semipelagianischen Irrthum, wonach der pure Mensch mit seinem natürlichen Willen allein sich selbst im Heilsacte unterscheidet gegen den Ausspruch Christi: „Sine me nihil potestis facere" (Joan. 15, 5). Die Molinisten leugnen daher keineswegs das Dogma von der Nothwendigkeit der zuvorkommenden Gnade zu jedem Heilsacte, noch folgt so etwas aus ihrem Systeme; was sie diesbezüglich leugnen, ist nur die Nothwendigkeit der aus sich selbst, aus ihrer innern Beschaffenheit unfehlbar wirksamen Gnade. Wie man aber eine solche Lehre, die nur dies leugnet, auch nach der Verurtheilung der jansenistischen Propositionen als semipelagianisch verdächtigen kann, vermag ich nicht zu fassen. Es befindet sich doch unter den verdammten Sätzen auch der vierte, der da lautet: „Semipelagiani admittebant praevenientis gratiae interioris necessitatem ad singulos actus, etiam ad initium fidei; et in

unterscheidet. Infolge der Erbsünde haben wir nicht, wie Luther wollte, die Wahlfreiheit verloren, sondern noch immer besitzen die vernünftigen Wesen als eine ihnen charakteristische Eigenschaft die Willensfreiheit. Noch immer hat Gott der freien Entscheidung des erwachsenen Menschen überlassen, frei zu wählen zwischen dem ewigen Leben und der ewigen Verdammung. „Er hat Feuer und Wasser vorgelegt: strecke deine Hand nach dem, was du willst. Der Mensch hat vor sich Leben und Tod: was er will, wird ihm gegeben werden" (Eccli 15, 17 f.).

Steht aber einmal fest, daß der Mensch auch im Zustande der gefallenen Natur die Macht besitzt, zwischen Gut und Bös frei zu wählen, wie kann man da überhaupt noch zweifeln, ob sich derjenige, welcher sich frei für das Gute entschieden, obwohl er sich gerade so für das Gegentheil hätte erklären können, von dem, welcher frei das Böse wählt, durch seine freie Wahl unterscheide und sich dadurch vor dem andern ein in der Wahlfreiheit wurzelndes Verdienst erworben habe? Seines Verdienstes kann sich der Mensch auch rühmen, aber er soll sich rühmen im Herrn (I Cor. 1, 31), eingedenk, daß alle wahren Vorzüge von Gott kommen. Wer daher an dem molinistischen Systeme tadelt, daß der Mensch sich in diesem Sinne auch selbst unterscheide, der bekämpft mit anderen Worten, daß nach der genannten Lehrmeinung die Wahlfreiheit des Menschen gewahrt erscheint. Das verdient aber sicherlich nicht, gerügt zu werden; ja darin besteht gerade das stärkste Beweismittel für die molinistische Anschauung, daß ihr zufolge sowohl die vollkommene Herrschaft Gottes über die freien Handlungen der Geschöpfe, als auch die wahre Freiheit der letztern auf eine verständliche Weise erklärt wird. Dies gereicht einem Systeme zum Ruhme, nicht zum Vorwurfe.

Hätte endlich der Autor sich den Unterschied zwischen der conditio sine qua non und der causa efficiens schärfer vergegenwärtigt, so hätte er wahrscheinlich nicht gesagt, daß die molinistisch wirksame Gnade „höchstens nur noch die conditio sine qua non" der Heilswirkung sei.

---

hoc erant haeretici, quod vellent eam gratiam talem esse, cui posset humana voluntas resistere vel obtemperare." — (S. 112 Note 1, Z. 5 ist statt praevisus zu lesen praevius).

XVI.

Streiflichter auf die Herbart'sche Pädagogik.

(Von Domcapitular Dr. Stöckl.)

(Schluß.)

Den beiden Zwecken der „eigentlichen" Erziehung, der Vielseitigkeit des Interesses und der Charakterstärke der Sittlichkeit, entsprechen nach Herbart die beiden Verzweigungen dieser „eigentlichen" Erziehung: der Unterricht und die Zucht. Die Vielseitigkeit des Interesses soll durch den Unterricht, die Charakterstärke der Sittlichkeit dagegen soll durch die Zucht erzielt werden. Unterricht und Zucht müssen also zur Regierung hinzukommen, um die Erziehung zu vollenden. Sprechen wir daher zuerst vom Unterricht!

VII.

Der Unterricht, lehrt Herbart, muß erziehend sein; der erziehliche Zweck darf vom Unterrichte nicht getrennt werden. Demnach soll das Ziel des Unterrichtes nicht allein und vorzugsweise im Wissen, auch nicht im Erwerbe eines äußeren technischen Könnens bestehen, sondern es soll vielmehr durch ihn unmittelbar die Vervollkommnung des Subjectes ihrer wesentlichen Begründung nach erreicht werden.

Worin besteht aber diese Vervollkommnung? Sie besteht in dem „vielseitigen Interesse".

a) Der Unterricht soll für's erste das Interesse im Zögling wecken. Es kommt nicht darauf an, daß der Unterricht dem Zöglinge Kenntnisse mittheilt, wenigstens ist das nicht der höchste Zweck des Unterrichtes. Vielmehr soll diese Mittheilung von Kenntnissen nur ein Mittel sein für die Erregung des Interesses, und soll nur insoweit betrieben werden, als sie diesem Zwecke dient. Die Schule quält sich gewöhnlich damit ab, daß sie den Kindern viele Kenntnisse und Geschicklichkeiten beibringe, und glaubt damit

ihrem Zwecke zu genügen. Das ist verkehrt. Ihre höchste Aufgabe ist, Interesse zu erregen, und erfüllt sie diese Aufgabe nicht, dann nützen auch alle Kenntnisse, die sie den Kindern beibringen mag, nichts.

b) Und zwar darf dieses Interesse nicht ein einseitiges, sondern muß ein vielseitiges sein. Nicht bloß auf Einen Zweig des Wissens oder Könnens soll das Interesse des Zöglings gerichtet werden, sondern für alles, was dem Menschen wissenswerth ist, wenigstens in dem Bereiche, in welchem sein Leben sich bewegt, soll er aus dem Unterrichte Interesse schöpfen.

In solcher Weise muß der Unterricht dem ersten Erziehungszwecke dienen; in diesem Sinne muß er als das Mittel betrachtet werden, durch welches dieser erste Erziehungszweck erreicht wird.

Also der Unterricht soll nach Herbart die Vervollkommnung des Zöglings erzielen, und diese Vollkommenheit besteht in dem „vielseitigen Interesse". Aber läßt sich denn das wirklich sagen? Gewiß nicht. Die Vervollkommnung des Zöglings in intellectueller Beziehung besteht vielmehr darin, daß er sich wirklich Kenntnisse und Fertigkeiten aneignet; denn nur insoweit dies geschieht, kann man sagen, daß er sich intellectuell vervollkommnet. Und je mehrere und tiefere Kenntnisse, je größere Fertigkeit er sich in irgend einem Zweige intellectueller oder damit zusammenhängender Thätigkeit aneignet, um so mehr wird er in intellectueller Beziehung vervollkommnet. Damit er nun dazu komme, damit er sich in solcher Weise vervollkommne, dazu ist allerdings nöthig, daß ein vielseitiges Interesse an allem, was zur Bereicherung seines geistigen Lebens beiträgt, in ihm erregt werde. Aber eben deßhalb ist die Vielseitigkeit des Interesses nur ein Mittel zur intellectuellen Vervollkommnung, nicht die intellectuelle Vollkommenheit selbst. Auch hier begegnet es also Herbart, daß er das Mittel zum Zwecke macht und damit in's Unverständliche fällt.

Es wird sich aber auch niemand damit einverstanden erklären können, daß der Unterricht alles gethan zu haben glaubt, wenn er nur das „vielseitige Interesse" im Zögling erregt. Das reicht denn doch nicht aus. Vom Unterrichte wird mehr verlangt. Der Unterricht hat eine formelle und eine materielle Seite. Er soll für's erste die intellectuellen Kräfte des Zöglings zur Entwickelung, zur Ausbildung und zur Erstarkung bringen — formelle

Seite — und soll für's zweite dem Zöglinge Kenntnisse und Fertigkeiten beibringen, die er vor dem Unterrichte nicht gehabt hat — materielle Seite. Darauf also muß der Unterricht ausgehen. Was würde es nützen, wenn durch den Unterricht der Zögling für alles Mögliche Interesse gewinnt, aber an positiven Kenntnissen, an positiven Geschicklichkeiten leer ausgeht und seine geistigen Kräfte unentwickelt bleiben? Mit dem vielseitigen Interesse allein könnte er nichts anfangen. Nein, der Unterricht ist kein Unterricht, wenn er es nicht auf diesen Doppelzweck absieht. Freilich, damit der Lehrer diesen Doppelzweck erreiche, muß er das Interesse des Zöglings sowohl für seine geistige Ausbildung überhaupt, als auch für die Kenntnisse und Fertigkeiten, die ihm durch den Unterricht beigebracht werden sollen, anzuregen suchen; denn wenn der Zögling sich bloß passiv und unlustig dem Unterrichte gegenüber verhielte, so würde der Unterricht wenig Frucht bringen. Der Zögling muß selbstthätig und selbststrebend dem Unterrichte entgegenkommen, wenn letzterer fruchtbringend sein soll, und diese Selbstthätigkeit und dieses eigene Streben wird mächtig gefördert dadurch, daß er ein lebhaftes Interesse für all das hat, was der Unterricht ihm zuführt oder was der Unterricht bei ihm erzweckt. Aber damit charakterisirt sich das „vielseitige Interesse" immer nur als ein Mittel für die Ermöglichung und Förderung des Unterrichtes, nicht aber ist damit der wesentliche Zweck des Unterrichtes ausgesprochen.

Man kann allerdings sagen, der Unterricht müsse so beschaffen sein und es darauf absehen, den Zögling in eine derartige geistige Verfassung zu bringen, daß er, wenn er aus dem Unterrichte tritt, ein lebhaftes Interesse darin finde, sich auch dann noch weiter fortzubilden, wenn das unterrichtende Wort des Lehrers nicht mehr an sein Ohr schlägt. Wenn der Schüler, sobald er aus dem Unterrichte tritt, alles von sich wirft und auf jede weitere Fortbildung verzichtet, dann trägt daran bei weitem nicht immer, aber doch in manchen Fällen die Weise des genossenen Unterrichtes die Schuld, insofern dieser nicht so beschaffen war, daß durch ihn im Zöglinge das Interesse an seiner weiteren Fortbildung wäre erregt worden. Aber da handelt es sich dann doch nur um einen fehlerhaften Unterricht, und richtet sich daher an den Lehrer die Aufforderung, nicht in eine solche fehlerhafte Unterrichtsweise zu verfallen, aber

es handelt sich nicht um das Wesen und die wesentliche Tendenz des Unterrichtes. Wir haben es also bloß mit einem Gesetze zu thun, welches der Lehrer im Unterrichte zu befolgen hat, nicht um den wesentlichen Zweck des letzteren. Dies um so mehr, als derjenige, dessen Geisteskräfte durch den Unterricht nicht tüchtig entwickelt worden sind und der andererseits im Unterrichte nicht bereits die Grundlagen aller weiteren Fortbildung sich gründlich eigen gemacht hat, gar nicht in der Lage ist, sich weiter fortzubilden, wenigstens bei allem Interesse an seiner Fortbildung mit den allergrößten Schwierigkeiten zu kämpfen hätte. Nach all dem kann der Unterricht nicht das „vielseitige Interesse" zum wesentlichen Zwecke haben; sein wesentlicher Zweck ist und bleibt immer die Entwickelung und Erstarkung der intellectuellen Kräfte des Zöglings und die Beibringung von Kenntnissen und Fertigkeiten.

VIII.

An und für sich, lehrt Herbart weiter, ist der Unterricht die Ergänzung von Erfahrung und Umgang. Erfahrung und Umgang mit anderen Menschen sind nämlich die beiden Quellen, aus denen der Mensch seine Erkenntniß schöpft. Aber beide haben ihre Mängel. Die Erfahrung ist für den Menschen in seinem beschränkten Lebenskreise zu enge, als daß es ihm an dem genügen könnte, was sie ihm an Erkenntnißstoff bietet. Und ebenso ist die unmittelbare Umgebung, in welcher der Mensch lebt, zumeist zu arm an Kenntnissen, als daß es ihm an dem genügen könnte, was er aus dem Umgange mit den ihn umgebenden Menschen an Erkenntniß schöpfen kann. So muß denn der Unterricht eintreten, um jene Mängel zu ergänzen und den Menschen zu jenen Erkenntnissen zu führen, die er aus Erfahrung und Umgang nicht schöpfen kann[1]).

1) „Von Natur," sagt Herbart (ebend. S. 58), „kommt der Mensch zur Erkenntniß durch Erfahrung und durch Theilnahme, durch Umgang. Die Erfahrung, wiewohl unsere Lehrerin durch's ganze Leben, gibt doch nur ein äußeres, kleines Bruchstück eines großen Ganzen; unendliche Zeiten und Räume verhüllen uns eine unendlich größere mögliche Erfahrung. Vielleicht minder arm ist verhältnißmäßig der Umgang; denn die Empfindungen unserer Bekannten gleichen im Allgemeinen den Empfindungen aller Menschen; aber der Theilnahme ist an den feinsten Unterschieden gelegen, und Einseitigkeit

Diese Ansicht, daß der Unterricht lediglich die Ergänzung von Erfahrung und Umgang sei, können wir nur als halb wahr erachten. Allerdings, wenn es sich um solches handelt, was überhaupt Gegenstand der Erfahrung sein kann oder was der Zögling möglicher Weise aus dem Umgange mit anderen zu erkennen vermag, dann mag immerhin der Unterricht als die Ergänzung der Erfahrung und des Umganges bezeichnet werden. Aber es gibt ja auch andere Erkenntnißobjecte, welche einerseits gar nicht unter die Erfahrung fallen können und die andererseits der annoch unreife Zögling aus dem bloßen Umgange mit anderen sich gar nicht zur Erkenntniß zu vermitteln vermag. Wir wollen gar nicht sprechen von den rein transcendenten Erkenntnißobjecten, von Gott, von der menschlichen Seele, von dem sittlich Guten, von der Tugend u. s. w. Selbst das Lesen, Schreiben und Rechnen ist kein Gegenstand der bloßen Erfahrung, noch kann die Kenntniß desselben aus dem bloßen Umgang mit anderen geschöpft werden. In dieser Richtung kann also der Unterricht unmöglich als die bloße Ergänzung der Erfahrung und des Umganges betrachtet werden; hier nimmt er der Erfahrung und dem Umgange gegenüber eine selbstständige Stellung ein und vermittelt Kenntnisse und Fertigkeiten, welche Erfahrung und bloßer Umgang dem Zögling nicht bieten können. In der That, wäre die Aufgabe des Unterrichtes bloß darauf beschränkt, die Erfahrung und den Umgang zu ergänzen, dann könnte der Religionsunterricht mit seinen positiven Dogmen an den Zögling gar nicht mehr herantreten.

Näher bestimmt ist der Unterricht nach Herbart die planmäßige Erzeugung und Cultur der Vorstellungen. Die Stufen desselben sind die der Klarheit, der Association, des Systems und der Methode. Die Unterrichtsstufe der Klarheit ist die des einfachen Gebens und Empfangens, des Vorsagens und Nachsprechens; die der Association ist das Gespräch; die des Systems der zusammenhängende Vortrag und die der Methode das selbstständige Ar-

---

der Theilnahme ist viel schlimmer, als Einseitigkeit der Kenntniß. Die Mängel also, welche in der kleinen Sphäre des Gefühls der Umgang und in dem größeren Kreise des Wissens die Erfahrung übrig lassen, sind für uns ungefähr gleich groß; und hier wie dort muß die Ergänzung durch Unterricht gleich willkommen sein."

beiten des Schülers und die Verbesserung der Arbeit durch den Lehrer[1]).

IX.

Doch wir wollen nicht weiter in das Detail der Herbart'schen Unterrichtslehre eingehen. Wir wollen nur noch Einen Punkt berühren, bei welchem es sich eigentlich um eine Frage handelt, die wir uns, wir müssen es gestehen, nicht beantworten können. Es handelt sich nämlich um die Frage, wie denn die Lehre Herbart's von dem Unterrichte als planmäßiger Erzeugung und Cultur der Vorstellungen in Harmonie zu setzen sei mit der Auffassung des Wesens der Vorstellung, welche er in seiner Psychologie entwickelt.

Bekanntlich führt Herbart in seiner Philosophie den Wesensbestand aller Dinge in Leibniz'scher Weise auf lauter einfache Substanzen zurück, die er Realen nennt. Alle Dinge mit mehreren Merkmalen sind anzusehen als ein Complex von einer Gesammtheit solcher Realen, von denen immer die Eine als Centralreale erscheint. Die einzige Thätigkeit, welche diesen Realen zukommt, ist die Thätigkeit der Selbsterhaltung. Jede derselben sucht das Eindringen anderer Realen in sie abzuwehren und dadurch sich selbst zu erhalten.

Nun fungirt die Menschenseele als Centralreale im Leibe. Folglich beschränkt sich auch deren Thätigkeit lediglich auf die Selbsterhaltung. Es gibt keine verschiedenen Seelenvermögen, kraft welcher die Seele in verschiedener Weise und nach verschiedenen Richtungen hin thätig sein könnte. Diese Vorstellung muß gänzlich abgewiesen werden. Wenn man zwischen Vorstellungs-, Gefühls- und Willensvermögen unterscheidet, so sind diese Ausdrücke bloß logische Gattungsnamen zur vorläufigen Classification der psychischen Phänomene. Die Seele erhält sich selbst, wie jede andere Reale. Darin geht ihre ganze Thätigkeit auf. Die Selbsterhaltungen der Seele aber sind die Vorstellungen. Beide Begriffe fallen in Eins zusammen. „Werden nämlich die Sinne afficirt und setzt die Bewegung vermittelst der Nerven zum Gehirn sich fort, so wird die Seele von den einfachen realen Wesen, die

---

1) Ebend. S. 49 ff.

in ihrer nächsten Umgebung sind, durchdrungen; sie übt dann eine Selbsterhaltung wider die Störung aus, die sie durch jede der ihrigen total oder partiell entgegengesetzte Qualität eines jeden von jenen anderen einfachen Wesen leiden würde: und eine solche Selbsterhaltung der Seele ist eine Vorstellung[1])."

Nun soll der Unterricht die planmäßige Erzeugung und Cultur der Vorstellungen sein. Verhält es sich aber also, dann muß der Unterricht es wesentlich darauf absehen, beständig und planmäßig Störungen auf die Seele auszuüben; denn nur dadurch kann er die Seele zur Selbsterhaltung sollicitiren und damit Vorstellungen in ihr erzeugen, sowie selbe planmäßig cultiviren. So würde also aller Unterricht auf eine Störung der Seele hinauslaufen. Wie darin ein vernünftiger Sinn liegen könne, ist und bleibt uns immer ein Räthsel. Es ist ganz unerfindlich, wie denn die Seele dadurch, daß durch den Sinn ein Erkenntnißobject an sie herantritt, in ihrem Bestande gestört werde; und noch unbegreiflicher ist es, wie denn die Selbsterhaltung, welche die Seele gegen eine solche angebliche Störung ausübt, eine Vorstellung sein könne. Am unbegreiflichsten aber ist es, wie denn der Unterricht, der doch zur Vervollkommnung der Seele dienen soll, eine ständige Störung der letzteren involviren solle.

X.

Es folgt endlich die Zucht. Diese entspricht, wie wir oben gesehen, dem zweiten Zwecke der „eigentlichen" Erziehung. Die Zucht hat es mit der Bildung des Charakters zu thun, welcher im Willen radicirt und durch diesen bestimmt wird. Ihr Ziel ist die „Charakterstärke der Sittlichkeit". Durch die Zucht soll in dem Zöglinge „aus der sittlich-ästhetischen Gewalt der moralischen Umsicht eine reine und begierdenfreie, mit Muth und Klugheit vereinbare Wärme für's Gute hervorgehen, wodurch ächte Sittlichkeit zum Charakter erstarkt"[2]). Die That erzeugt den Willen aus der Begierde[3]), und dieser Wille, sofern er kräftig sich dem Guten

1) Vgl. meine „Geschichte der Philosophie der neueren Zeit". Bd. 2, S. 244, wo auch auf die Belegstellen verwiesen ist.

2) Allgemeine Pädagogik S. 124.

3) Ebend. S. 128.

zuwendet, ist der sittliche Charakter — die Charakterstärke der Sittlichkeit, die durch die Zucht erzielt werden soll.

Die Zucht ist eine unmittelbare Wirkung auf das Gemüth der Jugend, in der Absicht zu bilden[1]). Durch letzteres unterscheidet sie sich von der Regierung. Die Regierung will nur das Kind dem Willen des Erziehers unterwerfen, hat aber nicht die Absicht zu bilden. Wenn sie also allerdings, gleichwie die Zucht unmittelbar auf das Gemüth des Kindes einwirkt, so ist sie doch nicht Zucht, eben weil ihr die Absicht zu bilden fehlt[2]). Ebenso unterscheidet sich die Zucht von dem Unterrichte, da dieser allerdings gleichfalls die Absicht verfolgt, zu bilden, aber nicht unmittelbar auf das Gemüth wirkt und nicht unmittelbar die Charakterstärke der Sittlichkeit zu erzielen sucht.

---

1) Ebend. S. 145.

2) „Eine etwas verdeutlichte Betrachtung des Zweckes der Erziehung," sagt Herbart (ebend. S. 144), „stößt darauf, daß bei weitem nicht unser ganzes Betragen gegen Kinder durch Absichten für sie, vollends durch Absichten für die Veredlung ihres geistigen Daseins activirt wird. Man beschränkt sie, damit sie nicht lästig werden; man hütet sie, weil man sie liebt; und diese Liebe gilt wahrlich zunächst dem lebendigen Geschöpfe, an welchem die Eltern ihre Freude haben, — und dann erst kommt eine freiwillige Sorgfalt hinzu für die richtige Entwickelung eines künftigen Vernunftwesens. Da nun diese letztere Sorgfalt ohne allen Zweifel ein eigenes Geschäft für sich bestimmt — ganz heterogen allem dem, was zur Pflege und Hütung des animalischen Wesens, zu seiner Gewöhnung an die Bedingungen, unter denen es in der Gesellschaft wird fortleben dürfen, gehören mag; — da für das Eine der Wille des Kindes gebildet, für das andere derselbe so lange gebogen werden muß, bis Bildung die Beugung vertritt: — so wird man hoffentlich nicht anstehen, die verderbliche Verwirrung der Zucht durch die Regierung endlich aufzugeben. Man wird sich besinnen, daß, wenn alles recht geht, die Regierung, welche anfangs das Uebergewicht hat, viel früher schwinden muß, als die Zucht; man wird fühlen, daß es der Zucht höchst nachtheilig werden muß, wenn der Erzieher, wie so oft geschieht, sich an's Regieren gewöhnt und dann nicht begreifen kann, warum dieselbe Kunst, die ihm bei Kleineren gute Dienste leistete, bei Größeren beständig schief wirkt; dann sich einbildet, man werde den klüger gewordenen Zögling nur auf eine klügere Art erziehen müssen, — endlich während er die ganze Eigenheit seiner Aufgabe verkannte, den jungen Menschen der Undankbarkeit anklagt und in seiner Verkehrtheit so lange beharrt, bis er ein Mißverhältniß erzeugt hat, das unleidlich und unvertilgbar die ganze Zukunft hindurch fortdauert."

Aber obgleich in solcher Weise die Zucht wie von dem Unterrichte, so auch von der Regierung zu unterscheiden ist, so weiß Herbart doch keine anderen Zuchtmittel — „Maßregeln der Zucht" — anzugeben, als jene, welche er früher bereits als Mittel der Regierung — Maßregeln der Regierung — aufgeführt hatte. „Die Zucht," sagt er, „verursacht Empfindungen oder hält sie ab. Welche sie verursacht, diese sind entweder Lust oder Unlust. Welche sie abhält, diese werden entfernt entweder durch Vermeidung des Gegenstandes oder so, daß der Gegenstand als gleichgiltig ertragen oder entbehrt werde. Gleichgiltiges Ertragen heißt Gewöhnung, gleichgiltiges Entbehren des vorhin Gewöhnten geschieht durch Entwöhnung. Lust wird erzeugt durch Reiz, Unlust durch Druck. Ein bestimmter Act des Reizes oder des Druckes, welcher durch eine bestimmte, vom Zögling gegebene Veranlassung motivirt ist und als deren Erwiederung angesehen sein will, heißt Belohnung oder Strafe[1])." Gewöhnung, Entwöhnung, Belohnung und Strafe gehören somit zu den Maßregeln oder Mitteln der Zucht. Dazu kommen Beifall und Tadel. „Nicht eher nämlich kommt die Zucht in rechten Schwung, als nachdem sie Gelegenheit gefunden hat, vom Zöglinge sein besseres Selbst durch einen tief eingreifenden Beifall (nicht eben Lob!) hervorzuheben. Erst dann findet der Tadel offene Ohren, wenn er aufgehört hat, als eine Minusgröße allein zu stehen; er muß nur den schon gewonnenen Beifall zum Theil aufzuheben drohen[2])."

Also die Zucht hat die nämlichen Mittel für ihren Zweck anzuwenden, wie die Regierung, nur in verschiedener Absicht. Aber wenn die Zucht in derselben Weise wie die Regierung auf den Zögling einwirkt, und hier und dort nur eine verschiedene Absicht verfolgt, ist man denn dann berechtigt, Regierung und Zucht als zwei von einander verschiedene und einander coordinirte Verzweigungen der Erziehung zu betrachten? Gewiß nicht. Actus specificantur et diversificantur per objecta. Die Verschiedenheit der Absicht allein kann keinen specifischen Unterschied zwischen zwei Functionen bedingen; es muß das Object, das, was man thut, verschieden sein, wenn von einer solchen specifischen Verschiedenheit zweier Functionen die Rede sein soll.

1) Ebend. S. 147. — 2) Ebend. S. 151.

Zudem können wir eine solche Verschiedenheit der Absichten, welche der Regierung und der Zucht zu Grunde liegen sollen, gar nicht einmal anerkennen, wie schon früher angedeutet worden. In der That, wenn z. B. der Vater gegen den Eigensinn eines kleinen Knaben einschreitet und ihn durch Tadel oder Strafe zu brechen sucht, so verfolgt er doch sicher, wenn er ein verständiger Vater ist, nicht einzig die Absicht, durch diese Reaction gegen solchen Eigensinn den Knaben mit Gewalt sich zu unterwerfen; er verfolgt vielmehr zugleich immer die Absicht der sittlichen Bildung des Knaben, er sucht ihn zum Gehorsam anzuhalten, weil er weiß, daß, falls er dem Eigensinn des Knaben freien Lauf ließe, dieser sich darin verfestigen würde, was störend und zerstörend auf die künftige Entwickelung seines sittlichen Charakters einwirken müßte. Die Absicht, die ihn leitet, ist einfach diese: Man muß das Bäumchen gerade richten, wenn es noch jung, später geht es nicht mehr. Spricht sich aber darin nicht die Absicht der sittlichen Bildung des Knaben aus?

XI.

Wir müssen aber die Sache auch noch von einem andern Gesichtspunkte aus betrachten. Soll von einer Zucht und von Zuchtmitteln die Rede sein können, so setzt deren Anwendung wesentlich die Freiheit der Wahl im Zögling voraus. Der Zögling muß frei wählen können zwischen Gut und Bös, zwischen dem, was die Entfaltung der Charakterstärke der Sittlichkeit bedingt, und dem, was ihr entgegengesetzt ist und diese Entfaltung stört oder zerstört. Denn was sollten Zuchtmittel helfen, wenn der Zögling sein Thun und Lassen nicht in seiner freien Gewalt hätte! Die Freiheit kann aber nur als eine Eigenschaft des Willens gedacht werden; denn dieser ist es, welcher wählt. Und das setzt wiederum voraus, daß der Wille eine besondere Kraft der Seele ist; denn zur freien Wahl ist ein Vermögen der Seele erforderlich, in Kraft dessen diese die Wahl vollzieht.

Nun stellt Herbart, wie wir bereits gesehen, alle besonderen Seelenvermögen in Abrede und führt die gesammte Thätigkeit der letzteren in was immer für einer Richtung auf die Thätigkeit der Selbsterhaltung zurück. Es ist also auch der Wille nicht als ein

eigenes Vermögen der Seele zu betrachten. Hören wir, was Herbart von dem Willen des Menschen lehrt!

Sind mehrere Vorstellungen, sagt er, zugleich in der Seele, dann sind selbe entweder gleichartig oder sie sind entgegengesetzt. Wenn ersteres, dann verschmelzen sie sich miteinander; wenn letzteres, dann hemmen sie sich gegenseitig, und zwar nach dem Maße ihres Gegensatzes. Wenn nun aber eine (schwächere) Vorstellung gehemmt wird, dann wird sie dadurch in's Unbewußtsein zurückgedrängt. Diese zurückgedrängten, an der Schwelle des Bewußtseins harrenden oder doch nur im Dunkel wirkenden Vorstellungen sind dann die Gefühle. Aber indem eine Vorstellung aus dem Bewußtsein zurückweicht und zum Gefühle wird, verwandelt sie sich eo ipso zum Streben, wieder in das Bewußtsein emporzutauchen. Und das ist es, was wir Begehren nennen. Tritt jenes Streben des Gefühles, wieder zur actuellen Vorstellung zu werden, in intensiverer Steigerung hervor, so daß sie mehr oder weniger Erfolg gewinnt, so wird das Gefühl zur Begierde, welche endlich, wenn sie sich mit der Hoffnung verbindet, als herrschende gegenwärtige Vorstellung wieder auftreten zu können, zum eigentlichen Willen sich erhebt[1]).

Also das, was wir Wille nennen, ist nichts anderes als die Vorstellung, insofern sie aus dem Unbewußtsein wieder emporzutauchen strebt in's Bewußtsein und Hoffnung hat, wieder als herrschende Vorstellung auftreten zu können. Wer mag dieses verstehen! Ist schon die Vorstellung als eine Selbsterhaltung der Seele unverständlich, da ja die Thätigkeit der Seele bei der Entstehung der Vorstellung als eine dem äußern Eindruck entgegenkommende, zugleich mit diesem das Vorstellungsbild erzeugende erscheint, so ist es noch weit unverständlicher, wenn gesagt wird, der Wille sei nichts anderes, als die Vorstellung selbst, insofern sie wieder in's Bewußtsein aufzutauchen strebt. Das Wollen setzt ja die Vorstellung, überhaupt die Erkenntniß wesentlich voraus, denn was ich nicht erkenne, wovon ich keine Vorstellung habe, das kann ich ja nicht wollen.

Was aber die Hauptsache ist: kann denn, wenn der Wille in

1) Vgl. meine „Geschichte der Philosophie in der neueren Zeit" Bd. 2, S. 245. Die Belegstellen ebend.

solcher Weise aufgefaßt wird, noch von einer Freiheit des Willens im Sinne von Wahlfähigkeit die Rede sein? Da weichen die gehemmten Vorstellungen in's Unbewußtsein zurück und werden zu Gefühlen. Diese suchen sich dann wieder in's Bewußtsein emporzuringen und werden so zum Wollen. Kann denn da der Mensch mit freier Selbstbestimmung noch in die Cirkel dieses Processes eingreifen? Ja, wenn der Wille ein eigenes Vermögen der Seele wäre, dann wäre solches noch denkbar. Aber das ist er eben nicht. Das Wollen ist ja nur das Resultat jener natürlichen Transformation, welche die Vorstellung in unserer Subjectivität stufenweise erleidet.

Herbart spricht allerdings deßungeachtet noch von einer Freiheit des Willens, aber man höre, wie er selbe auffaßt! Unser Selbstbewußtsein, sagt er, erzeugt in uns den Wahn, daß wir im Handeln gleichsam in der Mitte stehen zwischen Vernunft und Begierde, und daß es an uns liege, uns für den einen oder andern Theil zu entscheiden. Das ist jedoch nur Täuschung; denn wir selbst sind ja von unserer Vernunft und Begierde nicht verschieden, so daß wir beide gleichsam als fremde Rathgeber anzuhören und uns für den einen oder für den andern zu entscheiden vermöchten. Die freie Wahl ist vielmehr nichts anderes, als eine Zusammenwirkung eben jener Vernunft und Begierde, zu denen wir uns frei in der Mitte stehend dachten. Diese Zusammenwirkung ist eine wahrhaft freie; denn eben weil Vernunft und Wille nicht außer uns sind, so ist auch die Entscheidung, welche daraus entspringt, keine fremde, sondern unsere eigene; wir wählen mit eigener Selbstthätigkeit, wenn auch freilich nicht mit einer Kraft, die von Vernunft und Begierde verschieden wäre[1]).

Was soll man nun aus dieser Definition der Freiheit machen? Sie ist wiederum so unverständlich als möglich. Das ist wohl noch niemanden eingefallen, die Freiheit als eine besondere Kraft der Seele zu bezeichnen. Sie ist keine Kraft, sondern eine Eigenschaft des Willens. Aber der Wille ist eine eigene Kraft der Seele, und der ist es, welcher als zwischen Vernunft und Begierde mitten inne stehend betrachtet werden muß, fähig, sich für das eine oder für das andere nach freier Wahl zu entscheiden. Nur unter dieser

1) Ebend. S. 245 f.

Voraussetzung ist eine Freiheit denkbar. Was soll es denn heißen, die freie Wahl sei eine Zusammenwirkung von Vernunft und Begierde! Dieses Zusammenwirken oder vielmehr die Unterordnung der Begierde unter die Vernunft soll ja erst durch die freie Wahl bewirkt werden. Und wenn die freie Wahl mit Selbstthätigkeit Eins ist, dann verschwindet für unsere Willensäußerungen der Unterschied zwischen der Nothwendigkeit und Freiheit gänzlich, da wir ja auch in dem Falle, wenn wir etwas nothwendig anstreben, wie z. B. die Glückseligkeit, vollkommen selbstthätig uns verhalten. Ja, am Ende müßte auch den Thieren freie Wahl zugeschrieben werden, da auch sie in ihren willkürlichen Bewegungen sich selbstthätig verhalten.

Kurz, es ist vergebliche Mühe, in der Herbart'schen Doctrin die Freiheit des Willens, die Freiheit der Selbstbestimmung, wie sie in der freien Wahl hervortritt, noch aufrecht zu erhalten. Wer den Willen als besonderes Vermögen der Seele nicht annehmen will, der muß auch auf die Freiheit des Willens verzichten. Hier helfen keine Ausflüchte; diese können nur die Wirkung haben, daß sie Widersprüche in die Doctrin eintragen, die sich nicht lösen lassen. Wo aber keine Willensfreiheit, da kann auch von keiner Zucht die Rede sein. Was kann man denn bei dem Zöglinge in Zucht nehmen, wenn nicht seinen freien Willen? Ist ein solcher nicht da, so wird der Begriff der Zucht illusorisch. Und wo keine Zucht, da auch keine Erziehung. Die Herbart'sche Doctrin macht also am Ende alle Erziehung unmöglich.

Wir haben bisher die Herbart'sche Pädagogik mehr vom allgemein wissenschaftlichen Gesichtspunkte aus geprüft. Sehen wir nun zum Schlusse noch, wie selbe sich zum positiven Christenthum stelle, welche Anschauung für Herbart in dieser Beziehung maßgebend sei.

XII.

Da, wo Herbart vom Unterrichte handelt, spricht er auch in einigen allgemeinen Sätzen vom Religionsunterrichte, und zwar vom Standpunkte seiner protestantischen Confession aus. „Das Innere des Religionsunterrichtes," sagt er, „haben die Theologen zu bestimmen, und die Philosophie hat zu bezeugen, daß kein Wissen im Stande ist, die Zuversicht des religiösen Glaubens

zu überflügeln. Was aber das pädagogische Verhältniß betrifft, so bezeichnet das Ende oder wenigstens den Gipfel die Confirmation und die darauf folgende Zulassung zum Abendmahl. Jene entspricht einer besondern kirchlichen Confession; dieses hingegen einer allgemeinen Verbrüderung aller Christen. Der tiefen Gemüthsbewegung, welche mit dem ersten Gang zum Abendmahl verbunden ist, kommt es zu, über das Gefühl der Trennung von Andersdenkenden einen Sieg zu erringen ... Der vorgängige Religionsunterricht hat darauf hinzuwirken, und zwar um so mehr, da christliche Zuneigung zu denen, welche in wichtigen Glaubenspunkten abweichen, für manche zu den schwereren Pflichten gehört, deren Einschärfung um desto nöthiger ist, weil der nämliche Unterricht nicht umhin konnte, die Unterscheidungslehren der Confessionen bestimmt anzuzeigen[1])." Das ist im Wesentlichen so ziemlich alles. Wir begnügen uns damit, diesen Passus hier angeführt zu haben; denn wir haben nicht zu untersuchen, wie vom protestantischen Standpunkte aus hierüber zu urtheilen sei.

Was aber die eigentliche Erziehung betrifft, so ignorirt hier Herbart das positive Christenthum gänzlich. Der Name „Christus" kommt bei ihm gar nicht vor. Er will in der Erziehung ohne Christus und ohne Christenthum fertig werden. Ihm genügen die natürlichen Erziehungsmittel; von den übernatürlichen Erziehungsmitteln, wie sie im katholischen Christenthum in so reicher Fülle niedergelegt sind, weiß er selbstverständlich gar nichts. In dem Vertrauen auf die Kraft und Wirksamkeit jener natürlichen Erziehungsmittel ist er sehr zuversichtlich. Wir wollen ihm das insofern nicht verargen, als auch wir diese Erziehungsmittel dem Erzieher keineswegs aus der Hand zu nehmen oder sie auch nur abzuschwächen gewillt sind; aber die Erfahrung lehrt genugsam, daß man mit selben allein nicht ausreicht, wenn die übernatürlichen Erziehungsmittel, welche die Religion, in specie die katholische Religion bietet, ganz aus dem Spiele bleiben.

Die Herbart'sche Pädagogik steht demnach mitten in der Strömung des modernen Humanismus und Naturalismus. Der moderne Zeitgeist ist dem positiven Christenthume entschieden abgeneigt und sucht selbes aus allen Gebieten des öffentlichen und privaten

1) Pädagogische Vorlesungen bei Hartenstein Bd. 10, S. 291 f.

Lebens zu verdrängen. Dieses Streben, das weiß man recht gut, würde keinen nachhaltigen Erfolg haben, wenn das positive Christenthum nicht in erster Linie aus der Erziehung verdrängt würde. Darum ist es vor allem die Erziehung und die Schule, aus welcher der positive christliche Geist ausgetrieben werden soll. Man will eine rein naturalistische Pädagogik construiren, in welcher das übernatürliche Leben des Menschen im Geiste des positiven Christenthums ganz außer Ansatz bleibt. Die Herbart'sche Pädagogik nun schwimmt ganz und voll in diesem Fahrwasser. Die Charakterstärke der Sittlichkeit soll in ihr und mit ihr erzielt werden durch rein natürliche Erziehungsmittel; eine auf dem Boden des positiven Christenthums erbaute Pädagogik braucht man zu diesem Zwecke nicht. Das ist wohl einer der Hauptgründe, warum heutzutage die Herbart'sche Pädagogik in der pädagogischen Welt so große Triumphe feiert und gewissermaßen als pädagogisches Evangelium gilt. Sonst wäre sie vielleicht längst den Weg alles Fleisches gegangen, da die abstruse, unklare und oft unverständliche Denk- und Redeweise, wie sie in den pädagogischen Schriften Herbart's zu Tage tritt, wahrlich nichts Anziehendes und Anregendes hat.

Für katholische Schulen paßt die Herbart'sche Pädagogik schlechterdings nicht, und ein Lehrer höheren oder niederen Ranges, der auf die Herbart'sche Pädagogik schwört, wird, Principientreue vorausgesetzt, für eine katholische Schule sich wohl nicht eignen.

XVII.

Gallus Jakob Baumgartner.

(Fortsetzung.)

Von den rein politischen Angelegenheiten des Kantons und der Schweiz in Anspruch genommen, hatte Baumgartner bis dahin der kirchlichen Revolution im Schoße des Clerus ruhig zugesehen, ohne sich in dieselbe einzumischen. Sie war ihm aber ganz willkommen, um gelegentlich die Kirche unter das Joch des Staates zu beugen. Nicht ohne Begünstigung von Baumgartner's Seite

wurde einer dieser Reformer, der Priester Felix Helbling, in die Regierung gewählt und verzichtete von da ab auf alle priesterliche Thätigkeit. Von allen Seiten des liberalen Feldlagers, besonders aber von der unkirchlichen Geistlichkeit, ward Baumgartner nun aufgerufen, den Kanton und die Schweiz von den curialistischen Fesseln zu befreien.

Baumgartner hielt den Augenblick für günstig, „den curialistischen Uebermuth", d. h. die Unabhängigkeit der kirchlichen Gewalt, ein für allemal zu brechen. Am 25. October 1833 begleitete er die Leiche des verstorbenen Bischofs bis St. Fiden, von wo dieselbe weiter nach Chur übergeführt wurde; am 28. versammelte er als Präsident das katholische Großraths-Collegium, das auf seinen Vorschlag das Bisthum Chur-St. Gallen für aufgehoben erklärte und damit die ganze bestehende kirchliche Ordnung über den Haufen warf. Mit der eigenmächtigen Aufhebung des Bisthums verfügte man in acht Artikeln zugleich Verwerfung der päpstlichen Gründungs- und Circumscriptionsbulle, Losreißung der katholischen Bevölkerung vom kirchlichen Verband, willkürliche Aufstellung eines Provisoriums gegen alle kirchlichen Satzungen. Da das Domcapitel keinen der drei vorgeschlagenen Candidaten, sondern einen eigenen vierten zum Bisthumsverweser wählte, schritt das katholische Großraths-Collegium am 19. November zu neuen Gewaltacten: es löste das Domcapitel auf, cassirte seine Wahl, untersagte dem erwählten Capitelsvicar jede Amtshandlung, beschloß die eigenmächtige Wahl eines neuen, wies das bischöfliche Archiv an den Administrationsrath, ebenso alle dem Bisthum zugeschiedenen Kapitalien, die Schlüssel zur bischöflichen Wohnung und diese selbst, und gebot den Mitgliedern des Domcapitels, binnen vier Monaten ihre Wohnungen zu räumen. Ein Schrei der Entrüstung über diese Mißhandlung der Kirche ging durch die katholische Schweiz. Selbst Protestanten erklärten diese Gewaltthätigkeiten als unvereinbar mit dem katholischen Kirchenrecht. Aber das ganze liberale und radicale Lager jauchzte der St. Gallischen Regierung Beifall zu und begrüßte ihr Vorgehen als die Morgenröthe eines neuen Freiheitstages.

Wie die Auflehnung gegen Rom zunächst von liberalen Geistlichen ausgegangen war, so verfielen sie zuerst auch auf den Gedanken, die ihnen günstigen Staatsmänner zu einer gemeinsamen Action gegen die Kirche zu vereinigen. In St. Gallen war ihrer

ein ganzer Chorus, in Aargau wirkte Federer, in Luzern Christophor Fuchs. Die ersten Schritte zu einer halbofficiellen Vereinigung der liberalen Kantone that der erwähnte Eduard Pfyffer, Schultheiß von Luzern, unmittelbar nach dem Tode des Fürstbischofs Karl Rudolf von St. Gallen. Von Luzern schrieb er am 31. October an Baumgartner: „... Die Hauptaufgabe wäre die Verminderung des Einflusses der römischen Curie durch ihre Nuntiatur in der Schweiz. So lange diese handeln kann, wie gegenwärtig, und unsere Bischöfe sich wie Schleppträger des Nuntius betrachten, sind wir in einer schlimmen Lage. Auch alle unsere politischen Institutionen ruhen auf einem schwankenden Grund, so lange noch so großer religiöser Fanatismus gepflanzt und genährt wird ... Die Sachen stehen, wenigstens hier, gut. Widmer's Entfernung vom Katheder der Theologie und selbst von Luzern ist für die katholische Schweiz ein bedeutendes Ereigniß. Die Geistlichkeit verkennt auch nicht dessen Wichtigkeit, aber ihr Wehklagen fand nirgends im Volke Anklang. Fuchsens Ernennung zum Professor wird im Allgemeinen belobt und auf alle Verdächtigungen wenig geachtet. Hierin erblicke ich wirklich ein Fortschreiten, denn noch vor erst zwanzig Jahren hätte man so etwas anders angesehen ... Wir haben im Ganzen einen unwissenden, unvaterländischen Clerus, an dessen Spitze schwache, der Nuntiatur dienstbare Bischöfe stehen; wir haben in der katholischen Schweiz ein tiefstehendes, vorurtheilsvolles, abergläubisches Volk ... Gegenüber steht das eigensinnige, an seinen Anmaßungen starr hängende, aller Niederträchtigkeit fähige Rom. Darum bedarf es Umsicht und Klugheit."

Wirklich kam eine Versammlung von Abgeordneten von sieben Kantonen in Baden im Aargau zusammen, um über ein gemeinsames Vorgehen gegen die katholische Kirche zu berathen. Sieben Tage, von Montag zu Montag (20. bis 27. Januar) tagte die Conferenz; den Sonntag hielt sie in Ehren. In der zweiten Sitzung wurde der neue Metropolitanverband construirt, in der dritten ein vorbereitender Ausschuß ernannt (Pfyffer, Baumgartner, Lützelschwab), in der vierten das Placet im weitesten Umfange aufgerichtet, die kirchliche Gerichtsbarkeit unter den Staat gestellt, die Mischehe allen christlichen Verboten entzogen und nahezu das ganze Eherecht dem Staate zugewiesen. In der fünften folgte dann Knebelung der theologischen Anstalten und Seminarien, Vorschrift

des Civileides für die ganze Geistlichkeit, Einschränkung des kirchlichen Patronatsrechtes, Abschaffung jedes Einspruches der Kirche bei Besetzung von Lehrerstellen, Einschränkung der Regularorden, Aufhebung aller Exemptionen derselben; in der sechsten Einschränkung der Fest- und Fasttage mit Wiedereinführung der constanzischen Decrete, endlich solidarische Verbindlichkeit der sieben Kantone zu gemeinsamem Schutz bei Angriffen auf die landesherrlichen Rechte.

Der talentvollste Anwalt der kirchlichen Interessen in St. Gallen war der junge Priester Karl Greith (geb. 1807), Schüler und Freund von Joseph Görres, bald nach Empfang der Priesterweihe, die er in Paris erhalten hatte, von Fürstbischof Karl Rudolf als Professor und Subregens am Priesterseminar, vom Administrationsrath als Unterbibliothekar an der berühmten Stiftsbibliothek angestellt. Durch Decret vom 3. Februar 1834 wurde er ohne weitere Veranlassung seiner Aemter entsetzt. Man ließ ihm nicht einmal eine Woche Zeit, die laufenden Geschäfte zum Abschluß zu bringen. Durch ein neues Decret vom 8. Februar wurden ihm Schlüssel, Bücher, Manuscripte u. s. w. abgefordert, damit der neue Bibliothekar, der suspendirte Aloys Fuchs, welcher aller Vorbildung zu diesem Amte ermangelte, doch sofort dasselbe antreten könnte. Am 2. März hielt Greith noch eine Abschiedspredigt in der verwaisten Cathedrale über den „Kampf des Christen in der streitenden Kirche nach dem Vorbilde unseres Erlösers", worin er sich aller politischen Polemik und Anzüglichkeiten enthielt, aber mit vollem Recht den allgemeinen Satz aussprach: „Von jeher ist meist alles Unglück, das über die Kirche erging, vom Heiligthum selber, von unwürdigen Priestern ausgegangen."

Am 11. April wurden die Badener Conferenzbeschlüsse vom katholischen Großraths-Collegium mit großer Mehrheit genehmigt; am 5. Juni erhielten sie mit 93 gegen 17 Stimmen die Sanction des Großen Rathes und wurden dadurch allgemein maßgebendes Staatsgesetz.

Unterdessen hatte Papst Gregor XVI. in einer Encyklika an die Bischöfe und an den Clerus der Schweiz die Badener Artikel unbedingt verworfen und ihren Urhebern die Worte des Bischofs Hosius an Kaiser Constantius in Erinnerung gebracht: „Mische dich nicht in die Kirchenangelegenheiten, und nicht du sollst uns hierin Vorschriften ertheilen, sondern sie von uns annehmen."

Baumgartner sah in der päpstlichen Encyklika „ein sprechendes Müsterchen gottvergessenen Hochmuths"; er fand Hilfe im kirchlichen Kampf an Constantin Siegwart-Müller, der damals noch ein glühender Anhänger des Liberalismus war. Aber das Volk leistete noch entschieden Widerstand und erhob laut seine Stimme gegen solche Neuerungen. Besonders im Berner Jura lebte eine treue katholische Bevölkerung. Jetzt ließ der Große Rath die Militärmacht des protestantischen Bern, 6400 Mann, in die katholischen Landestheile einrücken und übte gegen die rasch unterdrückten Katholiken die schnödeste Tyrannei aus. Damit war aber auch der Zeitpunkt gekommen, wo das Ausland diesem Treiben nicht mehr unthätig zusah.

Der französische Gesandte, Napoleon Lannes, Herzog von Montebello, ein junger, energischer Diplomat, der sein Amt im Januar 1836 angetreten, nahm sich der verfolgten Jurassier und des aus Luzern verdrängten Nuntius an, und derselbe Große Rath, der so übermüthig die eigenen katholischen Landsleute geknebelt hatte, gab nun die Versicherung, „den gegenwärtigen, durch Staatsverträge und Verfassung gewährleisteten Zustand der römisch-katholischen Religion aufrecht zu erhalten" und zu diesem Zwecke schleunigst die bewußten Unterhandlungen mit dem römischen Hofe zu eröffnen. Der Große Rath von Freiburg aber verurtheilte schon am 31. Mai die Badener Artikel in strengster Fassung. So war Baumgartner auf kirchenpolitischem Gebiete zum Glück unterlegen; um so eifriger widmete er wieder seine ganze Kraft den bürgerlichen Interessen.

Während die liberalisirende Geistlichkeit und ihr Anhang den Kampf gegen die kirchliche Autorität recht als Hauptgeschäft betrieb, die Radicalen immer neuen Parteihader anzurichten suchten, war Baumgartner's Hauptaugenmerk mitten in diesen Kämpfen beständig auf das eigentliche Volkswohl, eine gute Verwaltung und auf die Förderung der materiellen Interessen gerichtet. Er verbesserte das Verkehrswesen, strebte unermüdlich für die Errichtung einer schweizerischen Zollunion, war eifrig bemüht für das Zustandekommen einer Dampfschifffahrts-Gesellschaft auf dem Wallensee, wie für die Regelung der Schifffahrt auf der Linth und trat als einer der ersten und eifrigsten für den Bau von Eisenbahnen ein, deren immense Bedeutung er schon damals erkannte. 45 Jahre vor Er-

öffnung der Gotthardbahn, 35 vor dem Beginn ihres Baues, im October 1837 hat Baumgartner schon in seinem „Erzähler“ die leitenden Grundsätze für den Bau eines schweizerischen Eisenbahnnetzes mit staatsmännischem Weitblick gezeichnet: „Was also in der Schweiz unternommen werden will, muß den Stempel der Berechnung des künftigen großen Eisenbahnnetzes von ganz Europa auf sich tragen, soll es sich nicht dem Unfalle aussetzen, durch andere Speculationen verdrängt und dadurch die Veranlassung zu ungeheueren Vermögensverlusten von Staats- und Privatkassen zu werden.“

Doch kommen wir auf Baumgartner's religiöse — oder leider müssen wir in dieser Zeit noch sagen irreligiöse — Thätigkeit zurück. So wenig Baumgartner mit der eigentlich radicalen Partei in der Schweiz und mit den Revolutionsmännern des Auslandes sympathisirte, obschon sein Eifer für schweizerische Freiheit, Ehre und Selbstständigkeit vielfach dahin gedeutet wurde, so wenig lag es in seiner Absicht, eine gewaltsame Umgestaltung der kirchlichen Verhältnisse herbeizuführen. Das Ideal, das ihn begeisterte, war kein Revolutionstraum, sondern eine starke, wohlgeordnete, gesetzliche und zugleich freisinnige, fortschrittliche Staatsverwaltung, welche auch Kirche und Schule überwachen, erstere auf das ausschließlich religiöse Gebiet zurückdrängen, diese mehr weltlichen als geistlichen Zwecken dienstbar machen sollte. Klöster paßten nicht in dieses liberale Staatsideal, und so war er denn denselben durchaus abgeneigt. Weder die Verurtheilung der Badener Artikel durch den Papst, noch die Verwerfung der ihnen entsprechenden confessionellen Gesetze hatten ihn von seinen kirchenpolitischen Irrthümern geheilt, beides ihn vielmehr zu stärkerem Widerspruch gereizt und den Radicalen genähert. Viele von diesen betrachteten ihn deßhalb als den Ihrigen, setzten große Hoffnungen auf ihn, feierten ihn als Vorkämpfer gegen Rom und gegen die Klöster und schilderten ihn später als Verräther an einer Sache, die sie für die heiligste und wichtigste des Vaterlandes hielten. Die Wahrheit ist, daß er schon in dieser Periode nicht ganz der Ihrige war.

Baumgartner stand selbstständig da, war weder Werkzeug noch unbedingter Führer einer Partei, weßhalb er in der Tagsatzung sich oft vereinzelt befand, in vielen Fragen stets noch das Vertrauen der Katholiken genoß. Es mag sein, daß seine Politik, von

der Mehrheit der Kantone angenommen, für die kirchlichen Interessen auf die Dauer gefährlicher geworden wäre, als jene der radicalen Partei. In seinem „Erzähler" kehren von 1831 bis 1839 von Zeit zu Zeit herbe, ja sehr gehässige Artikel gegen die Kirchengewalt, wie gegen die Klöster wieder. Auch seine Privatcorrespondenz bezeugt dieselbe Feindseligkeit gegen die Kirche und ihre Institutionen. Dennoch wäre es unbillig, ihn einfachhin und unterschiedslos mit den radicalen Kirchenfeinden und Klosterstürmern jener Tage zusammenzuwerfen. Der Kampf gegen die Kirche erscheint in seiner publicistischen Thätigkeit nie als das Hauptziel, nie als maßgebende Hauptaufgabe, sondern nur als Mittel, um den Widerstand gegen seine rein politischen Reformpläne zu brechen. In seinen Privatbriefen klingt mehr als einmal der Wunsch wieder, doch all des kirchlichen Haders los zu sein, um Zeit und Kraft ganz und voll der materiellen Wohlfahrt des Landes widmen zu können. Charakteristisch für Baumgartner's damalige Auffassung sind einige Aufzeichnungen aus dem Jahre 1839, wo er von „majestätischen Ruinen alter Pfaffenherrschaft" redet und über das Jesuitenkloster zu Brieg schreibt: „Das Gebäude ist reinlich gehalten, heiter, freundlich, Ordnung überall; die Erziehung muß aber doch erbärmlich sein. Die jungen Menschen versauern mit Lesung alter Küchenscharteken und in dumpfen Meditationen. Bei Tische ist das übliche Stillschweigen eingeführt und nur der Lector darf den Mund öffnen." Ueber eine Kapuzinerpredigt lautet das Urtheil: „Der junge Eiferer sprach eine halbe Stunde lang von dem Werthe des Fastens mit dem größten Eifer."

In diese Zeit fiel auch ein Ereigniß, welches für Baumgartner von Bedeutung ward. „Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet," hieß der beispiellos freche Angriff, den der erst 27jährige Tübinger Repetent David Friedrich Strauß im Jahre 1835 auf den göttlichen Stifter des Christenthums und die Grundlagen seiner Lehre wagte. Obwohl das zweibändige Werk großes Aufsehen erweckte, fiel es doch keiner deutschen Universität ein, den kecken Christusleugner, der das Kreuzesopfer zum Mythus machte, als Lehrer der christlichen Theologie zu berufen. Ein so ungeheuerlicher Gedanke war den leitenden Staatsmännern von Zürich vorbehalten, welche soeben im Kampfe gegen Louis Philipp und dessen Anmaßungen den größten Servilismus und die kleinmüthigste Verzagtheit an

den Tag gelegt hatten. Sie wollten den Ruhm der Schweiz dadurch retten, daß sie ihre neue Universität zu Limmat-Athen zu einem Lichtpunkte moderner Aufklärung erhöben. Trotz der gediegenen Gegenreden wurde die Berufung vom Großen Rath mit 98 gegen 49 Stimmen beschlossen, vom Kleinen Rath mit 15 gegen 3 Stimmen bestätigt.

Die aufgeklärten Herren hatten jedoch nicht genug mit den religiösen Ueberzeugungen des Volkes gerechnet. Ein Sturm der Entrüstung ging durch den Kanton. Erwartungsvoll strömte das Volk am 3. Februar 1839 zu den Kirchen: von allen Kanzeln erscholl ernste Mahnung zum Festhalten am Christenthum, zum Widerstand gegen den hereinbrechenden Unglauben. Wenige Tage später bildete sich in Richterschwyl ein „Glaubenscomité“ zur Abwehr gegen die drohende Religionsgefahr. Eine Massenpetition mit 39,225 Unterschriften verlangte die Zurücknahme der Berufung von Strauß, und so groß war die Gährung im Volk, daß die liberalen Kirchenfeinde nachgeben mußten. Derselbe Große Rath, der am 31. Januar die Wahl des Dr. Strauß gebilligt hatte, nahm am 18. März mit 149 gegen 38 Stimmen diese Billigung zurück; Strauß wurde mit einer Pension von 1000 Francs in Ruhestand versetzt. Diese Niederlage der Züricher Regierung war die erste durchschlagende Niederlage, welche der Liberalismus vom Volke aus in der Schweiz erlitten hatte. Alle Anhänger der alten Ordnung erhoben nun wieder das Haupt, alle Freisinnigen waren darüber niedergeschlagen und fürchteten allgemeine „Reaction“. Baumgartner bekam den Rückschlag im Wallis zu fühlen; am 10. Mai schrieb ihm der damals noch liberale Staatsschreiber Constantin Siegwart-Müller von Luzern: ... „Die ganze Schweiz wird dem Straußischen Stoß nachbeben. Es konnten auch nur verwerfliche, um den sittlichen Kern des Volkes, worin allein Freiheit und Selbstständigkeit der Schweiz wurzelt, unbekümmerte Männer oder Phantasten den Ruf an Strauß ergehen lassen. Ehre dem Züricher Volke, daß es sich gegen seine Verführer mannhaft ausgesprochen und dadurch das Umsichgreifen eines noch größeren Risses zwischen Protestanten und Katholiken gewehrt hat. Der wunde Fleck der Schweiz ist nicht bloß und hauptsächlich in Wallis, sondern in Zürich — in dem Straußen-, Advokaten- und Gewaltsregiment, welches sich von dort aus überall zu verbreiten droht.“

Für Siegwart-Müller ward der Straußenhandel zum entscheidenden Wendepunkt des Lebens. Noch nicht durch eine höhere politische Stellung gefesselt, sah er freier in die gewaltige Volksbewegung hinein, erkannte den verhängnißvollen Abgrund, dem der Liberalismus zusteuerte, und begann an dessen Wesen, wie an dessen politischen Forderungen irre zu werden. Indem Siegwart-Müller frei und offen für die Züricher Volksbewegung und für das Christenthum einstand, überwarf er sich nach und nach völlig mit der Luzerner Regierung, arbeitete sich bei seiner Vertheidigung immer tiefer in den eigentlich religiösen Charakter der politischen Fragen hinein, ward des Preßmißbrauchs angeklagt, verurtheilt, seiner amtlichen Stelle entsetzt und so völlig in das Lager der katholischen Volkspartei hinübergedrängt, die sich damals unter Leu zu bilden begann.

Für Baumgartner war die Stunde von Damaskus noch nicht gekommen; er war noch kein Paulus geworden. Noch in demselben Jahre (1839) sprach er sich in einer kleinen Schrift über die Bisthumsfrage in St. Gallen recht unkirchlich aus. Die Broschüre fußt noch ganz auf der Vorstellung, daß der Papst, der Nuntius, die kirchliche Hierarchie eine der staatlichen Selbstständigkeit, sowie der Wohlfahrt eines paritätischen Kantons feindselige, sie beständig bedrohende Macht bildeten und darum möglichst zurückgedrängt werden müßten. So heißt es z. B.: „Ein St. Gallischer Bischof kann nur entweder eine Null oder ein Friedensstörer sein. Das erstere ist nicht zu wünschen, das andere nicht zu dulden" (S. 117). — „Inwiefern Nuntien höhere kirchliche Functionen ausüben, wie dies in der Schweiz der Fall ist, so versündigt sich diese Einrichtung an den bekannten und anerkannten Kirchengesetzen . . . Die Nuntien, als geistliche Personen, haben der Schweiz noch kein Heil, wohl aber viel Unraths gebracht. Ehedem waren die katholischen Kantone bald ohne Ausnahme in beständigen Hader mit ihnen verwickelt" (S. 26). — „Heute fromm! Morgen zutäppisch! Uebermorgen usurpatorisch! Diese drei Stadien kirchlichen Einflusses hat noch jedes Ländchen durchlaufen, welches in würdiger, kirchlicher Gesinnung, bauend und trauend auf ein erstes Wort, sich mit wankenden Kräften und ungenügenden Stützen in die Arme geistlicher Oberherrschaft geworfen hat" (S. 38). — „Dem Kanton St. Gallen ist jederzeit Glück zu wünschen, wenn er eine ausge-

zeichnete Schaar katholischer Priester besitzt; unselbstständige und blinde Anhänger der päpstlichen Gewalt zähle ich nicht darunter" (ebend.). — „Unser Priesterseminar wird die Pflanzschule krasser Römlingsköpfe, die über die Erfahrungen der Zeit und die Bedürfnisse der Völker spotten u. s. w." (S. 39). — „Ich sah Jesuitenschulen, die letzte in Brieg. Soll ich die Gefühle schildern, die mich durchbebten, als ich blühende Jünglinge Verstand und Gemüth in mechanischer Lesung todter und geistestödtender lateinischer Scharteken hinopfern sah?" (Ebend.)

Man hat solche Stellen später gern dem Verfasser vorgehalten, um ihn der Charakterlosigkeit und des Abfalles von seinem früheren Standpunkt zu beschuldigen, nachdem er mit Gottes Gnade zu besserer Einsicht gelangt war, als ob es eine Schande sei: besserer Ueberzeugung zu folgen, und Charakterstärke: an Ansichten festzuhalten, die man als falsch überwunden hat. Unwillkürlich fällt uns hierbei das schöne Wort ein, welches der große Görres in ähnlicher Lage schrieb: Frühere, jugendliche Ansichten betrachte ich vielfach wie abgelegte Kleider; mir passen sie nicht mehr; wenn sie den Herren so gut gefallen, so mögen sie in Gottes Namen die Fetzen für sich in Anspruch nehmen.

Uebrigens ist in Baumgartner's Leben die Entwickelung eine so ruhige, der Uebergang von den liberalen, antikirchlichen Ansichten zu denen eines gläubigen Katholiken ein so langsamer und innerlich so motivirter, daß er sich als das naturgemäße Erzeugniß der ganzen Erfahrung und des ganzen Werdens dieses Mannes fast mit Nothwendigkeit ergibt. So finden wir schon in der eben erwähnten Schrift eine Reihe von Stellen, welche ein gewisses Einlenken gegen frühere Ansichten bedeuten, die aber gern von den Gegnern ignorirt werden. „Der Verfasser," so sagt er beispielsweise, „fügt sich bescheiden in die Begriffe und Ansichten der Zeit. Er streckt überhaupt seine Hand nicht ohne Noth in kirchliche Dinge. Dafür sind die Männer des Priesterstandes am geeigneten Orte. Mögen sie ausmitteln und leiten, was sie der kirchlichen Ordnung und dem kirchlichen Heil angemessen erachten . . . Mir scheint es nachgerade klüger und besser, wenn wir uns auf Straßen-, Civil- und Criminalgesetze, Zucht- und Zeughäuser, Gemeindeordnung, Rheincorrection, Pfäfferser Bad und ähnliche rein bürgerliche Dinge beschränken, versteht sich, unter Vorbehalt, daß wir unseren

erlaubten, alleinigen Entscheid in der Frage des Bisthums geben, die auch eine bürgerliche, allerwärts von der weltlichen Obrigkeit verhandelte und entschiedene ist." „Die Jahre fieberischer Reformpläne," fährt er dann fort, „sind bei mir vorüber, und ich kann unter anderem auch geduldig zusehen, wenn die Katholiken z. B. großen Werth darauf legen, noch lange die Klöster und andere Institutionen fortbestehen zu lassen" . . . „Wäre wirklich das kirchliche Seelenheil von katholisch St. Gallen nur in einem eigenen Bisthume zu finden, so würde er (der Verfasser) anrathen, dasselbe zu gründen, abgesehen von den finanziellen Mitteln. Es gibt für Christen keine höhere Pflicht, als den Erfordernissen ächter Religiosität Genüge zu thun — und reichte der Fonds nicht dazu hin, so würde er sagen: Steuert und tragt Geld zusammen, bis es genügt. Fragt nicht nach der Kasse, ob sie es ertragen möge oder nicht."

Durch die Züricher Unruhen, welche die Berufung von Strauß veranlaßt hatten, wurden auch anderwärts Volksbewegungen eingeleitet, welche die Frage einer Verfassungsreform anregten und zur Berathung einer neuen Bundesverfassung führten. Baumgartner griff mit großem Eifer die Frage auf und trat entschieden für den Föderativcharakter der Schweiz im Gegensatz zum Unitarismus ein. „Meine Ansicht ist nun," so heißt es in einer seiner ausführlichen Reden, „daß die Schweiz von der bloßen Repräsentation der 22 verbündeten Staaten hinübergehen soll zur Repräsentation des Bundesstaates, zu dem sie nun einmal geworden ist. Zwei Elemente lassen sich nämlich im schweizerischen Staatsleben nicht leugnen: das eine die Kantone, das andere die Allgemeinheit — der Bund. Statt der gegenwärtigen, bloß kantonalen Repräsentation sollte nunmehr auch zur Aufstellung einer Nationalrepräsentation, nämlich zur Bildung eines schweizerischen Großen Rathes, geschritten werden, in welchen die Kantone Deputirte senden. Dieser nach der Volkszahl gewählte schweizerische Große Rath sollte nicht allzu zahlreich und auch nicht zu klein sein, daher beiläufig hundert Mitglieder zählen und auf eine Weise gebildet werden, daß auch die kleinen Kantone wenigstens je zwei Repräsentanten in denselben abzuordnen hätten." So wurden durch Baumgartner zum ersten Mal im Schoße der alten Tagsatzung die Grundlinien jener Ver-

fassung entwickelt und begründet, welche acht Jahre später, allerdings mit weit geringerer Betonung der Kantonalsouveränität, an die Stelle des alten Bundes treten sollte. Er ist deßhalb mit Recht und vielleicht in günstigerem Sinne, als irgend ein anderer schweizerischer Staatsmann, als ein Haupturheber der neueren schweizerischen Bundesverfassung zu betrachten, wie sie in ihren wesentlichen Grundzügen noch heute besteht.

Leider hatten die Verhandlungen damals keinen Erfolg. So kam das Jahr 1841 heran, das entscheidendste für Baumgartner's übriges Leben. Gerade die Männer in Aargau, Solothurn und Bern, welche er bis dahin als Führer eines gesetzlichen und gesunden Fortschrittes betrachtet und in seinem Blatte auf's wärmste unterstützt hatte, vereinigten sich zu der schnödesten Gewaltthat, welche seit 1830 in der Schweiz begangen worden war, zu dem berüchtigten Klostersturm im Aargau. Durch ein schmähliches Gewebe von Lügen, durch die leidenschaftlichste Agitation in der Presse und im Rathssaal war derselbe von langer Hand vorbereitet worden, mit Hilfe neuer Lügen und Verleumdungen wurde er Anfang Januar 1841 ausgeführt. Unter dem Vorwande, die Klöster hätten einen Aufruhr gegen die bestehende Regierung von Aargau angezettelt, schritt diese am 11. Januar mit bewaffneter Macht gegen die bis zur Verzweiflung gereizten Katholiken des Freienamtes ein und ließ dann am 12. das Kloster Muri militärisch besetzen. Während ihre Truppen hier in dem wehrlosen Kloster wie Vandalen hausten, mahnte sie, als ob sie in höchster Gefahr schwebte, die Nachbarkantone zu bewaffnetem Zuzug, den diese, besonders Bern, bereitwilligst leisteten. Schultheiß Neuhaus, als Präsident der Eidgenossenschaft, der berufene Wächter und Vertheidiger des Bundesrechtes, nahm nicht nur keine Rücksicht auf die Forderungen des letztern, sondern stellte als Haupt des Kantons Bern schon zum voraus Truppen bereit, leitete selbst deren Einmarsch in das Aargauische Gebiet und half der Aargauer Regierung in jeder Hinsicht den von ihr geplanten Gewaltstreich vollenden.

Mitten in der ungeheuern Aufregung und in dem Waffenlärm, der das ganze Land erfüllte, trat am 13. Januar der Große Rath von Aargau zusammen und beschloß auf tumultuarische Brandreden des Augustin Keller und anderer fanatischer Wühler die sofortige Aufhebung der acht „hochverrätherischen Klöster".

Am 20. war bereits über das Vermögen derselben verfügt; am 21. begann die Vollziehung. Mitten in der harten Winterszeit wurden die Mönche der alten Abteien Muri und Wettingen, die Kapuziner von Baden und Bremgarten, die wehrlosen Nonnen von Fahr, Hermetschwyl, Gnadenthal und Baden aus ihren friedlichen Zufluchtsstätten vertrieben. Ueber 12,000 Mann Truppen aus Aargau, Bern, Basel-Landschaft und Zürich standen zur Ausführung und zum Schutz dieses barbarischen Gottesraubes in den katholischen Bezirken von Aargau unter Waffen. Ihr Obercommandant Frey-Herose drang selbst in die Klöster und vollzog deren Räumung „innerhalb 24 Stunden". In zehn Tagen war zerstört, was der Frommsinn und die Gottesfurcht vieler Jahrhunderte gestiftet. Es wiederholten sich dabei vielfach dieselben empörenden Scenen, wie bei den Klosterstürmereien des 16. Jahrhunderts.

Bereits am 19. Januar sandte der Aargauer Staatsschreiber Ringier „mit unbegrenzter Verehrung" an Baumgartner den „Entwurf eines Vollziehungsdecretes zur Klosteraufhebung, der morgen von dem wieder versammelten Großen Rath berathen werden soll", nebst einem langen Begleitschreiben, das von Lügen und Verleumdungen über die Klöster strotzte, sogar das Kloster Einsiedeln mit in dieselben hineinzog und offenbar darauf berechnet war, Baumgartner zum Mithelfer und Vertheidiger des Klostersturmes zu gewinnen. „Der Kampf," so heißt es darin, „mußte früher oder später kommen; günstiger kann er sich wohl nicht geben, als da die Klöster selbst die hochverrätherische Initiative ergriffen. Alles liegt uns nun daran, die Sache schnell abzuthun, ehe die Möncherei, die inzwischen in ihren Mauern cernirt ist, sich vom ersten Schreck erholt hat. — Dieses war auf dem Wege weitschichtiger Untersuchung und langgedehnter procès-monstres unmöglich; es schien uns im Drang des Augenblickes nicht um die scrupulöse Abwägung der mehreren oder minderen directen Verschuldung am Aufruhr sich handeln zu können, obwohl diese mittlerweile auf gesetzlichem Wege gegen die einzelnen Hauptpersonen strafrechtlich auch ausgemittelt wird. Es mußte ein entschiedener, schnell vollendeter politischer Act geschehen, den wir vor den Ständen aus dem Gesichtspunkte der Nothwehr, der Selbsterhaltung zu rechtfertigen hoffen, und nur keine Halbheit, die jeden Augenblick von der im Busen wieder erwärmten Schlange umgangen und

gestürzt werden konnte . . . Unser Stand wird überdies so bald als möglich ein ausführlicheres Memorial an seine Mitstände zur Begründung der Maßregel richten. Wir können um keinen Preis mehr zurück! Die große Volksmehrheit steht hinter uns."

Obgleich Baumgartner in diesem Augenblicke das ganze Lügengewebe der Aargauer Regierung noch nicht durchschauen konnte, so lag in dem ungestümen Drängen doch die Natur einer Gewaltthat, in der Sache selbst eine offene Verletzung des Bundesrechtes vor Augen. Er stand darum nicht an, schon in der nächsten Nummer des „Erzählers" (22. Januar) Stellung gegen Aargau zu ergreifen. „Der ‚Erzähler'," so ließ er sich vernehmen, „gehört als Freund aller Cultur keineswegs zu den Verehrern von Klosterinstituten, wie sie gegenwärtig bestehen, besonders von den Mannesklöstern der Schweiz. Auch er glaubt, daß die Auflösung einer solchen Klostercorporation jeweilen für den betheiligten Kanton ein unberechenbarer Gewinn, für die umliegende Gegend ein wahrer Segen sei. Aber diese Ansicht entscheidet nicht; der Zweck heiligt die Mittel nicht. Gegen barsche, besonders summarische Aufhebung von Klostercorporationen sprechen zwei Gründe: 1) der positive Buchstabe des Bundesvertrages; 2) die begründete Meinung, daß damit weder in politischer noch kirchlicher Beziehung Entscheidendes gewonnen sei" . . . „Wenn der § 12 der Bundesacte aus bloßem Unwillen über die Klöster, wäre er auch noch so begründet, übertreten werden kann, so fällt alle Garantie für Handhabung der übrigen Artikel, für Handhabung der Verpflichtungen von Kanton zu Kanton, zwischen dem Bunde und den einzelnen Kantonen" . . . „Will man die Aufhebung durch verfassungswidrige Handlungen der Klöster im Aargau legitimiren, so reicht man wieder nicht aus. Vom Abt bis zum letzten Laienbruder kann und soll sogar jeder wegen Verbrechen inquirirt und nach Maßgabe der Resultate bestraft werden. Der Bestand der Stifte aber bleibt von solcher Maßnahme unabhängig. Was würde man von einer Regierung sagen, wenn sie, unwillig über drei revoltirende Dörfer, dieselben in der Hitze rasiren ließe?"

Wir sehen hier so recht, wie Baumgartner nicht etwa plötzlich umschlug und seine frühere Gesinnung verleugnete, sondern wie er, noch ganz eingenommen gegen die Klöster, nur die Gewaltacte mißbilligt. Als ehrlicher Mann, als wirklicher Republikaner

konnte er derartige Verletzungen der Freiheit und des Rechtes nicht billigen, und so wurde er — zunächst gegen seinen Willen — mehr und mehr auf die kirchliche Seite, wir dürfen sagen gewaltsam, hinübergedrängt.

In ihrem innersten Wesen war die Aargauer Klosteraufhebung ein um drei Jahrhunderte verspäteter Gewaltact des schweizerischen Protestantismus gegen den Katholicismus und mußte darum nothwendig einen gewaltigen Kampf durch die ganze Schweiz hin wachrufen. Alle fanatischen Protestanten und Radicalen stellten sich auf Seite Aargau's und lehnten jede Geltendmachung der Bundesacte ab. Alle eifrigen und glaubenstreuen Katholiken verlangten Wiederherstellung der Klöster und Aufrechterhaltung des Bundesrechtes. Versöhnlichere Männer, liberale und conservative beider Bekenntnisse, stellten sich zwischen die beiden Heerlager und suchten zu vermitteln, kamen aber mit ihren „einbeinigen" und halben Vorschlägen nicht zum Ziel.

Den ganzen Kampf, der die Schweiz durchtobte, hatte Baumgartner aber nicht bloß äußerlich mit durchzukämpfen, er hatte ihn gleichzeitig auch in seinem Innern durchzufechten. Seine kirchenpolitischen Irrthümer und seine bisherigen Connexionen mit den radicalen Führern zogen ihn fast überwältigend auf die Seite des Radicalismus; seine Rechtlichkeit schrack vor Bundesbruch, Gewaltthat und Klosterraub zurück; sein diplomatisches Talent und mannigfache Erfahrungen drängten ihn mächtig zu dem biedern, wohlwollenden K. v. Muralt hin, der mit anderen gleichgesinnten Männern durch beschwichtigende Vorschläge die Gluthen der confessionellen Erbitterung zu dämpfen hoffte. Hätte er jetzt schon die Klosterfrage mit den Augen eines wohlunterrichteten, kirchlich gesinnten Katholiken angesehen, so hätte er über seine Pflicht nicht im Unklaren sein können; nun aber, da er die Klöster noch immer als ein Hinderniß der Civilisation und eines gesunden Staatslebens betrachtete, kostete es ihn fast ein volles Jahr des herbsten, schmerzlichsten Kampfes, bis er sich ganz von der Partei der Gewalt losrang und ganz und voll zu der Partei des Rechtes übertrat.

Baumgartner fühlte wohl, daß in diesem Kampfe seine bisherige politische Existenz auf dem Spiele stand. Denn bei den Gegnern der Klöster hatten seine großen politischen Reformpläne, wie seine administrativen Leistungen stets die zuvorkommendste

Anerkennung, bei den Freunden der Klöster nur Feindseligkeit, Ablehnung und Mißtrauen gefunden. Ohne theilweisen Bruch mit der eigenen Vergangenheit, ohne den Schein der Unbeständigkeit, ohne tiefe Verdemüthigung und schweren persönlichen Nachtheil konnte er nicht von dem einen Lager in das andere übergehen. Es ist begreiflich, daß er zunächst schwankte und einem durchgreifenden Entscheid auszuweichen suchte.

Als die Klostersache vor eine außerordentliche Tagsatzung in Bern kam, wurde Baumgartner als St. Gallischer Gesandter abgeordnet. Als solcher verlangte er Beachtung des § 12 des Bundesvertrages von Seiten Aargau's, womit das ganze Vorgehen dieses Kantons als widerrechtlich verurtheilt war. Der Widerspruch und Widerstand gegen Baumgartner verschärfte sich und griff um sich, der Riß zwischen ihm und seinen früheren liberalen Parteigenossen wurde täglich weiter. An eine Aussöhnung war kaum mehr zu denken. Die kluge Fassung der Baumgartner'schen Resolution erzielte eine Mehrheit in der Tagsatzung: 13½ Stimmen traten ihm bei, und so wurde Aargau denn ausdrücklich aufgefordert, seine Klosterdecrete mit dem Bundesvertrag in Einklang zu bringen, d. h. in ihrem wichtigsten Punkte zurückzunehmen. Zu den katholischen Kantonen Uri, Schwyz, Unterwalden, Zug, Freiburg und Appenzell Inner-Rhoden gesellten sich bei diesem Beschlusse Zürich, Solothurn, Schaffhausen, Graubünden, St. Gallen, Wallis und Basel-Stadt.

Es war das erste Mal, daß Baumgartner in einer kirchenpolitischen Tagsatzungsverhandlung nicht nur auf Seiten der katholischen Stände sich befand, sondern ihre Sache führte. Er unterschätzte den grenzenlosen Haß, den die radicale Presse bereits gegen die Klöster, besonders das Kloster Muri, entfacht hatte, und ebenso die tiefe Abneigung, welche auch die rechtlicher Denkenden unter den Protestanten gegen alle Klöster hegten.

Sobald sich in St. Gallen das vage Gerücht verbreitete, er würde die Wiederherstellung von Muri beantragen, brach nicht nur unter den Radicalen ein Schrei der Entrüstung los, auch die ihm noch ergebenen Protestanten begannen die Köpfe zu schütteln. Sein treuester Freund, der Landammann Dr. Stadler in St. Gallen, mit dem er zehn Jahre in vertraulichster Collegialität zusammengewirkt, der einzige der Regierungsräthe, mit dem er auf Du

stand, begann jetzt (Ende August) an ihm irre zu werden und für seine Stellung zu fürchten. In zwei langen Briefen suchte er ihn von diesem Votum abzubringen. „Gesetzt auch, der Wurf gelinge, so setzest Du Deinen Ruf (ich spreche hier nicht vom politischen, der am Ende einen sehr bedingten Werth hat) einer augenscheinlichen Gefahr aus, vor der Deine Freunde erschrecken, der Gefahr, nicht erfaßt zu werden und dann von den Grundsätzen, die Du Dein an Leistungen so reiches Amtsleben hindurch ununterbrochen und unter allen Umständen mit Deinem Nachdruck bekannt hast, als zurückgetreten zu erscheinen; der Gefahr, daß, wenn auch schlichte, doch vaterländisch gesinnte und biedere und Dir höchst anhängliche Männer (Honegger u. a. würden ihr Leben für Dich lassen) Deine Motive nicht begreifen und daher die Lauterkeit derselben auch nicht erkennen, sondern glauben werden, Du seiest aus Nebenrücksichten zu Deinen bisherigen Gegnern übergetreten. Das wird, das muß Dir wehe thun, wenn auch nicht jetzt, wo Du gereizt bist und Dich im Zustande der Nothwehr zu befinden glaubst, doch in der Folge. Denn das Urtheil wackerer Männer wird Dir nie gleichgiltig werden."

So wohlmeinend diese Warnungen waren, so hart es Baumgartner werden mochte, das Vertrauen von wackeren Männern zu verlieren, die ihn verehrten und immer treu an ihm gehangen: die einmal gewonnene, bessere Ueberzeugung vermochte er ihren Vorurtheilen nicht zum Opfer zu bringen. Seit er jene Worte gegen Muri gesprochen, hatte er Monate und abermals Monate mit größter Gewissenhaftigkeit die ganze Frage geprüft. Er durchschaute nunmehr „den Lug und Trug und Dunst", den Parteileidenschaft zur Rechtfertigung ihrer Gewaltthat um dieselbe gewoben. Es ward ihm klar, daß Aargau längst das Todesurtheil über seine Klöster gesprochen, ehe es zur gewaltsamen Ausführung schritt und dann beschönigende Gründe für dieselbe suchte.

Mit dieser Stellungnahme hatte sich Baumgartner in den Augen der schweizerischen Kirchenstürmer für immer gerichtet. Presse und Verein hetzten die Protestanten zum Fanatismus auf. Baumgartner wurde nun als „Ueberläufer", „Verräther", als ein „grundsatzloser Wicht", als ein „Rothstrumpf", kurz als „ein Mensch" ausgeschrieen, „der den Abscheu der ganzen Schweiz verdiene". Es wurde das Märchen in Umlauf gesetzt, daß er von

dem Kloster Muri durch große Geldsummen bestochen worden, daß er reichen Judassold von Oesterreich erhalten habe. Auf Carricaturen wurde er Arm in Arm mit einem feisten Mönch als Ritter des Rückschrittes auf einen Krebs gesetzt, die österreichische Pfauenfeder hinter den Ohren, während der österreichische Doppeladler ihm einen vollen Beutel Geld in den Hut leerte. Noch auf der Tagsatzung in Bern wurde er bubenhaft verhöhnt und verspottet.

Der ganze Haß gegen die Klöster wandte sich nun auch gegen Baumgartner; er war jedoch nicht der Mann, sich solchem Terrorismus zu beugen. Er schrieb in diesen Tagen: „Wer die Tagsatzung, ihre Stellung zu Bern, die Stellung Berns zur Eidgenossenschaft, die völlige Auflösung und Fäulniß, in welcher sich die Eidgenossenschaft bereits befindet, zu beobachten und zu würdigen im Fall war, dem wird nicht entgehen, daß der Schweiz nur noch zwei Auswege geblieben: entweder das Joch radicaler Rohheit, die alle Verhältnisse, politische wie sociale, vergiftet, und des radicalen Despotismus, der alle Rechte und alle Grundlagen der Ordnung mit Füßen tritt und seinem unbeugsamen Willen zu unterwerfen trachtet, mit Macht und Entschiedenheit abzuschütteln — oder dann aber sich unter ein Regiment zu beugen, das nur Herren und Knechte kennt, Herren, die die Stellen und Aemter unter sich theilen, und Knechte, die die Wahl haben, schweigend anzubeten oder die Spießruthengänge radicaler Dünklinge durchzumachen. Die Schweiz hat ähnliche Phasen in ihrer Geschichte noch nicht erlebt: es ist die des Culturbrutalismus, der mit den heiligen Worten der Vernunft, der Aufklärung, ja der Religion heutzutage sogar um sich wirft und mit den bösen Dünsten des Truges und der Sophistik den sonst so hellen Sinn des Volkes umdüstert" (‚Der Erzähler‘ Nr. 75, 17. Sptbr. 1841).

Für Baumgartner waren nun die Würfel für immer gefallen. Durch den Directorialhandel mit den Radicalen St. Gallens entzweit, war er durch sein Auftreten in der Aargauer Klosterfrage auch mit den Radicalen der übrigen Schweiz gründlich, unwiederbringlich zerfallen. Das wirkte aber natürlich auch auf seine Stellung im eigenen Heimathkanton. Das Prestige des Liberalismus, das ihn bis dahin unter die ersten Staatsmänner der Schweiz gestellt, war zerstört, und selbst sein friedliches und treues administratives Wirken in St. Gallen mußte unter dem Banne leiden,

der wider den „Apostaten“ ergangen war. Er reichte deßhalb schon am 12. October dem Großen Rathe seine Demission aus der Regierung ein. Von den verschiedensten Seiten ward er mit Bitten bestürmt, zu bleiben und auszuharren. Besonders war es Landammann Stadler, der ihm versicherte, daß er die weitaus größere Zahl der Kantonsbürger für sich habe, wie das auch wirklich der Fall war. All das vermochte indeß seinen Entschluß nicht zu ändern. So war Baumgartner mit einem Schlage in's Privatleben versetzt. Den vollen Sonnenschein eines frohen, sorgenlosen Lebens hat Baumgartner eigentlich nie gekannt. Den Mühen und Kämpfen seiner politischen Thätigkeit gingen fast beständig schwere Prüfungen im häuslichen Kreise zur Seite. In ihnen reifte sein Geist rasch zu jenem männlichen Ernste und jener unbestechlichen Festigkeit, die er in den schwierigsten Lagen bewährte. In cruce salus. Leid und Kreuz läuterten ihn und führten ihn, wenn auch nicht auf einen Schlag, aus den Irrgängen seiner liberalen Anschauungen zur richtigen Erkenntniß und zum muthigen Bekenntniß einer katholischen Politik.

Rückblickend schreibt er seinem Jugendfreunde Studach (Beichtvater der Königin Josephine von Schweden): „Du hast Recht: die Barbarei, mit der man alles Recht und alle Humanität zu Boden tritt, der politische und der religiöse Fanatismus, den man zum Schutze der Klosterzerstörer hervorrief, haben mein Gemüth empört und meinen Verstand zum Widerspruche gestachelt. Jetzt so wenig als ehedem eingenommen für klösterliche Institute, da sie in der jetzigen, dem nüchternen Utilitarismus sich hingebenden Zeit ohnehin ihres Lebens nicht froh werden können und eigentlich kein Bedürfniß der Gegenwart zu befriedigen vermögen, mußte ich hingegen das inhumane, wilde Einschreiten gegen dieselben, das sich selbst alsdann nicht rechtfertigen ließe, wenn einzelne Klöster oder ihre Glieder sich allzu tief in die Politik gemischt haben würden, als eine Landesschmach ansehen, die, ungerächt, nur neuen Gewaltstreichen die Bahn öffnen und ebnen würde. Ich war einer der wenigen sog. Liberalen in der Schweiz, die unbedenklich das Wort für Treue und Recht ergriffen. Ich that es in mehreren officiellen Schriften, Frühjahrs und Sommers, verschiedentlich auch in Journalen, — doch leider gehemmt durch anfänglich schwankende Amtsinstructionen von Haus aus, denn auch hier

machen fast alle Protestanten mit einer Zahl leidenschaftlicher sog. Katholiken Chorus gegen die Klöster und den Bund. Der Erfolg war vorderhand noch nicht glänzend: nichts ist entschieden." Soviel aber stehe fest, daß er das ganze liebe Jahr hindurch die Zielscheibe der häßlichsten Verfolgungen gewesen. „Nichts wurde gespart, um mir Credit, Ansehen, Einfluß, ja selbst meine persönliche Ruhe zu rauben, und bis zum Geschrei, daß ich Hunderttausende von den Klöstern bezogen, verstieg sich die Parteileidenschaft, während ich in bürgerlicher Beschränktheit jetzt von den kümmerlichen Ersparnissen von zwanzig Amtsjahren und einigem Heirathsgut zehre! Aber auch früher schon und abgesehen von der Klosterfrage hatte eine heftige radicale Partei, der Jahre hindurch meine politische Unabhängigkeit und Selbstständigkeit ein Greuel war und die mich deßhalb auf alle ersinnliche Weise in meinem Wirken zu hemmen suchte, mein politisches Leben mir dermaßen sauer gemacht, daß ich schon längere Zeit hin mit dem Gedanken einer Demission umging, zumal die Häupter dieser Partei in die Regierung selbst einzudringen gewußt hatten und das bessere Publikum bei allen daher sich ergebenden Anständen, Fehden und Skandalen meist theilnahmslos blieb. Zu würdigem Rücktritt war ich schon im Frühjahr 1841 entschlossen. Umstände verhinderten die Ausführung bis zum Herbst. Der Große Rath war bestürzt, — allein ich zeigte ihm meinen gewohnten festen Willen: nach zwei Jahren der heftigsten Anfeindung aus der Mitte des Kantons und fast aus allen Gauen der Schweiz blieb ihm doch nichts übrig, als mir ein höchst ehrenvolles Dankschreiben für lang geleistete Dienste zuzustellen!"

(Fortsetzung folgt.)

XVIII.

Literatur.

E. v. Dobschütz, Studien zur Textkritik der Vulgata. Mit zwei Tafeln in Lichtdruck. Leipzig, J. C. Hinrich's Buchhandlung. 1894. 139 S. M. 6.

Mit bemerkenswerthem Eifer hat sich die wissenschaftliche Forschung seit einiger Zeit dem Studium der Geschichte und Textkritik

der Vulgata zugewandt. Die protestantische Wissenschaft insbesondere rühmt sich, die hier noch vorliegende Aufgabe erkannt zu haben, und man muß ihr zugestehen, daß sie mit einem Eifer an deren Lösung arbeitet, der zu der herkömmlichen Geringschätzung des officiellen Vulgatatextes (vgl. Nestle, Ein Jubiläum der latein. Bibel zum 9. Novbr. 1892. Tübingen 1892) auf den ersten Blick seltsam zu contrastiren scheint. Aber es handelt sich, wie der Verf. S. VII—VIII bemerkt, um einen Text, der in der Zeugenreihe für den griechischen Urtext seinen Platz nicht an letzter Stelle einnimmt, der das tägliche Brod der ganzen abendländischen Kirche des Mittelalters war und unter dessen Einfluß, wie noch an Luther's Uebersetzung hie und da zu spüren ist, auch die Reformatoren aufgewachsen sind. Wir können diese Motivirung gelten lassen, wenn sie uns auch nicht vollkommen zu befriedigen vermag. Jedenfalls haben wir keinen Grund, das neu erwachte Interesse an unserer Vulgata mit Mißtrauen zu betrachten, so lange es sich, wie in der im Erscheinen begriffenen großen kritischen Ausgabe der Vulgata des Neuen Testaments von Wordsworth und White, in vorliegenden Studien und anderen noch zu erwähnenden Publicationen in objectiver, streng wissenschaftlicher Bearbeitung des urkundlichen Materials bethätigt.

Zur rechten Würdigung dieser „Studien" ist es nothwendig, einen Blick auf die bezüglichen neueren Forschungen und deren Ergebnisse zu werfen, durch welche die verdienstvollen Arbeiten von Vercellone und Kaulen ergänzt und vervollständigt worden sind.

Seitdem De Rossi's Scharfblick (1886) einen der ältesten und wichtigsten Zeugen für den hieronymianischen Text, den *Codex Amiatinus*, den man früher im 6. Jahrhundert in Italien entstanden sein ließ, dem 8. Jahrhundert und England zugewiesen, Hort aber dieser Entdeckung die urkundliche Bestätigung hinzugefügt hat, bemüht sich die Forschung, klarzustellen, wann und wie im Einzelnen der hieronymianische Text im Abendland zur Geltung gekommen ist. Daß der Abschluß der hierauf bezüglichen Entwickelung sich im karolingischen Zeitalter und unter dem gewaltigen Einflusse Karls d. Gr. und Alkuins vollzogen hat, ist eine Thatsache, mit der man längst gerechnet hat. Aber die Einzelheiten liegen noch im Dunkeln und es gilt, dieselben durch Erforschung, Vergleichung und Classification der Handschriften aufzuhellen. Da hat denn zunächst

Leop. Delisle in seinen bahnbrechenden Untersuchungen über die franko-sächsische Kalligraphie des 9. Jahrhunderts (Paris 1885 u. 1888) eine stattliche Reihe von Handschriften auf eine Schreibschule von Tours zurückgeführt, von der sich in Schrift und Ornamentik eine Klasse von Handschriften unterscheidet, die den Schulen von Rheims und Sens zuzuweisen ist, während eine andere Klasse der Schreib- und Kunstschule von Metz angehört, die indessen von S. Berger an den Hof Karls des Großen selbst verlegt und als école chrysographique bezeichnet wird.

Der Aufgabe, die zahlreichen Handschriften, die aus diesen Schulen hervorgingen, auf ihre Quellen und ihre textkritische Verwandtschaft zu untersuchen, hat sich P. Corssen als Mitherausgeber des (sicher nach 804 vollendeten) Trierer Codex aureus, der sog. Ada-Handschrift (Leipzig 1889), unterzogen[1]). Seine mit bewunderungswürdigem Aufwand von Mühe und Genauigkeit angestellten Untersuchungen ergeben, daß die von Tours ausgehenden Handschriften ursprünglich einen im Ganzen einheitlichen, auf Alkuin zurückgehenden Text enthielten, der allmälig Veränderungen unterliegt, so zwar, daß die handschriftliche Entwickelung von einer gemischten zu einer reineren Form aufsteigt. Diese Entwickelung gelangt in den der Schule von Metz angehörenden Handschriften — in deren Kreis sich die Ada-Handschrift als ein wichtiges, Anfang und Ende verbindendes Glied erweist —, speciell in der großen, für Karl den Kahlen geschriebenen Bibel (Parisiensis 1) und einem für Kaiser Lothar geschriebenen Evangeliar (Parisiensis 266), zum Abschluß. Man befolgte nach bestem Können den Grundsatz des hl. Hieronymus (Vergleichung mit dem Griechischen und alten Handschriften), indem man behufs Emendation des Evangelientextes zunächst nach lateinischen Handschriften suchte, die mit dem Griechischen übereinstimmten, so daß die Lesarten der späteren Gruppen (der Schulen von Rheims und Metz) noch heute durchweg aus älteren Vulgatahandschriften belegt werden können. Diese lateinischen Handschriften sind jedenfalls aus Italien gekommen und mögen dem 6. Jahrhundert angehört haben, wie solche wohl auch Alkuin benutzte. Dagegen hält die Annahme (S. Berger's),

1) Von demselben Gelehrten war bereits früher erschienen: Epistula ad Galatas ad fidem optimorum codd. vulg. recogn. Berolini 1885.

es zeige sich in dem alkuinischen Text der Einfluß des Codex Amiatinus vor der Vergleichung dieses Codex mit den Handschriften von Tours und dem Vallicellanus (9. Jährh., jetzt zu Rom, nach Berger den Text Alkuins am reinsten enthaltend), nicht Stand. Auch erscheinen nach Corssen die Verbesserungsversuche des Bibeltextes in der karolingischen Zeit nicht, wie meist angenommen und noch von Berger vertheidigt wird, als das Werk eines Mannes (Alkuins); „sie gehen zwar von gewissen Centren aus, treten aber überall hervor und sind das Gefolge der neu erblühten Cultur, zum Theil aber auch ein Theil der neu aufgegangenen Saat, die der große Kaiser mit reicher Hand ausgestreut hatte".

Mit den Untersuchungen Corssen's berühren sich dem Gegenstande und der Methode nach auf's engste die Arbeiten von Samuel Berger über die Geschichte der Vulgata in Frankreich (Paris 1887), speciell deren „Geschichte in den ersten Jahrhunderten des Mittelalters" (Paris 1893; vgl. darüber P. Battifol in der Revue biblique 1893, p. 544—559). Gestützt auf eine umfassende Kenntniß der Handschriften, versucht Berger den Stoff textgeschichtlich in geographischer Ordnung zu bearbeiten, wobei aber mehr der Paläograph als der Textkritiker zum Worte kommt und mehr eine Geschichte der Handschriften als des Textes geboten wird. In scharfsinniger Weise weist er insbesondere den Einfluß aus Spanien und Northumbrien stammender Codices, deren Ursprung jedoch wieder auf Italien weist, auf die Verbesserung der Vulgata im Frankenreich bezw. den endlichen Sieg der hieronymianischen Uebersetzung nach. Daß dabei manchen Schlußfolgerungen und „Ergebnissen" etwas Problematisches anhaftet, liegt in der Natur der Sache, benimmt aber den Arbeiten nichts von ihrem Werthe. Genug, daß in der Anwendung der exacten, philologisch-historischen Methode „einer der glücklichsten Griffe gethan ist, der gewiß von dauerndem Erfolg begleitet sein wird" (S. VI). Für die Geschichte der Vulgata im späteren Mittelalter ist durch die Untersuchungen Denifle's „über die Handschriften der Bibel-Correctorien des 13. Jahrhunderts" (Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters IV. 1888) in der Weise vorgearbeitet, daß Berger einfach erklärt, nach Vollendung dieser Untersuchungen werde die Geschichte der Vulgata geschrieben sein.

Die vorliegenden „Studien zur Textkritik der Vulgata" be-

fassen sich nun mit einem bisher noch nicht genügend beachteten Evangelien-Codex, den die Münchener Universitätsbibliothek unter ihren aus der alten Bibliothek von Ingolstadt stammenden Schätzen aufbewahrt. Zwar hat Tischendorf diesen *Codex Ingolstadiensis* 1844 collationirt und in's Ende des 6. Jahrhunderts datirt, aber in seiner Critica major benutzt er ihn weniger häufig, als man erwarten sollte; Wordsworth und White haben Tischendorf's Collation nicht nachgeprüft und das von ihm gebotene (nicht immer unbedingt zuverlässige) Material sichtlich mangelhaft und ungenau benutzt (S. 6 u. 7). Diese Beobachtung veranlaßte den Verf. zu genaueren Studien, besonders über die Classification der Vulgatahandschriften, als deren Ergebniß die angezeigte Schrift zu betrachten ist, die dazu beitragen möchte, daß in der Fortsetzung des großartig und schön angelegten Werkes von Wordsworth und White weitere derartige Fehler vermieden werden (Vorw. V).

Die erste der hier gebotenen „Studien" (S. 1—33) beschreibt den Codex Ingolstadiensis eingehend und stellt, ohne ein abschließendes Urtheil über Alter und Herkunft abzugeben, fest, daß derselbe sowohl für den Paläographen als kalligraphische Leistung, wie für den Kunsthistoriker durch die Eigenart seiner Ornamentik unter den Vulgata-Handschriften einen der ersten Plätze einnimmt. Zwei — leider nicht im gleichen Maßstab aufgenommene — Lichtdrucktafeln geben eine Vorstellung von den auffallend schön und sorgsam geschriebenen Uncialen, die, nach des Verf. Meinung an die Schreibweise des Codex Fuldensis und Amiatinus erinnernd, an Accuratesse die Prachtbibeln der karolingischen Zeit weitaus übertreffen und sammt der eigenartigen Ornamentik auf das 9. Jahrhundert, etwa die Zeit Karls des Kahlen, führen, indessen bei aller Verwandtschaft mit den Producten höchster Kunstblüthe der karolingischen Zeit auf keine der verschiedenen karolingischen Schulen mit Bestimmtheit hinweisen. Genaueres werden voraussichtlich die Paläographen und Kunsthistoriker auszumachen suchen, deren Urtheil der Verf. nicht vorzugreifen und zu widersprechen wagt.

Die zweite, bei weitem umfangreichere Studie (S. 33—119) befaßt sich mit der Classification der Vulgata-Handschriften, die immer mehr als Fundament aller wahrhaft gesunden Kritik anerkannt wird, aber noch in den Anfängen steckt und selbst von

Wordsworth und White noch nicht einmal versucht worden ist. Der Verf. bescheidet sich deßhalb, seine „Studie", in der er 27 Handschriften — darunter nur zwei mit den von Corssen in der Adahandschrift besprochenen gemeinsam — vergleicht, als einen Versuch und Beitrag zur Lösung der noch zu erfüllenden großen Aufgabe vorzulegen. Er bedient sich der gleichen Methode, wie sie Corssen mit so viel Geschick und Glück angewandt hat, beschränkt sich aber in der Hauptsache auf eine Vergleichung der in den Handschriften enthaltenen Beigaben zum Text, „nämlich der sog. Capitula und Argumenta, um schließlich an einem Stück des Textes selbst die Probe auf die so gewonnene Classification zu machen". Die Einzelheiten der über die Maßen minutiösen, trockenen und mühevollen Arbeit haben nur für den engsten Kreis der Fachmänner Interesse und sind auch nur diesen verständlich. Das Ergebniß wird S. 114 u. 118 zusammengefaßt. Wir heben daraus nur hervor, daß nach des Verf. Vergleichungen dem Cod. Amiatinus (der bekanntlich die Grundlage der sixtinisch-clementinischen Revision bildete) „durchweg die erste Stelle vindicirt werden konnte; von orthographischen Aenderungen abgesehen, scheint hier der hieronymianische Text sammt dem Text der Argumente und dem einer bestimmten Art von Kapiteltafeln wesentlich rein erhalten zu sein . . . Sonach wird sich als einfach praktische Regel für die Vulgatatextkritik ergeben, daß eine durch den Amiatinus (in Verbindung mit dem Cod. Lindisfarnensis, Mediolanensis oder Fuldensis) vertretene Lesart allemal die eingehendste Prüfung verlangt, daß sie wahrscheinlich ächt ist, wenn das Zeugniß der Gruppen hinzukommt, denen die Codd. Harleianus, Turonensis, Karolinus, Vallicellanus u. a. oder die Codd. Toletanus, Theodulfianus u. a. angehören, noch mehr bei der Gruppe Oxonianus, Cantabrigensis, Foro-Juliensis und Ingolstadiensis, fast sicher ächt aber, wenn außer Amiatinus u. a. auch die hibernische Gruppe dafür stimmt."

Was den speciellen Werth des Cod. Ingolstadiensis betrifft, so gehört er der zuletzt erwähnten Gruppe an, „die sich meist den Zeugen erster Ordnung anschließt, ja in orthographischer Hinsicht diesen noch überlegen ist. Trotzdem finden sich natürlich, wie dies bei einer Handschrift des 9. Jahrhunderts auch gar nicht anders erwartet werden kann, sehr viele Schreibfehler, oft besonders die spätlateinische Confusion der Accusativformen . . . Das Interesse

an Cod. Ingolst. mußte aber hinter die Einsicht von dem höheren Werthe des Amiatinus zurücktreten. Um so mehr aber dürfen wir es getrost aussprechen, daß in dem Cod. Ingolst. uns nicht nur ein paläographisches Meisterwerk, sondern zugleich ein für die Textkritik der Vulgata sehr wichtiger und werthvoller Zeuge erhalten ist, der mehr Beachtung verdient hätte, als ihm bisher zu Theil geworden ist" (S. 119). In den nachträglichen Bemerkungen zu den Tafeln wird über das Verhältniß des Cod. Ingolst. zu den Codices der karolingischen Schulen noch bemerkt, daß er textkritisch die mindeste Verwandtschaft mit den Handschriften der Schule von Tours, mehr mit denen von Rheims, St. Denis und Korbie, am meisten mit denen von Metz zeige und demnach wohl in diese spätere Gruppe einzureihen sei (S. 139).

In einer Beilage (S. 121—136) beschreibt der Verf. einige wenig bekannte und benutzte Vulgata-Handschriften, an erster Stelle eine sehr werthvolle karolingische Handschrift der Großherzoglichen Bibliothek zu Weimar, sodann mehrere Handschriften der Universitätsbibliothek zu Jena.

Der Gegenstand der „Studien" ist, wie der Verf. selbst bemerkt, „scheinbar unbedeutend und abliegend", jedenfalls nur die engsten Fachkreise interessirend, die Arbeit aber darum nicht minder verdienstlich, als manche gelehrte oder populär wissenschaftliche Schrift, die in weiteren Kreisen Verständniß findet. Gilt es doch „ein Stück Arbeit an der Wiederherstellung eines heiligen Textes", der für die Wissenschaft überhaupt ein hohes geschichtliches Interesse besitzt und für die katholische Wissenschaft auch praktisch im Vordergrunde steht. Darum lassen wir uns den „Streifzug", den der Verf. „durch ein noch wenig besiedeltes Land" unternommen, gern gefallen, zumal da er durchaus mit jenem Ernst und jener Objectivität und Gründlichkeit unternommen worden, die der wissenschaftlichen Forschung ziemen und Ergebnisse zu Tage gefördert hat, mit denen wir zufrieden sein dürfen.

Schließlich mag noch erwähnt sein, daß Dobschütz die „Studien" seinem Lehrer, Prof. C. R. Gregory in Leipzig, gewidmet hat, von dem soeben nach mehr als 20jährigen mühevollen Vorarbeiten in den Prolegomena zu Tischendorf's Critica major (Leipzig, Hinrichs) eine wahre Fundgrube für textkritische Studien vollendet worden ist. Hinsichtlich der Vulgata bieten diese Prolegomena außer

einem kurzen geschichtlichen Abriß nebst Literaturangaben ein Verzeichniß und eine Beschreibung der von Tischendorf benutzten Codices, sowie unter der Ueberschrift »Codices *nonnulli*« 2c. ein nach Ländern geordnetes Verzeichniß von nicht weniger als 2228 Handschriften. — Gleichzeitig hat der unermüdliche norwegische Forscher Belsheim (Christiania 1894) einen vorhieronymianischen Text der Evangelien aus einem wahrscheinlich dem 4. Jahrhundert angehörigen Codex Vercellensis herausgegeben.

Mainz. Dr. Selbst.

Potters, P., *Compendium philosophiae moralis seu ethicae* secundum principia S. Thomae. Ad usum scholarum. Pars I: Ethica generalis. Breda, van Turnhout 1892 (Herder, Freiburg). IV, 388 p. ℳ 3.75.

Der Verf., Professor der Moralphilosophie und Dogmatik im Seminar zu Breda, hat sich nach dem Vorworte die Aufgabe gestellt, in einem Schulcompendium die Resultate der Forschungen auf dem Gebiete der Ethik einfach und kurz zum Gebrauch für Seminarien zusammenzustellen und so die nöthigen philosophischen Vorkenntnisse für das Studium der Moraltheologie zu liefern. Das Werk enthält in sechs Kapiteln die bekannten Fragen der allgemeinen Moral. In den Principien und der Methode schließt sich der Verf. mit Recht eng an den hl. Thomas an. Die Begriffe werden mit großer Klarheit entwickelt, die präcis gefaßten Thesen kurz und solid bewiesen, die wichtigsten Schwierigkeiten allseitig erörtert. Dabei werden gründlich die gerade auf diesem Gebiete so folgenschweren modernen Irrthümer, wie die autonome Moral, die falschen Auffassungen vom Ursprunge des Rechtes u. a. behandelt. Auch die wichtigeren Vertreter des engeren Vaterlandes, Holland, werden berücksichtigt. Wir halten das Werk für ein in jeder Beziehung vortreffliches Schulbuch nach Inhalt, Form und Ausstattung. In letzterer Beziehung wäre zu wünschen, daß in kurzen Marginalnotizen der Inhalt der Nummern angegeben werde. Sachlich wüßten wir kaum etwas auszusetzen. Bei der Frage über den Zwangscharakter des Rechtes glauben wir, daß es besser ist, denselben mehr als Eigenthümlichkeit (proprium) des Rechtes, denn als wesentliches, im Begriff des Rechtes liegendes Merkmal (Nr. 448) aufzufassen (vgl. Cathrein, I. S. 392, Nr. 3; Schiffini, I. Nr. 232). Im

Wesentlichen stimmt damit auch der Verf. (vgl. Nr. 449) überein. Wir erwarten mit Spannung den zweiten, schwierigeren Theil der Moralphilosophie.

Mainz. Prof. Dr. Becker.

Lehrbuch der Pädagogik. Von Cornel Krieg, Professor an der Universität Freiburg i. Br. Paderborn, Schöningh 1893. S. 390. *M* 4.60.

Das vorliegende Werk ist das erste der „Lehr- und Handbücher verschiedener Wissenschaften", einer Series der Schöningh'schen „Wissenschaftlichen Handbibliothek". Es ist, wie der Verf. in dem Vorworte sagt, herausgewachsen aus seinen akademischen Vorlesungen, will als Lehrbuch, nicht als Handbuch betrachtet und beurtheilt werden. Als solches soll es einen kurzen, aber hinreichenden Ueberblick über das Ganze geben, kann daher naturgemäß bei Einzelfragen nicht zu ausführlich werden, so einladend auch eine eingehendere Begründung, besonders mancher psychologischen Fragen, wäre, auf welche der Verf. mit Recht großen Nachdruck legt. Das Lehrbuch beschränkt sich auf die eigentliche Pädagogik, d. h. die Erziehungslehre, mit Ausschluß der Methodik und Didactik. Was der Verf. im Vorwort verspricht, daß er den psychologischen Gesetzen eingehender, als oft geschieht, seine Aufmerksamkeit zuwenden wolle, woraus dann die pädagogische Regel oder die praktischen Folgerungen unschwer abzuleiten seien, hat er unseres Erachtens wohl durchgeführt. Der innige Zusammenhang der Pädagogik mit der Psychologie gibt der Erörterung der einzelnen Abschnitte größeren Reiz und eine durchaus solide Grundlage. Die von manchem bestrittene Nothwendigkeit der Erziehungstheorie und damit der ganzen pädagogischen Wissenschaft vertritt der Verf., wie uns scheint, durchaus zutreffend. Ist auch die Erziehung eine Kunst, so kann sie doch der theoretischen Principien nicht entbehren; freilich soll sie sich nicht darauf beschränken, sie soll Principienlehre und Kunstlehre zugleich sein, theoretisches und praktisches Wissen vermitteln. „Die Praxis ist eine vortreffliche Lehrerin; aber wer durch sie allein ein Meister im Erziehen werden will, mag eine gewisse Fertigkeit erlangen, allein das Wesen der Erziehung erfaßt er nicht in seiner Tiefe und seiner Thätigkeit geht die Planmäßigkeit und Sicherheit ab, sie wird zu einem planlosen Tasten und unsicheren Probiren nach Gewohnheiten und zufälligen Erscheinungen" (S. 9). Mögen diese Worte wohl ihre

Ausnahme zulassen bei so manchen gottbegnadeten Meistern der Erziehung, so läßt sich doch wohl im Allgemeinen ihre Berechtigung nicht anzweifeln und auch ein von Natur aus reich begabter Erzieher wird aus einer soliden, auf vernünftiger Psychologie aufgebauten Pädagogik noch manches zur Verbesserung seiner Praxis lernen, ebenso wie die größten Redner mit Erfolg fleißig die Theorie der Beredsamkeit studirt haben.

Treffend wird neben der psychologischen Begründung öfters auch die Etymologie verwerthet, die manche passende Anknüpfungspunkte zu theoretischen und praktischen Erörterungen liefert. In der Principienlehre (3. Hauptstück) sind die falschen und einseitigen Richtungen der Pädagogik vortrefflich gezeichnet; zugleich wird mit Wärme auf die Bedeutung des Christenthums für die Erziehung hingewiesen. Im 4. Hauptstück werden die wichtigern Grundsätze über den Einfluß der Familie, der Kirche und des Staates auf die Erziehung und deren Hilfsanstalt, die Schule, richtig und klar entwickelt. Die Einschränkung, welche der Verf. im Vorwort (S. VI. VII) betreffs der Stellung des Staates zur Schulfrage macht, will uns nicht recht einleuchten. Jedenfalls darf, wenn die Frage vom theoretischen auf den praktischen Boden herabgerückt wird (Vorwort S. VI), die principielle Stellung nicht eine verschiedene werden. Es muß immer festgehalten werden, daß der Staat nicht eine Erziehungsanstalt im eigentlichen Sinne des Wortes ist. Dabei bleibt demselben doch eine große culturelle Aufgabe in der Förderung des Schulwesens, in der schützenden und nöthigenfalls ergänzenden Thätigkeit auf diesem Gebiete. Das 5. Hauptstück behandelt die Erziehungsmittel, wobei mit Recht hingewiesen wird auf den großen pädagogischen Werth der übernatürlichen Erziehungsmittel, welche die moderne naturalistische Pädagogik gänzlich ignorirt, ja, wie Diesterweg und seine Anhänger, fanatisch bekämpft.

In einem Punkte möge der Herr Verf. uns gestatten, einen von dem seinigen abweichenden Standpunkt hervorzuheben. Die Sache scheint uns nicht ohne Bedeutung. Es betrifft die Behandlung des Gefühlsvermögens. Mag man auch die philosophische Frage, ob es ein eigentliches, vom Verstand und Willen verschiedenes Gefühlsvermögen gibt, als eine offene Frage bezeichnen, wie es u. a. Gutberlet thut, jedenfalls glauben wir, man dürfe im

Interesse der Pädagogik dem Verf. nicht zustimmen in der Behauptung, daß das Gefühl die leitende Macht in unserem Seelenleben sei (S. 282). Dies scheint uns aus vielen Gründen bedenklich. Vor allem wegen des vagen Charakters der Gefühle. Der Verf. selbst weist darauf hin, wenn er vom religiösen Gefühl schreibt: „Was von allen Gefühlen gilt, ist auch von diesem zu sagen, es muß selbst empfunden und im eigenen Innern erfahren werden, in Worte läßt es sich eben wegen des Charakters der Gefühle schwer fassen; es lebt in der stillen Welt des Gemüthes." Und dieses unbestimmte Etwas soll die Führerrolle im Seelenleben und dementsprechend auch in der Erziehung übernehmen? Nein, diese muß unbedingt dem ruhigen, nüchternen Verstand vorbehalten bleiben. Auch Gutberlet, der so maßvoll in der Frage des Gefühlsvermögens sich äußert, warnt doch offen vor dem allen Mißverständnissen ausgesetzten sogenannten religiösen und sittlichen Gefühl. Wir vermögen daher auch nicht dem Verf. zuzustimmen, wenn er die Beurtheilung des Unterschiedes zwischen gut und bös dem sittlichen Gefühle zuschreibt (S. 295). Wir halten die ernsten Warnungen, wie sie P. Weiß im ersten Bande seiner Apologie gibt (vgl. 7. Vortrag Nr. 8 — Gefühlstheorie und Erziehung), für wohlberechtigt. Faßt man die Gefühle als Leidenschaften oder Affecte, so haben wir einen klaren, bestimmten Begriff, was für die Erziehung, welche ja zu einem hochwichtigen Theil in der Regelung und Leitung der Affecte besteht, von fundamentaler Bedeutung ist.

Als Anhang des Lehrbuches folgt ein kurzer, treffender Ueberblick über die Geschichte der Erziehung. Auch hier trifft zu, was der Verf. im Vorwort sagt, daß er „keine wichtige Frage auf dem weiten Gebiete völlig übersehen zu haben glaubt". — Bei einer Neuauflage wünschten wir, daß der bedeutende spanische Pädagog Luis Vives in diesem Theile seinen Platz finde, den er neben einem Comenius u. a., die auf seinen Schultern stehen, wohl verdient. Bei der Schilderung der heidnischen, speciell römischen Erziehung (S. 343) dürften die Angaben von P. Weiß (Bd. I, 11. Vortrag) die Darstellung des Verf. etwas herabstimmen. — Die Verlagshandlung hat dem Werke, das wir wohl empfehlen können, eine treffliche Ausstattung gegeben.

Mainz. Prof. Dr. Becker.

Missale Romanum. Editio VIII post typicam. Cum approbatione S. Rituum Congregationis. In 18⁰. CXVI, 1008 p. Ratisbonae, Frid. Pustet 1894. M. 4.80, Einband 2—6 M.

Caeremoniae Missarum solemnium et pontificalium aliaeque functiones ecclesiasticae illustratae opera *Georgii Schober*, Congregationis Ss. Redemptoris sacerdotis. Ratisbonae, Frid. Pustet 1894. p. XII, 424. M. 2.80.

1. Dieses Missale zeichnet sich aus durch gutes Papier, deutliche Schrift, welche eigens hiefür entworfen wurde, schmuckes Arrangement, genaue Correctur und dauerhaften Einband, Vorzüge, welche man bei dem Pustet'schen liturgischen Verlag schon ganz gewohnt ist. Es kann daher diese Ausgabe allen, welche ein handliches und doch vollständiges Missale in Taschenformat wünschen, bestens empfohlen werden.

2. P. Schober, welcher seit Jahren durch Herstellung eines correkten Textes des liturgischen Verlags von Pustet sich unbestrittenes Verdienst erworben, hat nunmehr die für das Hoch- und Pontificalamt, für Aussetzung des Allerheiligsten und andere kirchliche Feierlichkeiten vorgeschriebenen Cäremonien sachkundig zusammengestellt. Auf das Zeugniß eines Consultors der Ritusconregation, daß der Inhalt des Buches mit den Rubriken des Missale und Cäremoniale, mit den Entscheidungen der Ritusconregation, den angesehensten liturgischen Schriftstellern und der richtigen liturgischen Auffassung vollkommen übereinstimme, hat Cardinal Alois Masella als Präfect der Ritusconregation am 18. Juni 1894 das Buch nicht nur approbirt, sondern dringend empfohlen. Eine autoritativere Empfehlung konnte ihm nicht zu Theil werden. Mit Recht werden auch gewisse zuläßige, altherkömmliche Gewohnheiten berücksichtigt, deren Beseitigung, wenn sie nicht durch bischöfliche Autorität und allgemein geschieht, nur Störung in den Gemeinden verursacht und der Erbauung des Volkes wenig dienlich ist. R.

Tolerari potest. De juridico valore Decreti Tolerantiae commentarius auctore *Nicolao Nilles* S. J. Ex actis theologicis Oenipontanis ‚Zeitschrift für katholische Theologie' in usus academicos exscriptus. Oeniponte, Felic. Rauch 1893. 8⁰. pag. 63.

Nachdem der Erzbischof von St. Paul, Msgr. Ireland, entgegen der seitherigen Praxis der Bischöfe der nordamerikanischen Union, die katholischen Elementarschulen von Faribault und Still-

water unter staatliche Verwaltung gestellt, erließ die Congregation der Propaganda am 3. Mai 1892 das berühmte »Tolerari potest«. Von einer Reihe von Männern, die mit der altüberlieferten Praxis der römischen Congregationen ebenso wenig vertraut waren, wie mit den positiven Bestimmungen des canonischen Rechtes, wurde diese zeitweilige Toleranz eines Uebels im Sinne einer positiven Genehmigung aufgefaßt.

Eine ausgezeichnete Widerlegung dieses Irrthums verdanken wir dem Professor Nilles in obiger Schrift. Sie behandelt 1) die Natur der Toleranz, 2) das im vorliegenden Falle ergangene römische Decret und enthält 3) einige bedeutende Regeln, die bei Erläuterung des Decrets in Betracht kommen. Sehr überzeugend sind die aus dem officiellen kirchlichen Rechtsbuche und aus den neueren Entscheidungen des apostolischen Stuhles entlehnten Beispiele, welche das Wesen der Toleranz erläutern. Es sei namentlich verwiesen auf das Concordat vom Jahre 1741 zwischen dem König von Sardinien und Benedict XIV., wobei der Papst scharf unterscheidet zwischen dem, was er »cum approbatione permisit« und dem, was er »fieri tolerando sineret« (5. 29). Auch jene Antworten der römischen Behörden gehören hierher, die sich mit der Trennung der Ehe dem Bande nach durch katholische Richter befassen (34). Der Inhalt des dritten Theils verleiht der Schrift von Nilles eine allgemeine Bedeutung, welche kein Canonist übersehen darf. Ueberhaupt will uns bedünken, daß die Schulfrage in den Vereinigten Staaten von Nordamerika eine symptomatische Bedeutung besitzt. Die heutige Stellung von Staat und Gesellschaft mit ihren wechselvollen Erscheinungen zu den unveränderlichen Grundsätzen und der wechsellosen Verfassung der Kirche kann tagtäglich auf anderen Gebieten Fragen hervorrufen, welche eine ähnliche Lösung erheischen. Aus diesem Grunde wünschen wir der den gediegenen Canonisten bekundenden Arbeit von Nilles, welche in solchen Fällen gute Hilfe leisten wird, weite Verbreitung und eingehende Beachtung. B.

Der Einfluß der Religion auf das Leben beim ausgehenden Mittelalter, besonders in Dänemark. Von Wilh. Schmitz S. J. (Ergänzungshefte zu den „Stimmen aus Maria Laach". 61). Freiburg, Herder 1894. 8⁰. VIII, 160 S. ℳ 2.20.

Kaum ist die bedeutende Schrift von P. L. Schmitt über den dänischen „Karmeliter Paulus Heliä" und die Sammlung von in

Kopenhagen gehaltenen Predigten des P. Perger im ‚Katholik‘ zur Anzeige gebracht, als wir aus dem Kreise der in Dänemark wirkenden deutschen Jesuitenväter eine neue, ebenso gehaltvolle literarische Gabe empfangen. Nach einer kurzen Einleitung über die politischen Verhältnisse Dänemarks beim Ausbruche der religiösen Neuerung und die damalige äußere Lage der alten Kirche wird der Einfluß der Religion auf das Leben in drei Theilen behandelt, welche sich um den Einzelmenschen, die Familie und das öffentliche Leben gruppiren. Der gelehrte Verfasser war bemüht, die auf Dänemark bezüglichen Ausführungen durch Mittheilungen ähnlicher Notizen über die anderen Reiche Europa's zu ergänzen. Damit ist der Beweis erbracht für die Allgemeinheit der alle Seiten des menschlichen Lebens adelnden Thätigkeit der Kirche im Zeitalter des Glaubens. Ganz ansprechend lagern sich diese Theile der Darstellung um den eigentlichen Kern. Als solcher ist zu bezeichnen die Schilderung des wohlthätigen Einflusses der Kirche in Dänemark. Hier haben wir es mit einem feinen Cabinetsstück zu thun, das mit großer Sachkenntniß entworfen und mit äußerster Sorgfalt ausgeführt ist. Mit unsäglichem Fleiße hat der Verfasser eine den meisten Gelehrten deutscher Zunge zweifelsohne ganz unbekannte Literatur benutzt. Die Liebe zur Geschichte der Heimath in Kirche und Staat hat nämlich in unseren Tagen einer langen Reihe dänischer, nichtkatholischer Gelehrten die Feder in die Hand gegeben zur Darstellung der Kirche in der alten katholischen Zeit, wie in der Periode des Ueberganges zum neuen Glauben. Die überraschend günstigen Zeugnisse dieser Männer zu Gunsten der alten Kirche sind mit wahrem Bienenfleiß gesammelt und entsprechend verwerthet. Erwähnen wir das schöne Zeugniß von Allen, De tre nordishê Rigers Historie 1497—1536. „Die Kirche," bemerkt er, „breitete (beim Ausgange des Mittelalters in den drei skandinavischen Reichen) ihre Fittiche aus über das ganze Leben, das öffentliche sowohl als das private, und verlieh ihm ein eigenes Gepräge . . . Keiner konnte sich ihrem steten und immer nahen Einfluß entziehen. Ein guter Katholik wollte das auch nicht . . . In der innigen und vertraulichen Verbindung zwischen Kirche und Leben, die, ineinander verschlungen, ein Ganzes bildeten, lag etwas sehr Schönes und Gutes" (IX).

Was unser Verfasser aus diesen neueren Arbeiten, wie aus

so vielen alten der katholischen Zeit entstammenden Rechts- und Geschichtsbüchern, Concilienschlüssen und heute beinahe verschollenen Werken der Ascese zusammengestellt, interessirt nicht nur, es redet zum Gemüth und erfüllt uns mit einer Art Heimweh nach jener Zeit, wo an Stelle der Legion von sogenannten religiösen Meinungen der katholische Glaube mit seiner unerschütterlichen Weltanschauung Europa's Norden beherrschte. Seine Ausführungen über den Geist des Glaubens, das Gebetsleben, das Gebet in der Kirche, die Erinnerung an den Tod in Wort und Bild, ferner über Heim und Familie, Erziehung und Unterricht, endlich über die Religion in Verfassung und Verwaltung, Bürger und Clerus, insbesondere die charitativen Anstalten und das Vereinswesen, entfalten ein farbenprächtiges Bild vom Einfluß der Kirche in Dänemark.

Weit entfernt, das Amt eines Advokaten auszuüben, erweist der Verf. sich als vorurtheilsfreier Forscher, der für Schwächen und Auswüchse ein offenes Auge und ein manneswürdiges, freies Wort besitzt. Bezüglich seiner Darstellung der Wirkungen der Pest erlaube ich mir zu bemerken, daß er noch genauere Nachrichten darüber in dem neuen Werke von Gasquet findet[1]), dem ein schwedischer Gelehrter unbekannte Notizen aus Handschriften gesandt hat. Die anregend geschriebene Arbeit verdient eine warme Empfehlung. Sie dient uns zum Beweise, daß geistige Bestrebungen, hoch erhaben über Zeit und Raum, Volk und Nation, überall gedeihen, wo man unter dem Schutze weiser Gesetze Luft und Freiheit genießt.

Aachen. A. Bellesheim.

Geschichte der Stadt Calcar während ihrer Blüthe mit Berücksichtigung der früheren und späteren Zeit. Nach zahlreichen unedirten Quellen aus dem dortigen Stadtarchiv. Von J. A. Wolff. Frankfurt a. M. bei A. Foesser Nachf. 1893. 154 S. 4⁰.

Wenn wir diese Stadtgeschichte hier zur Besprechung bringen, so geschieht es wegen der Abschnitte C. bis M., welche kirchliche Verhältnisse, Unterrichtswesen, milde Stiftungen, Gelehrte, Bau-

---

1) Vgl. meine Besprechung von F. A. Gasquet, The great Pestilence A. D. 1348—49 im literarischen Handweiser Nr. 596.

geschichtliches, Pfarrkirche, Werke der Plastik und Malerei, Kirchenschatz, Künstler behandeln.

Welche Fülle von kirchlichen Kunstwerken neben Xanten gerade die Stadt Calcar aufweist, können wir als bekannt voraussetzen. Calcar's Pfarrkirche gilt als „der schönste niederrheinische Ziegelbau"; ihr Altarwerk ist „von großer Natürlichkeit mehr des Ausdruckes als der Form und von der glänzendsten Technik"; Calcar hat einer eigenen Kunstschule Namen und Dasein gegeben; man spricht von Meistern der „Schule von Calcar" (Lotz I, 134). Wenn nun das, was man gegenwärtig daselbst schaut und was die Kunstgeschichte in ihrem seitherigen Bestande gewissenhaft verzeichnet, aus historischen Quellen, zumal dem städtischen Archive, erläutert und beleuchtet wird, wenn die hier aufgehäuften Kunstschätze mit dem ganzen Leben und Treiben der Bürgerschaft in Connex gebracht werden, so ersteht das alles wie zu neuem, zu wahrem eigentlichen Leben, und wir erhalten das volle Bild einer mittelalterlichen, von Frömmigkeit und Kunstsinn getragenen Bevölkerung. Dieselbe Erscheinung wiederholt sich im Mittelalter hundertmal, aber in der Stadt Calcar steht sie leibhaftig und fast vollständig vor uns.

Aus dem reichen Inhalte der werthvollen Monographie seien folgende Einzelheiten herausgegriffen.

Heinrich van der Dellen, Pfarrer 1430—1474, ein gelehrter, seeleneifriger und sehr wohlthätiger Mann, vermachte seiner Pfarrkirche fünfzig Bücher, die in der Kirchenbibliothek an Ketten befestigt waren (op ter liberyen in onser kerken cathenijret). Wie an vielen anderen Orten, so entstand also auch hier die Kirchenbibliothek durch Municifenz ihrer Pfarrgeistlichkeit. Sein Nachfolger Joh. Paephoff aus Calcar 1484—85 war ein gelehrter Mann, der manches geschrieben hat, so ein Martyrologium Sanctorum; er copirte auch die Canonisationsbulle der hl. Brigitta im liber pastoralis; seine Handschrift erscheint wie Gedrucktes.

Matthias Holstegen aus Calcar 1575—99, ein gelehrter, frommer, seeleneifriger Mann, tüchtiger Prediger und fleißiger Schreiber; keiner der Pfarrer hat so viel copirt und für das Pfarrarchiv (liber pastoralis) so emsig gesammelt. Er erlag der Pest 1599 und starb im Rufe der Heiligkeit.

Der Organist wurde vom Bürgermeister und den beiden

Provisoren berufen; er spielte an Festtagen, sein Gehalt belief sich im 15. Jahrhundert auf kaum acht Gulden. Es gab aber auch Vicare, welche die Organistenstelle bekleideten. Es kamen sogar Fälle vor, daß in Ermangelung eines Organisten Klosterjungfrauen diese Stelle versahen (S. 36).

Im Jahre 1455 gründete Herzog Johann I. von Cleve mit Hilfe der Bürgerschaft ein Kloster Dominikanerordens. Derselbe hatte auf seiner Rückreise aus Palästina zu Bologna in den Dominikanern hervorragende Gelehrte und begeisterte Gottesmänner gefunden. Solche wünschte er für sein Land. Er berief sie nach Calcar und versah sie mit ausreichenden Mitteln zur Beschaffung einer Bibliothek, die nach dem Berichte gelehrter Augenzeugen ihres Gleichen im Herzogthum nicht hatte (Belgic. Dominic. Bruxellis 1719. p. 314). Später (17. Jahrhundert) hielten die Dominikaner, die ein großer Segen für Stadt und Umgegend waren, Vorträge über Philosophie, auch solchen, die nicht in den Orden eintreten wollten. Die Stadt gab ihnen dafür jährlich vierzig Gulden Gratification.

Von den fünfzehn Fraternitäten und Handwerkerinnungen verfolgten vier vorwiegend religiöse Zwecke, nämlich die Bruderschaften der hh. Nicolaus, Hubert, Anna und U. L. Frau.

Die Rechnungen der Stadt, Kirche, des Armen- und Waisenwesens und zahlreicher Stiftungen, sowie sonstige Urkunden enthalten über das vormalige Schulwesen in Calcar mancherlei Material, welches ganz veröffentlicht zu werden verdiente, da sich über diesen Gegenstand aus jener Zeit anderwärts nur spärliche Nachrichten erhalten haben. Im Jahre 1402 wurde am Schulgebäude gearbeitet.

Was nun die Geschichte der kirchlichen Kunst betrifft, so kann hier von einem erschöpfenden Referate nicht die Rede sein; die Nachrichten füllen die Seiten 60—140 und geben Aufschluß über Kirche, Altäre, über Baumeister, Bildschnitzer und Maler in so umfassender Weise, daß vielleicht kein zweites Kunstcentrum sich findet, dessen einzelnen Kunstschöpfungen so zahlreiche Documente zur Seite stehen. F. F.

P. Joh. Ambrosius Zobel, Priester des Redemptoristenordens. Ein Lebensbild gezeichnet von P. Zender, Priester desselben Ordens. Luxemburg, Druck der St. Paulus-Gesellschaft 1894. 8⁰. 246 S.[1]).

In einfacher, schmuckloser und doch höchst anmuthender Darstellung wird uns hier das unter dem sichtbaren Schutze der göttlichen Vorsehung verlaufende Leben eines der bedeutendsten Missionare der neueren Zeit beschrieben. Geboren 1815 am 7. Dezember zu Schattwald in Tirol, dann zu Freiburg in der Schweiz auf dem Gymnasium der Jesuiten herangebildet, wurde Zobel durch P. Passerat daselbst in die Congregation des Allerheiligsten Erlösers aufgenommen. Im Kloster zu Bischenberg im Elsaß vollendete er 1837 das Noviciat, begann zu Wittem in Holland unter P. Dechamps, dem nachmaligen Cardinal-Erzbischof von Mecheln, seine theologischen Studien und empfing 1843 zu Freiburg in der Schweiz die heilige Priesterweihe. Von da gehört P. Zobel zu den gefeiertsten Kanzelrednern, welche der Kirche auf deutschem Boden im 19. Jahrhundert gedient haben. Mit Recht hat der Verf. diese Thätigkeit des Verblichenen mit besonderem Nachdruck hervorgehoben. Durch das Kapitel „Pater Zobel als Prediger" gewinnen wir das Bild eines von den höchsten Idealen des Christenthums und der katholischen Kirche beseelten, durch Gebet, Betrachtung und anhaltende Lectüre der hl. Schrift in seinem Geistesleben genährten, wie mit allen äußeren Erfordernissen ausgestatteten trefflichen Kanzelredners. „Seine Phantasie war großartig, ich möchte sagen zauberhaft. Wenn er sich in Schilderungen erging, sei es von Personen oder Gegenständen, von Orten oder Ereignissen, dann war er unerschöpflich. Sein Geschick, sein Bilderreichthum, sein geistreicher Gedankenflug waren unnachahmbar . . . Dazu kamen noch die äußeren Vorzüge eines glücklichen Redners: die Schönheit seiner Action und der Zauber seiner Stimme; seine Bewegungen waren ganz das Bild seiner Rede und seine Stimme war rein und edel wie die feinste Glocke" (117—118). Im Jahre 1855 schrieb ein Correspondent des Pariser Univers von ihm: „P. Zobel, dieser deutsche Lacordaire, zeichnet sich aus

1) Die in zwei Monaten in Luxemburg vergriffene Schrift ist inzwischen in zweiter, revidirter Auflage (ℳ 1.20) im Verlag von A. Laumann in Dülmen erschienen.

durch die Erhabenheit der Gedanken, durch die außerordentliche Leichtigkeit des Vortrages, durch die zierliche Wahl seiner Ausdrücke, durch die Klarheit seiner Gedanken, durch die feierliche Würde seines Wortes und durch die besiegende Macht seiner Declamation" (118). Einem solchen Manne, welcher die von ihm aufgestellten Erfordernisse eines ächten geistlichen Sohnes des hl. Kirchenlehrers und Bischofs Alphonsus vollauf verkörperte, „arm zu sein wie Job, keusch zu sein wie Joseph, gehorsam wie Isaak, abgetödtet wie Johannes Baptist, losgeschält von seiner Familie wie Melchisedech, ringend im Gebet wie Moses, seeleneifrig wie Paulus, ein zweiter Alphonsus in seinem ganzen Denken, Leben und Wirken" (62) — ihm waren die Vorzüge des Kanzelredners nur Mittel zum Zweck. Welch glänzende Erfolge er auf dem Gebiete der Geisteserneuerung bei Laien und Priestern, in einfachen Dörfern, wie in gewaltigen Städten, unter denen namentlich Hamburg genannt sei, durch Errichtung von Vereinen zu charitativen oder religiösen Zwecken erzielte, das möge der geneigte Leser aus der lehrreichen Schrift selbst ersehen. Aber auch innerhalb seiner Congregation gelangte Zobel zu großer Bedeutung als Consultor, als Theilnehmer an den Generalcapiteln, als Stifter neuer Niederlassungen und Zeuge im Seligsprechungsprocesse des ehrwürdigen P. Passerat. Aus seinem Kloster zu Bochum in Folge der kirchenpolitischen Gesetzgebung von 1872 vertrieben, ging er, durch ein huldvolles Schreiben des unvergeßlichen Bischofs Martin von Paderborn getröstet, in die Verbannung. Den Hauptschauplatz seiner abschließenden Thätigkeit bildet Luxemburg, wo er leuchtende Spuren seiner Wirksamkeit hinterließ und am 11. September 1893 gottselig verschied. Man muß ein solches Lebensbild eines hervorragenden Missionars lesen, um zu ermessen, wie unendlich viel Gutes von einer einzigen solchen machtvollen Persönlichkeit in die großen Massen sich ergießt und wie unendlich viele Keime des Bösen durch sie zerstört werden. Möchte man allerorts erkennen, daß das milde, besänftigende, nach oben ziehende Wirken solcher Männer die festeste Bürgschaft für die bürgerliche Gesellschaft, wie für die Kirche bildet. Ein Brustbild des Paters in Lichtdruck ist beigefügt. B.

Das Ideal des Priesterthums. Briefe des ehrwürdigen P. Libermann, des Stifters der Congregation vom heil. Geiste und vom heil. Herzen Mariä. Nach dem Französischen bearbeitet von J. Heilgers, Pfarrer in Roisdorf. Paderborn 1893. F. Schöningh. gr. 8⁰. 200 S. ℳ 2.

Libermann, der „durch seine Abstammung, sein Leben, seine Thaten und Leiden zu den merkwürdigsten Erscheinungen unseres Jahrhunderts gerechnet werden muß", unterhielt einen „ausgedehnten, viel bewunderten ascetischen Briefwechsel". Im Archive der von ihm gegründeten Congregation befinden sich 1500 Briefe von ihm, welche jedoch bei weitem nicht alle Briefe umfassen, die er geschrieben. Der Herausgeber vorliegender Sammlung veröffentlicht 83 davon, welche sich mit dem Priesterthume beschäftigen, und ordnet dieselben nach folgenden Gesichtspunkten: „Der Beruf zum geistlichen Stande. Die verschiedenen Stufen des Priesterthums und die Verpflichtungen, welche sie auferlegen. Der Priester in seiner Wirksamkeit. Vom Vertrauen auf Gott und von der Hingebung an die Vorsehung, welche der Priester in jeder Lage besitzen soll. Von dem Verhalten des Priesters gegen seine Standesgenossen und Mitmenschen. Das Geheimniß des Kreuzes auf dem Wege der Vollkommenheit. Vom Verhältnisse des Priesters zum hl. Sacramente des Altars. Anleitung zum Streben nach priesterlicher Vollkommenheit und Heiligkeit. Vorbilder für das priesterliche Leben und Wirken." Der zuletzt angeführte Abschnitt enthält nicht Briefe, sondern fünf Betrachtungen, welche Libermann's Schriften entnommen sind.

Libermann, selbst das vollkommene Ideal eines Priesters nach dem Herzen Gottes, sucht in seinen Briefen den Priester auf die Höhe der Tugend und christlichen Vollkommenheit zu führen: mit gutem Grunde konnte darum der Herausgeber seinem Buche den Titel geben: „Das Ideal des Priesterthums."

Der Einfluß, den Libermann auf die Seelen ausübte, war ein geradezu übermenschlicher, nur durch die Wirksamkeit der Gnade begreiflicher, wie ja in dem Leben dieses außerordentlichen Mannes alles den Charakter des Uebernatürlichen an sich trägt. „Ein Brief von ihm war für seine Freunde ein Ereigniß. Die Art und Weise, wie Libermann es versteht, den irdischen Menschen zu vernichten, um den geistigen aufzuerbauen, verräth so viel Originalität der

Gedanken, daß jeder, der mit der ascetischen Literatur vertraut ist, in den Darstellungen desselben einen Fortschritt dieses Literaturzweiges erkennen wird. Seine Methode verdient namentlich die Beachtung derer, welche sich mit der Erziehung des Clerus beschäftigen, denn Libermann hat Erfolge erzielt, die den aufmerksamen Beobachter mit Bewunderung und Staunen erfüllen."

Diesen Worten des Herausgebers schließt sich Referent vollständig an und macht darum dessen Wunsch auch zu dem seinigen: „Möge die Lesung der vorliegenden Sammlung von Briefen Libermann's auch den deutschen Clerus mit Hingebung für die hohen Ziele seines erhabenen Berufes, mit Liebe und Verehrung gegen den ehrwürdigen und bewunderungswerthen Mann und mit Begeisterung für sein großes Werk, die Bekehrung Afrika's, erfüllen."

Mainz. G. Weber.

Varia pietatis exercitia erga Sacratissimum Cor Jesu cum idoneis instructionibus in usum juniorum clericorum ex libro de festis utriusque ss. Cordis exscripta a *Nicolao Nilles* S. J. Editio IV. Oeniponte, Felic. Rauch 1893. 12⁰. pag. IV, 96.

Der mit besonderer Genehmigung und dem Segen Leo's XIII., sowie unter dem Vorsitze seines Stellvertreters des Cardinal-Erzbischofs Langenieux von Rheims im Jahre 1893 in Jerusalem abgehaltene eucharistische Congreß hat den allerhöchsten Ortes gebilligten Beschluß gefaßt: Que les revues théologiques et scientifiques s'occupent spécialement des questions religieuses orientales en vue de l'union des églises (Revue des Églises d'Orient 1894. p. 568). Diese Thatsache wird es vollauf rechtfertigen, wenn wir die vierte Auflage obiger Arbeit hierorts zur Anzeige bringen. Dieselbe erfreut sich eines verdienten Rufes, einmal wegen der dogmatisch-canonistisch sehr genauen Einleitung, welche die Andacht zum heiligsten Herzen Jesu allseitig begründet, sodann wegen der tiefsinnigen Gebete, welche dem gläubigen Gemüthe reichen Stoff zur Betrachtung darbieten. Hervorgehoben zu werden verdient die knappe, aber solide Abhandlung »De nexu inter cultum SS. Cordis Jesu et religionem erga ejus passionem« (62—66), welche in dem nämlichen Maße, wie die auf das heiligste Herz Jesu Bezug nehmenden Intentiones breviarii (76) bei der heutigen Lage der Kirche eine ausnehmend hohe Bedeutung gewinnen. Was aber der

vierten Auflage einen besondern Reiz verleiht, das ist die Einfügung des ὕμνος ἀκάθιστος zu Ehren des heiligsten Herzens[1]). Um nämlich der Andacht zu demselben auch in den morgenländischen Kirchen weiteste Verbreitung zu sichern, hat der Rector des Seminars der Unirten zu Lemberg, Isidor Dolnicki, im Auftrage des Erzbischofs Sembratovicz eine sogenannte ἀκολουθία von 25 Gebeten an das heiligste Herz zusammengestellt und zugleich vom griechischen Texte eine lateinische Uebersetzung geliefert, welch letztere, sammt einer kurzen Erklärung der griechischen Gebetsweisen, Nilles der obigen Schrift eingefügt hat. Die ὕμνοι ἀκάθιστοι, die in der griechischen Kirche nicht sitzend, sondern stehend gebetet werden (daher der Name), besingen die Geheimnisse im Leben Christi, die Engel und Heiligen. Vor allem aber ist berühmt der ὕμνος ἀκάθιστος εἰς τὴν ὑπεραγίαν Θεοτόκον, welcher in der Liturgie des Samstags vor Passionssonntag erscheint. Allerdings hat die Verehrung des heiligsten Herzens längst in die orientalische Kirche Eingang gefunden, aber erst jetzt empfängt sie entsprechenden Ausdruck in den erhabenen Gebeten, welche Dolnicki aus der hl. Schrift, den Werken der Väter und der Liturgie der morgen- und abendländischen Kirchen entnommen hat. Die Tiefe der Frömmigkeit, welche uns aus diesen Gebeten entgegenweht, sowie die Erhabenheit der Bilder, die zur Verwerthung gelangen, werden in Verbindung mit der dogmatischen Genauigkeit der Lehre auf den Geist und das Herz des angehenden Clerikers ihre Anziehungskraft nicht verfehlen. Die in sehr schöner Ausstattung auftretende Schrift sei warm empfohlen.

B.

Geschichte des deutschen Volkes von Dr. S. Widmann. Verlag von Ferdinand Schöningh in Paderborn. 1894. S. 920. ℳ 8, geb. ℳ 10.

„Der Umfang von 21 Lieferungen wird nicht überschritten," hieß es in der Ankündigung dieses Subscriptionswerkes, und die Verlagsbuchhandlung hat Wort gehalten, mit der 19. Lieferung schon hat das Werk seinen Abschluß gefunden. Diese äußere Pünktlichkeit erweckt Vertrauen und läßt auch die Erfüllung der übrigen Verheißungen erwarten.

Die Vorzüge, die wir schon bei der ersten Besprechung hervor

---

1) Der vollständige Titel lautet: Ἀκολουθία τοῦ ἀκαθίστου τῆς γλυκυτάτης καὶ ἁγιωτάτης Καρδίας τοῦ Ἰησοῦ.

hoben: Klarheit der Auffassung, Uebersichtlichkeit der Gruppirung und Wärme der Darstellung, zeichnen auch die weitere Schilderung aus. Die neuere Geschichte selbst drängt dazu, bei aller Zurückhaltung doch mehr Farbe zu bekennen, und wird der katholische Standpunkt des Verfassers, z. B. bei Darstellung des Josephinismus und Culturkampfes, genügend gewahrt. Einige kirchlich-politische und politisch-patriotische Fabeln werden kurz und so zu sagen nebenher, doch deutlich genug als solche gekennzeichnet, so der geweihte Degen Daun's und die „hochherzige Initiative" König Ludwigs von Bayern bei Uebertragung der deutschen Kaiserkrone an Preußen. In David Müller's Geschichte des deutschen Volkes heißt es: „Als dann König Wilhelm in den Herrscherpalast der Bourbonen eingezogen, da richtete an ihn der mächtigste der anderen deutschen Fürsten, der edle, jugendliche, vaterländisch gesinnte König Ludwig II. von Bayern, im Namen sämmtlicher deutschen Fürsten das Wort, er möge die deutsche Kaiserkrone annehmen und so das Werk der Einheit Deutschlands vollenden."

Prosaischer, doch wahrer dagegen bei Widmann S. 891: „Um bei den Fürsten die unerläßliche Anregung zur Verwirklichung der Kaiseridee zu geben, hatte schon im November der Großherzog von Baden an König Ludwig von Bayern einen Brief gerichtet, der aber unbeantwortet blieb . . . Da man in München für einen Antrag der Fürsten nicht die richtige Fassung zu finden vermochte, gab Bismarck dem Specialgesandten Grafen Holstein einen Entwurf mit, welchen König Ludwig sofort annahm (30. November) und am 3. Dezember König Wilhelm durch Prinzen Luitpold überreichen ließ."

Im letzten Heft findet entsprechend dem Erlaß des königlich preußischen Staatsministeriums vom 27. Juli 1889, betreffend das höhere Schulwesen, die gegenwärtige socialpolitische Gesetzgebung (Alters- und Invaliditätsversorgung von 1889) und Belehrung über Verderblichkeit der Socialdemokratie, an der Hand des gesunden Menschenverstandes gebührenden Raum. Die Darstellung selbst geht bis zum deutsch-russischen Handelsvertrag, März 1894, und schließt mit den warm empfundenen Worten: „Unermüdlich wirkt und schafft der junge Monarch, sei es für die Wehrkraft des Reiches, sei es für Handel und Landwirthschaft oder Kirche und Schule und Wissenschaft zum Heile des Vaterlandes. Gott schütze

und segne, Gott erhalte uns unsern frommen, gerechten, weisen und starken Kaiser und König Wilhelm II."

Widmann's Geschichte des deutschen Volkes ist auch in anderer Hinsicht eine bedeutsame, beachtenswerthe Erscheinung. Bisher war die katholische Geschichtschreibung wenn nicht gerade österreichisch gesinnt, so doch dem preußischen Militärstaat gegenüber kühl und reservirt. Die militärischen Waffenerfolge und die Machtstellung Preußens seit 1870, vielleicht auch das freundschaftliche Verhältniß Preußens mit dem Papst üben auf die katholische Geschichtschreibung ihre Rückwirkung aus. Widmann steht voll und ganz auf dem Boden der vollendeten Thatsachen. Holzwarth z. B. folgt bei der Beurtheilung des siebenjährigen Krieges noch Onno Klopp: „Der König Friedrich II. hat die Einheit eines deutschen Reiches und einer deutschen Nation unmöglich gemacht. Was von einem deutschen Reiche noch vorhanden war, das opferte dieser Mann, dessen Seele früh sich gelöst hatte von allen heiligen Banden der Pietät, dem Phantome seines hohlen Ruhmes. Er allein zerspaltete das Reich. Er schuf den Dualismus. Nicht die Kirchenspaltung des 16. Jahrhunderts, nicht der dreißigjährige Krieg, nicht der westphälische Friede hatten das vermocht. Denn da blieben noch die Formen, die unter günstigen Umständen ein neu erwachender Nationalgeist wieder erfüllen und beleben konnte. Mit dem Auftreten Friedrichs II. war das vorbei u. s. w."

Widmann dagegen sagt: „Friedrich II. hatte im blutigen Kampfe nicht nur sein Land und seine Macht behauptet, sondern weit mehr errungen: politisch für Preußen in Europa die Stellung als fünfte Großmacht, in Deutschland die ebenbürtige Stellung neben Oesterreich, in nationaler Hinsicht die Bedeutung des Grundsteins für einen künftigen Neubau des verwitterten alten Reiches... Da aber Preußens Pflichten mit Deutschlands Heil zusammenfielen, da war auch ein für allemal klar, daß, was immer Preußen erworben, Deutschland gewonnen hat. Und darum ist in dankbarer Erinnerung an die Großthaten des alten Fritz der Deutsche heute fritzisch, preußisch, deutsch gesinnt."

Der Standpunkt des Verfassers ist hiermit klargelegt: in kirchlichen Fragen katholisch, in politischen patriotisch; auch der Leserkreis, für den das Buch bestimmt ist: Schule und Familie.

Dieburg. Dr. Seidenberger.

XIX.

Miscellen.

---

1. **Zur Geschichte der Predigt beim ausgehenden Mittelalter.** Es ist schon wiederholt von protestantischer, wie von katholischer Seite hervorgehoben worden, daß man gegen Ende des Mittelalters häufiger gepredigt habe, als in unseren Tagen. Hier nun zur Bestätigung dieser geschichtlichen Thatsache einige neue Beweise.

Vor etlichen Jahren schrieb der Lutherforscher Th. Kolde: „Man weiß, daß in jener Zeit (gegen Ende des Mittelalters) bei den Weltgeistlichen die Predigt eine fast ganz unbekannte Sache war. Auch von den Benedictinern und ähnlich organisirten Orden, den regulirten Chorherren, Prämonstratensern u. s. w. wurde die Predigt nicht geübt, bei ersteren sogar in damaliger Zeit grundsätzlich nicht. Die Predigermönche führten ihren Namen schon sehr mit Unrecht; gelehrte Studien, wie die von Jahr zu Jahr sich mehrenden Inquisitionen nahmen ihre ganze Zeit in Anspruch. Auch die Carmeliter finde ich nicht als Prediger erwähnt; dagegen konnte man hin und wieder einen bußpredigenden Franziscaner vernehmen. Zu ihrer besonderen Aufgabe machten sich doch nur die Augustinereremiten das Predigen[1])." — Soviel Sätze, soviel Irrthümer!

Also die Carmeliter, um mit diesen zu beginnen, hat Kolde nicht als Prediger erwähnt gefunden. Hätte er sich die Mühe gegeben, die Schrift des berühmten Trithemius: De laudibus ordinis fratrum carmelitarum. Maguntiae 1494, einzusehen, so hätte er hier im zweiten Kapitel: De illustribus viris ordinis carmelitarum, aus dem 15. Jahrhundert eine ganze Anzahl von hervorragenden deutschen Carmeliterpredigern verzeichnet gefunden, z. B. Michael Herbrant von Düren, Prior in Kreuznach, verbi divini praedicator egregius; Johann Gauer, Lector in

---

1) Kolde, Die deutsche Augustiner-Congregation und Johann von Staupitz. Gotha 1879. S. 202.

Mainz, in declamandis sermonibus ad populum excellentis ingenii; Johann Betz, Dei verbi praedicator egregius; Johann Freitag von Düsseldorf, Prior in Straßburg, in declamandis ad populum sermonibus facundus et multum idoneus; Johann Wirici von Neuß, Provinzial der niederdeutschen Ordensprovinz, divini verbi praedicator famosus.

Mit welchem Eifer gegen Ende des 15. Jahrhunderts die deutschen Carmeliter die Predigt pflegten, erfahren wir aus einer noch niemals verwertheten Handschrift der Münchener Staatsbibliothek, Cod. lat. 4151. Der stattliche Codex enthält einen lateinischen Commentar zur Ordensregel der Carmeliter, im Jahre 1491 von Matthias Fabri, Prior in Augsburg, verfaßt. Dies umfangreiche Werk (331 Bl. 2°) mit dem Titel: Lucerna fratrum Carmelitarum, ist in vier Bücher, letztere in verschiedene Kapitel eingetheilt. Von besonderm Interesse ist das 17. Kapitel des 3. Buches mit der Ueberschrift: De libris sacre scripture procurandis et de eorum diligenti custodia. Sehr nachdrücklich wird da den Brüdern das fleißige Studium der heiligen Schrift an's Herz gelegt, quia verbum Dei non potest abundanter habitare in ore et cordibus nostris, nisi libri sacre scripture procurentur et procurati diligenter custodiantur ac in communem usum ponantur et ex ipsis frequenter legatur ac diligenter studeatur. Es wird dann gezeigt, mit welchem Eifer die früheren Religiosen dem Studium sich hingegeben. Wir selbst, fügt der Augsburger Prior hinzu, haben jetzt noch viel mehr Grund, dasselbe zu thun, da wir fast an allen Festen, im Advent und in der Fastenzeit sogar jeden Tag und auch sonst aus vielen Anlässen das Wort Gottes verkündigen müssen[1]).

Im folgenden Kapitel (cap. XVIII. De multis quae debent religiosos allicere ad frequenter legendum et diligenter studendum in libris sacris) werden acht Gründe auseinandergesetzt, die die Brüder bewegen sollen, die hl. Schrift eifrig zu studiren. Als einer der vornehmsten Gründe wird die Verpflichtung zum

---

1) Multo magis nos debemus esse solliciti de libris procurandis et habendis, *cum fere omnibus diebus festivis et omni die per quadragesimam et adventum*, et *aliis pluribus ex causis incumbit nobis predicare verbum Dei.*

häufigen Predigen angeführt. Das Predigen, erklärt der Carmeliter, sei die eigentliche Aufgabe der vier Mendikantenorden[1]).

Da bald nachher die lutherischen Neuerer den früheren katholischen Geistlichen vorwarfen, sie hätten nichts vom Glauben, sondern nur eine äußere Werkheiligkeit gepredigt, so sei auch noch auf das 14. Kapitel des 3. Buches hingewiesen: De utilitatibus fidei. Treffend hebt hier der katholische Ordensmann hervor, daß ohne den Glauben die Werke nichts nützen können, aber ebenso wenig der Glaube ohne die Werke. Wohl sei der Glaube die Grundlage des Heils: Fides est bonorum omnium fundamentum, humane salutis initium; allein non facit hominem rectum fides recta, nisi per dilectionem operetur; sed nec opera quamvis recta rectum cor efficere sufficiunt sine fide.

Wie bei den Carmelitern, so wurde auch bei den Dominikanern im Advent und in der Fastenzeit täglich gepredigt. In einer 1494 für den Markgrafen von Brandenburg errichteten Stiftung verpflichteten sich die Dominikaner in Frankfurt am Main, für den Verstorbenen das allgemeine Gebet zu begehren „alle Suntag über Jar und alle Tag in dem Advent und in der Vasten, so man nach Gewonheit prediget in unserm Closter“[2]). Auch Johann Nider, der bekannte Dominikaner, erzählt einmal gelegentlich, daß er 1428 zu Nürnberg „in der Adventszeit täglich gepredigt habe“[3]).

Es liegt mir ein handschriftliches Exemplar der Constitutionen der Predigerbrüder vor, im Jahre 1497 von P. Johann Erck in Frankfurt geschrieben[4]). In diesen Constitutionen ist den Pre-

1) Necessarium est studium literarum religioni institute ad predicandum et ad alia huiusmodi exercendum, quales sunt quatuor ordines mendicantium . . . Quia fratres nostri habent frequenter predicare, confessiones audire et alia opera animarum salutem concernentia agere, necesse est eos sepe libros sacros legere et diligenter in illis studere, ne cecus cecum ducens, ambo in foveam cadant.

2) H. Koch, Das Dominikanerkloster zu Frankfurt am Main. Freiburg 1892. S. 152.

3) K. Schieler, Magister Johannes Nider. Mainz 1885. S. 161.

4) Der schöne Pergamentcodex befindet sich heute auf der Münchener Staatsbibliothek. Cod. lat. 3684. Auf Blatt 54a heißt es: Scriptum Franckfordie per me fratrem Johannem Erck. 1497. Ueber diesen Joh. Erck, der 1502 gestorben ist, vgl. Koch 47. 132.

digern ein eigenes Kapitel (Distinctio II, cap. 12) gewidmet; darin heißt es: Provideant diligentissime priores ne committant predicationis officium nisi fratribus ad hoc idoneis et moribus ac scientia approbatis, ne ex eorum insufficientia predicantium ordo veniat in contemptum et vergat in periculum animarum. Im Jahre 1505 gab der General des Dominikanerordens, Vincentius Bandellus, eine neue Ausgabe der Constitutionen heraus mit den Declarationen, die auf früheren Generalcapiteln beschlossen worden waren[1]). Auf dem Generalcapitel, das 1506 in Mailand stattfand, wurde diese neue Ausgabe als officiell anerkannt und deren Anschaffung allen Klöstern vorgeschrieben[2]). Bezüglich der Prediger heißt es nun in dieser officiellen Ausgabe: *Cum officium predicationis sit precipuum in ecclesia Dei*, debet predicator, ut digne predicet, 1° interius habere dilectionem ardentem et salutem animarum in omnibus suis actionibus et studiis principaliter intendere et desiderare; 2° debet exterius conversationem habere relucentem, vita et honestate morum et religiosis exemplis populum edificare; 3° debet scientiam et cognitionem scripturarum habere competenter, et magis utilia quam curiosa docere, sicut in multis capitulis fuit ordinatum (fol. 84a in der Ausgabe von 1505).

Es sei auch noch auf folgenden Beschluß des Generalcapitels in Montpellier 1456 hingewiesen: Cum ad salutem animarum et predicationis officium procurandum ordo noster sit specialiter institutus, volumus et ordinamus omnibus et singulis praedicatoribus nostri ordinis districtius imponentes quod verbum Dei devote et frequenter studeant praedicare omissis fabulis et histrionatibus et cantibus ac repraesentationibus. Et Priores Provinciales ac Conventuales tales adulteratores verbi Dei reprimere curent, et si desistere noluerint, praedicationis officio priventur. Auf dem Generalcapitel zu Ferrara 1498

1) Constitutiones fratum ordinis predicatorum. Declarationes super constitutiones edite per .... Magistrum Vincentium de Castronovo. Mediolani 1505.

2) Die betreffende Verordnung ist abgedruckt auf der Rückseite des Titelblattes folgender Ausgabe: Constitutiones fratrum ordinis predicatorum cum suis declarationibus insertis. Venetiis 1507. Das mir vorliegende Exemplar stammt aus dem ehemaligen Augsburger Dominikanerkloster.

wurde verordnet: Nullus predicatoris titulo gaudeat qui artium cursum non compleverit Theologiamque tribus annis audierit[1]).

Da das Predigtamt bei den Dominikanern als das „vornehmste Amt in der Kirche Gottes" galt, so begreifen wir auch den Eifer, mit welchem die Brüder die Verkündigung des göttlichen Wortes sich angelegen sein ließen. Nicht nur war in jedem Convent für die Klosterkirche ein eigener Prediger, der sog. Conventsprediger, bestimmt, auch in anderen Kirchen bestiegen die Dominikaner häufig die Kanzel[2]). Ich könnte eine große Anzahl von Predigermönchen anführen, die gegen Ende des 15. Jahrhunderts und kurz vor Ausbruch der lutherischen Neuerung als Kanzelredner sich ausgezeichnet haben, z. B., um bloß einige namhaft zu machen: Marcus von Weida in Leipzig, Wenzel von Frankenstein und Johann Heim in Frankfurt a. M., Bernhard von Luxemburg und Johann Host von Romberch in Köln, Cornelius von Snekis in verschiedenen Städten Norddeutschlands, Johann Faber in Augsburg, Felix Fabri und Wilhelm Hammer in Ulm, Anton Pirata in Constanz, Petrus Siber in Heidelberg. Ueber letzteren, der 1508 gestorben, schreibt der humanistisch gebildete Benedictiner Ellenbog: Novi ego hominem et dum Heidelbergae trivialibus insisterem literis, frequentius concionibus eius interfui. Habuit vir ille singularem gratiam ut supra id quod erat rarae doctrinae facilis quoque esset et iucundus loquendo, ita ut eum audire taederet neminem; tam praeterea efficax persuadendo quam alius nemo, ita ut facile quo vellet audientis animum impelleret[3]).

Wie die Carmeliter und die Dominikaner, so predigten auch die Franziskaner täglich im Advent und in der Fastenzeit; den Beweis hierfür liefert der bayerische Franziskaner Caspar Schatzgeyer, wie ich in der Monographie über diesen trefflichen Ordensmann des Näheren zeigen werde. Nicht nur hatte jedes Franziskanerkloster seinen ordentlichen Prediger[4]), in den größeren

1) V. M. Fontana, Constitutiones, Declarationes et Ordinationes Capitulorum generalium S. Ordinis Praedicatorum. Romae 1655. I, 486. 488.

2) Vgl. Koch 41 f.

3) L. Geiger, Reuchlin's Briefwechsel. Tübingen 1875. S. 85.

4) Zahlreiche Belege hierfür in Analecta Franciscana. Tom. II. Quaracchi 1887: Chronica Fr. Nicolai Glassberger, sowie in dem Chronikon

Conventen waren sogar zu gleicher Zeit mehrere Mönche als Prediger angestellt[1]).

Wegen des häufigen Predigens kam es nicht selten zwischen den Klöstern und der Pfarrgeistlichkeit zu unliebsamen Reibereien. Um solchen Mißhelligkeiten vorzubeugen, wurde zu München im Jahre 1490 zwischen den Franziskanern und dem Pfarrclerus ein Abkommen getroffen, wodurch verhindert werden sollte, daß die Gläubigen von der Pfarrpredigt abgezogen würden: Außerhalb der Advents- und Fastenzeit sollte das Jahr hindurch an den Sonn- und Feiertagen, mit Ausnahme einiger Feste, die im Vergleiche aufgezählt werden, in der Franziskanerkirche nicht am Morgen, sondern erst am Nachmittage gepredigt werden. Hier die wichtigste Stelle dieses Abkommens[2]): Predicator dicti Conventus nulla die per integrum annum *extra quadragesimam et adventum Domini* de mane ante prandium predicabit preterquam in duodecim festis seu patrociniis nominatim subtus positis et expressis: in die Sanctorum quinque martyrum ordinis, S. Sebastiani, S. Agnetis, S. Georgii, S. Bernhardini, S. Antonii, S. Bonaventurae, S. Ludovici Episcopi, Exaltationis S. Crucis, S. Francisci et per octavas eiusdem, S. Martini et S. Elisabeth dictus predicator in mane poterit predicare, eo salvo, quod si aliquod dictorum festorum sive patrociniorum in Dominicam diem ceciderit, ea die in mane ante prandium idem predicator non predicabit, post prandium vero liberum sit ei predicare. Et idem faciet omnibus aliis dominicis diebus per integrum annum, in quibus de mane predicare non debebit. Item si aliquod dictorum festorum ceciderit in feriam secundam, ea die dictus predicator in mane similiter non predicabit, nisi aliud obtinuerit de licentia amborum pastorum decani et

---

des Conrad Pellikan, herausgegeben durch B. Riggenbach. Basel 1877. Pellikan, ein abgefallener Franziskaner, schildert mehrere seiner früheren Ordensgenossen als „ausgezeichnete" Kanzelredner. Vgl. S. 11. 12. 14. 27. 40. 95.

1) Dies ergibt sich aus den Ernennungen, die 1454 auf dem Provinzialcapitel zu Basel vollzogen wurden. Für Heidelberg, Nürnberg und Pforzheim wurden je zwei oder drei Prediger ernannt. Analecta Franciscana II, 348.

2) Der Vergleich vom 27. Dezember 1490 ist vollständig abgedruckt bei Meichelbeck, Historia Frisingensis. Aug. Vind. 1729. II. 2, 301 f.

plebani prefatorum. Item in dedicationibus ambarum parochialium Ecclesiarum supradictarum, et in die Apostolorum Petri et Pauli, Patrocinio Ecclesiae S. Petri, et Assumptionis B. M. V., Patrocinio dicte Ecclesie B. Marie, dictus predicator a predicando omnino abstinebit. E contra in dedicatione generali dicti Monasterii et festo S. Francisci in dictis Ecclesiis parochialibus similiter non predicabitur. Item in festis Nativitatis Christi, Pasce et Penthecostes et diebus festivis sequentibus predicabit post prandium. Et simile per totum annum faciet quibuscumque aliis diebus predicandum fuerit ultra festa et patrocinia supra expressa, quibus ei, ut supra ponitur, in mane predicare admissum est. Ea tamen limitatione habita, ut si aliquod dictorum festorum seu patrociniorum in aliquam diem ieiunii per Ecclesiam indicti ceciderit, idem predicator hora quadam competenti infra Missam, quam vulgus Frümeß vocitat, et summum officium dictarum ecclesiarum parochialium predicabit. Simile fiat feria quarta infra octavas Penthecostes, die quidem festiva et ieiunali.

Daß auch die Benedictiner zu Anfang des 16. Jahrhunderts das Predigen nicht verlernt hatten, beweist die Thatsache, daß bald nach Ausbruch der religiösen Wirren die leerstehende Kanzel der Münchener Augustinerkirche einem Benedictiner von Tegernsee, Wolfgang Seidl, anvertraut wurde. Von Seidl erfahren wir, daß man damals in München im Advent und folglich auch in der Fastenzeit täglich zu predigen pflegte[1]).

Zu den mit den Benedictinern verwandten Orden zählen die Cistercienser, die ebenfalls fleißig in den ihnen angehörenden Kloster- und Pfarrkirchen das Predigtamt versahen. Dem Cisterciensermönch Wolfgang Mayer von Alderspach wird nachgerühmt, daß er, nachdem er kurz vor 1500 zum Pfarrer von Alderspach ernannt worden, „seine Schäflein mit dem Samen des Wortes Gottes unablässig geweidet habe“. Im Jahre 1501 wurde Mayer vom Convent als „Prediger“ nach Köstlarn gesandt; hier blieb er bis 1504, wo ihm die Pfarrei von Rotthalmünster an-

1) Vgl. über Seidl meinen Aufsatz in den Histor.-polit. Blättern. Bd. 113 (1894). S. 165—185.

vertraut wurde. Ein klarer Beweis, daß die Cistercienser die Seelsorge und die Predigt nicht vernachlässigten[1]).

Was die Weltgeistlichkeit betrifft, so mögen hier bloß zwei wenig bekannte Aussprüche von Predigern aus dem Weltclerus angeführt werden. Johann Freiberger, um 1500 Domprediger in Passau, später Domherr in Freising, erklärt in einer seiner Schriften, die dem Bischof von Brixen, Christoph von Schrofenstein (1509—1521), gewidmet ist: Inter cetera que ad pastorale spectant officium, sancte predicationis virtus excellit. . . . Predicatio non solum est utilis, immo necessaria. Impossibile enim est diu vivere sine cibo. *Cura animarum quam maxime consistit in administratione verbi Dei*[2]).

Michael Lochmayer, bis 1488 Professor an der Wiener Hochschule, dann Domprediger in Passau, lehrt in seinem oft aufgelegten Parochiale Curatorum, daß wer keine Zeit habe, Messe und Predigt anzuhören, der Predigt den Vorzug geben solle: Ab occupato non potente audire nec missam nec sermonem, sermo est magis eligendus[3]). Aehnlich lehrten mehrere andere Theologen des ausgehenden Mittelalters, wie Schatzgeyer und Geiler von Kaisersberg.

In Süddeutschland wurde in manchen Pfarreien auch schon am Vorabend der Sonn- und Feiertage eine Predigt gehalten. Dies ergibt sich aus einer Verordnung der Salzburger Provinzialsynode von 1537: „Wir ermessen für nutz und fruchtbar, daß an Feiertagen nicht allein das hl. Evangelium nach christlicher Ordnung, sondern am Feierabend oder Tags vor oder nach der Vesper die Epistel desselben Feiertags gleicher Gestalt auch gepredigt werde, wie denn an viel Orten von Alter löblich herkummen und gehalten worden ist[4])."

Mit vollem Rechte schrieb demnach der protestantische Prediger Geffken: „Man wird nach unbefangener Würdigung aller Zeug-

1) Ueber Wolfgang Mayer vgl. meinen Aufsatz im Historischen Jahrbuch. 1894. S. 575—588.

2) Exhortatio ad Collatores beneficiorum ecclesiasticorum ut et illa non filiis seculi, sed presbiteris ydoneis exercitatis conferant et pauperibus. Ohne Ort (Landshut) und Jahr (sicher vor 1520).

3) Parochiale Curatorum. Lipsiae 1497. Tit. V, cap. IV.

4) Dalham, Concilia Salisburgensia. Aug. Vind. 1788. p. 293.

nisse schließen müssen, daß in jener Zeit mindestens ebenso häufig gepredigt wurde, als in unseren Tagen[1])." Dazu bemerkt ein anderer protestantischer Schriftsteller: „Wenn Geffken urtheilt, daß in jener Zeit mindestens ebenso häufig gepredigt wurde, als in unseren Tagen, so ist dies noch zu erweitern. Denn in den meisten Kloster-, Cathedral- und Stiftskirchen und in vielen anderen, wo besondere Prädicatoren angestellt waren, wurde auch während der Advents-, Quadragesimal-, Passions- und Osterzeit die Woche hindurch täglich oder doch mehrmals gepredigt. Die Annahme, daß während der beiden letzten Jahrhunderte vor der Reformation, im Ganzen genommen, weniger gepredigt worden sei als heutzutage, muß als ein unhaltbares Vorurtheil aufgegeben werden[2])."

Trotzdem können sich andere, weniger unbefangene protestantische Schriftsteller nicht dazu verstehen, das „unhaltbare Vorurtheil" endlich aufzugeben. Die sonderbare Ansicht des Erlanger Professors der historischen Theologie haben wir im Eingange mitgetheilt. Im Anschlusse an Kolde schrieb vor Kurzem ein anderer Lutherforscher: „Die von Orden und Weltgeistlichkeit geübte *cura animarum* hatte die Predigt des Wortes aus ihrem Programm gestrichen; selbst die Dominikaner pflegten sie nicht und nur vereinzelt steht ein Bußprediger der Minoriten da. Anders bei den Augustinern[3]).

Bezeichnender Weise fühlt sich derselbe Autor veranlaßt, gleich auf der ersten Seite seiner Schrift gegen die „ultramontane Pseudohistorik" und namentlich gegen Janssen loszuziehen. Reindell scheint indeß letzteren gar nicht gelesen zu haben; hätte er dessen Ausführungen über das Predigtwesen beim ausgehenden Mittelalter (I^{15}, 34 ff.) auch nur flüchtig eingesehen, so würde er wohl keinen so groben Schnitzer gemacht haben. N. Paulus.

2. **Zur 300jährigen Gedächtnißfeier** der beiden großen katholischen *»Principes musicae«* Palestrina und Orlando di Lasso († 2. Februar und 14. Juni 1594) sind im

1) J. Geffken, Der Bilderkatechismus des 15. Jahrhunderts. Leipzig 1855. S. 14.

2) R. Cruel, Geschichte der deutschen Predigt im Mittelalter. Detmold 1879. S. 651.

3) W. Reindell, Wenzeslaus Linck. Marburg 1892. Bd. I. S. 40.

Laufe dieses Jahres an vielen Orten Aufführungen, Festreden u. dgl. gehalten worden, die von dem Aufschwung kirchlichen Sinnes und künstlerischen Strebens auf kirchenmusikalischem Gebiete mehr oder weniger glänzendes Zeugniß ablegen. Voran war dies in Deutschland der Fall Dank der Wirksamkeit des Cäcilienvereins, dessen jüngst zu Regensburg abgehaltene 14. Generalversammlung (8. u. 9. August) durchaus den Charakter einer doppelten Jubelfeier (Palestrina-Orlando und 25jähriges Bestehen des Vereins) trug.

An dieser Stelle möchten wir der großen literarischen Unternehmungen Erwähnung thun, durch die den beiden Meistern das gebührende monumentum aere perennius gesetzt worden ist. Es sind dies 1) die Gesammtausgabe der Werke Palestrina's, die nach etwa zwanzig Jahren im Jubiläumsjahr in 33 stattlichen Foliobänden (zu je 15 ℳ) so gut wie vollendet vorliegt (nur ein Band mit Nachträgen 2c. steht noch aus); 2) eine Gesammtausgabe der Werke Orlando's, mit deren Ankündigung die musikalische Welt zum 14. Juni überrascht wurde. Sie ist auf nicht weniger als 60—70 Bände in gleicher Ausstattung wie die Palestrinaausgabe berechnet, wovon jährlich zwei im Umfange von vierzig Bogen zur Ausgabe gelangen sollen. Beide Ausgaben sind von der großen Firma Breitkopf u. Härtel in Leipzig mit bedeutenden Opfern unternommen worden — die Palestrinaausgabe mit Unterstützung des preußischen Cultusministeriums, das auf fünfzig Exemplare abonnirte, sowie eines ad hoc gegründeten Abonnentenvereins von etwa dreihundert Mitgliedern. Die Redaction lag und liegt hauptsächlich in den Händen des hervorragenden Musikforschers Dr. F. X. Haberl, Director der Kirchenmusikschule zu Regensburg, der zu diesem Zwecke wiederholt die Bibliotheken von Italien und Deutschland durchforschte. Deutschland darf somit mit Recht den Ruhm beanspruchen, in der Gegenwart das Land des klassischen Kirchengesanges zu sein und den großen Meistern der Vergangenheit das würdigste Denkmal gesetzt zu haben.

Redigirt unter Verantwortlichkeit von Dr. Joh. Mich. Raich in Mainz.
Mainz, Druck von Florian Kupferberg.

XX.

Neue Biographie des anglikanischen Erzbischofs Laud von Canterbury (1573—1645)[1].

(Von Dr. A. Bellesheim.)

Eine neue, quellenmäßig gearbeitete Lebensbeschreibung des berühmten und unglücklichen Erzbischofs William Laud von Canterbury (1573—1645), und zwar aus der Feder eines Katholiken, hat sich längst als ein tiefgefühltes Bedürfniß herausgestellt. Die Biographie des Prälaten in den „Leben der Erzbischöfe von Canterbury von Hook"[2]) genügt der wissenschaftlichen Forschung ebenso wenig, als die Darstellung, welche Benson vor einigen Jahren geliefert[3]). Beide schreiben vom anglikanischen Standpunkte aus und preisen Laud als den Vater des Wiederauflebens der anglikanischen Theologie im karolinischen Zeitalter[4]), an welche die Pflege der Theologie in unseren Tagen wieder anzuknüpfen habe, um der Staatskirche neues Leben einzuhauchen. Bedeutende Würdigungen der Thätigkeit Laud's hat der ausgezeichnete englische Geschichtschreiber S. R. Gardiner in seiner Darstellung der Geschichte Englands unter Jakob I. und Karl I. geliefert[5]). Doch beziehen

---

1) A Life of Archbishop Laud. By „A Romish Recusant". With Portrait. London. Kegan Paul, Trench, Trübner & Co. 1894. 8⁰. XXII, 490 pag. 15 sh. In der folgenden Darstellung wird das Werk einfach als Recusant bezeichnet werden.

2) W. Facquhar Hook, Lives of the Archbishops of Canterbury. New Series. VI. London 1875.

3) A. Chr. Benson, William Laud. A Study. London 1875.

4) Karl I. (1625—1649), Karl II. (1660—1685).

5) S. R. Gardiner, History of England from the Accession of James I. 10 vols. London 1886. The same, History of the great Civil War 1642 to 1649. 2 vols. London 1889.

sich dieselben überwiegend auf die politische Thätigkeit Laud's, die namentlich unter Karl I. (1625—1649) nicht minder weittragend war, als sein Wirken innerhalb der Kirche.

Unter diesen Umständen war eine Neubearbeitung des verlockenden Thema's wohl am Platze. Dieselbe ist von einem „römischen Recusanten" und zwar in sehr erfolgreicher Weise unternommen worden[1]). Da man mit dem Worte „Recusanten" in der Zeit der auf den Katholiken lastenden schweren Strafgesetze jene Bekenner des alten Glaubens belegte, welche die Anerkennung der Staatskirche ablehnten und lieber alle Wirkungen der kirchenpolitischen Gesetze über sich ergehen ließen, als daß sie dem Glauben der Väter untreu wurden, so hat der Verf. unseres Werkes durch die Wahl dieser Bezeichnung auf dem Titel schon deutlich seinen Standpunkt kundgegeben. Uebrigens ist dieser „römische Recusant" kein geborener Katholik, sondern vielmehr von der Staatskirche zum Katholicismus heimgekehrt. Bei alledem aber erweist er sich als einen in der Theologie und der Kirchengeschichte seiner Heimath sehr bewanderten und kenntnißreichen Mann. Er benützt die ältere und neuere theologische Literatur mit großem Fleiße. Insbesondere ließ er sich angelegen sein, die auf Befehl des englischen Reichsarchivars (Master of the Rolls) herausgegebenen State Papers des 17. Jahrhunderts zu verwerthen, die auf eine so hervorragende Persönlichkeit im staatlichen wie kirchlichen Leben, wie Laud, scharfe Schlaglichter werfen. Aber auch ältere Druckwerke, die zufolge ihrer Seltenheit an die Bedeutung von Handschriften reichen, gewährten ihm reiche Ausbeute. Dahin rechnen wir die in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts erschienene Schrift unter dem Titel: »Labyrinthus Cantuariensis, or Dr. Laud's Labyrinth«, welche Laud's Bericht über seine auf Befehl Jakobs I. mit dem Jesuiten John Fisher (vere: Percy) veranstaltete theologische Disputation einer scharfen Kritik unterzieht. Auch die Schätze des Britischen Museums in London und des Jesuitencollegiums Stonyhurst in der Grafschaft Lancaster[2]) gewährten reiche Ausbeute. Das erstere bot in

1) Der wirkliche Name ist Longueville.

2) Das Colleg Stonyhurst beging im Monat Juli das Fest seines hundertjährigen Bestehens auf englischem Boden. Die bei dieser Gelegenheit veröffentlichte Festschrift ist in dieser Zeitschrift (1894, II, 193—207) besprochen.

dem Whiteway Diary wichtige, um nicht zu sagen verblüffende Thatsachen zur Beantwortung der viel verhandelten Frage, ob Laud denn wirklich die Papisten ausnehmend gnädig behandelt habe[1]). In Stonyhurst konnte der Verf. bedeutendes handschriftliches Material über Laud's Disputation mit Fisher, sowie über die höchst feindliche Stellung des Erzbischofs Abbot von Canterbury zu den englischen Katholiken benützen[2]). Die State Papers endlich benützte der Verf. zu gelungenen Schilderungen über den Hof und die höheren Kreise der Gesellschaft, sowie zu seinen Charakteristiken der tonangebenden Personen in Staat und Kirche.

Was aber vor allem dieser Leistung des „römischen Recusanten" einen ausnehmend hohen und dauernden Werth verleiht, das ist die Anwendung der philosophischen und theologischen Principien des Katholicismus auf Laud und seine Stellung in der Hochkirche. Während die Vertreter der Hochkirche in Laud einen Heiligen und Blutzeugen verehren, dessen Lebensgeschichte auserwählten Seelen passend als fromme Lesung am Sonntag dient, ist der moderne Ritualist, der in den äußeren Gebräuchen nach Rom zu blicken scheint, in der Theologie dagegen hart auf der Grenze des Latitudinarismus steht, längst über Laud zur Tagesordnung hinweggeschritten. Mit eiserner Strenge hat Laud die Staatskirche zusammenzuhalten gesucht, wohingegen heute in den tonangebenden Kreisen Englands die »Comprehensiveness« als Parole gilt. Alle und jede Schattirungen religiöser Meinung werden im Schooße der Staatskirche geduldet, den Katholicismus selbstverständlich ausgenommen.

Beiden Auffassungen tritt unser Verf. auf Grund seiner ausgebreiteten Forschungen entgegen. Laud war gläubiger Christ, wenn auch feststeht, daß sein Christusglaube nicht tiefer wurzelte, als sein Glaube an das göttliche Recht der Könige[3]). Aber von den neuesten Phasen, in welche die Theologie der Staatskirche eingetreten, von den Essays and Reviews, von der neuen Ausgabe der anglikanischen Bibel[4]), von der „höheren Kritik", deren Träger vor Professor Wellhausen anbetend niedersinken und die Bücher des

1) Recusant 43. — 2) Recusant 49. 76. — 3) Recusant 56.

4) Ueber die neue Ausgabe der anglikanischen Bibel vgl. meinen Artikel im Katholik 1881. II, 249—266.

Alten Testamentes ihres gottverliehenen Ansehens entkleiden, hätte Laud mit tiefem Schmerze sich abgewendet. Die alten Tractarianer der Oxfordschule aus den dreißiger Jahren konnten mit Recht in Laud einen Führer auf dem Wege zur Wahrheit verehren, heute dagegen hat man Laud längst überholt.

Von weit größerem Interesse erscheint für uns die Frage nach dem sogenannten Katholicismus Laud's. Unter Königin Elisabeth (1558—1603) durch einen öden Calvinismus zeitweilig zurückgedrängt, so wird behauptet, hat der Katholicismus der Hochkirche unter Laud einen neuen Triumph gefeiert und trotz wechselndem Schicksal bis zum 19. Jahrhundert sich erhalten. An Laud müsse daher in unseren Tagen wieder angeknüpft werden. Für die Beleuchtung von Laud's Katholicismus ist die Schrift des römischen Recusanten eine Fundgrube der werthvollsten Mittheilungen. Auf Grund seiner theologischen Werke, seiner bischöflichen Amtsverwaltung, seiner Thätigkeit im königlichen Geheimen Rathe und in der Sternkammer lernen wir Laud kennen als aufrichtiges Mitglied der Staatskirche. Ueberall auch nicht die leiseste Spur von Katholicismus. Weder in der Theologie, noch im Ritus hat Laud sich über das System der Médiocrités erhoben. Nicht Laud, so führt unser Verf. aus, sondern sein Freund Bischof Andrews von Winchester ist der Stifter der hochkirchlichen Partei[1]). Nach dessen Vorgang hat Laud einige wenige liturgische Gebräuche einzuführen gewagt. Aber auch hier besteht Zweifel darüber, ob dieses Vorgehen von unabänderlichen dogmatischen Anschauungen getragen war oder nicht vielmehr persönlichen Liebhabereien entsprang. In der That erscheint es sonderbar, daß der nämliche Erzbischof, der sich vor der öffentlichen Consecration einer Kirche unter Anwendung des römischen Pontificales wohl gehütet hätte, sich diesen Genuß nicht versagte, wo es sich um seine Hauskapelle handelte, obwohl er wissen mußte, daß bei Oratorien die Anwendung dieser feierlichen Ceremonien unterbleibt[2]). Während die englischen Katholiken diese Spielerei bedauerten, brachen die Puritaner in förmliche Entrüstung aus, welche dem Erzbischof 1645 theuer zu stehen kam.

Noch schlimmer, als mit dem Ritualismus Laud's, war es

1) Recusant 19. — 2) Recusant 115.

mit seiner Theologie bestellt. Von Rom, so behauptete Laud, haben wir unsere Weihen empfangen[1]). Aber gerade mit Bezug auf diesen Cardinalpunkt erhob er sich in keiner Weise über den Standpunkt der calvinisch angehauchten Theologen aus der Zeit der Königin Elisabeth[2]). Nach Laud ist der Bischof lediglich Superintendent, welcher sein Dasein der Berufung des Landesherrn verdankt. Nimmt man dazu die Thatsache, daß er die Nothwendigkeit der Intention zur Giltigkeit des Sacramentes in Abrede stellte, daß er sogar die Pflicht leugnete, „das zu thun, was die Kirche thut", dann begreift man, wie wenig fromme Anglikaner unserer Tage, die vom Zauber der Continuitätstheorie umstrickt sind, sich auf Laud als einen der Ihrigen berufen dürfen[3]).

Aus der Disputation mit dem Jesuiten Fisher lernen wir Laud's Theologie über das Sacrament des Altars kennen. Im Grunde war sie reiner Calvinismus, während man ihm in unseren Tagen wenigstens Hinneigung zu der lutherischen Auffassung zuschreiben wollte[4]). Wie Calvin's Lehre über das Altarsacrament mit Opfer und Priesterthum sich vereinigen lasse, darüber ist Laud stets im Unklaren geblieben[5]). Auch an der Sichtbarkeit der Kirche hielt Laud fest und trug diese Lehre mit Vorliebe als Professor der Theologie in Oxford vor. Das veranlaßte einen Sturm der Erbitterung, in welchem Abbott, von seinem Standpunkte aus mit Recht, erklärte, er leite die Kirche ab von Berengar und den Husiten[6]), also von Reformatoren vor der Reformation. Man hat Klage geführt über Laud's Gebetsformulare und ihnen Annäherung an den Katholicismus vorgeworfen. In Wahrheit aber tragen seine Andachtsübungen (Devotions) einen durchaus anglikanischen Charakter an sich. Wenn Laud „die Ohrenbeichte billigte"[7]), so wollte er keineswegs im Sinne der alten Kirche, deren Weihen er bestritt, ein Sacrament zum Nachlaß der Sünde einführen, sondern lediglich ein Mittel, um Trost und Erleichterung zu finden.

Bekannt ist der Werth, welchen die Vertreter der hochkirchlichen Theologie der Zweigtheorie beimessen, nach welcher die anglikanische, orientalische und römische Kirche als gleichwerthige

1) Recusant 31. — 2) Recusant 39. — 3) Recusant 411.
4) Recusant 37. 410. — 5) Recusant 27.
6) Recusant 27. — 7) Recusant 42.

Reste dem einen ungetheilten Christenthume entspringen. In diesem Sinne möchte man eine Vereinigung mit Rom anstreben. Das Unberechtigte dieser Bestrebungen hat seiner Zeit der hochselige Cardinal Manning in meisterhafter Weise in einer hochbedeutenden Schrift beleuchtet[1]). Auch Laud hat eine Wiedervereinigung der getrennten Kirchen angestrebt, aber ganz abweichend von denjenigen Männern, die sich im 19. Jahrhundert seine Söhne nennen. Sein Bemühen richtete sich auf die Vereinigung des Anglikanismus nicht mit dem Morgenland oder mit Rom, sondern mit den verschiedenen protestantischen Kirchen des Festlandes. Diese wollte Laud unter Zusicherung ihrer berechtigten Eigenthümlichkeiten zu einem starken Bunde wider den Katholicismus zusammenschließen. Mit Recht konnte er in seinem Proceß seinen Anklägern die Bemerkung entgegenhalten: „Ich bemühte mich, die deutschen Protestanten untereinander zu versöhnen, damit sie gegen die Katholiken zusammenstehen möchten[2]).“ Mit deutschen Angelegenheiten hat er sich wiederholt befaßt. Namentlich blieb er der Tochter Jakobs I., der Prinzessin Elisabeth, der nachmaligen Kurfürstin von der Pfalz, in Treue zugethan und forderte sie auf, beim kaiserlichen Hofe die Wiedereinsetzung ihres Gemahls in das Kurfürstenthum zu betreiben[3]). Aus dem nämlichen Grunde befürwortete Laud die spanische Politik des Königs, sowie die Heirath des Kronprinzen Karl mit der spanischen Infantin Maria. Durch Spanien wollte man auf den kaiserlichen Hof einwirken, um den Kurfürsten (Böhmenkönig) wieder in seine Länder einzusetzen[4]). Auffallend ist, daß unser Verf. den Katholicismus der Gemahlin Jakobs I., Anna von Dänemark, nicht zu kennen scheint.

Während der Erörterungen, zu denen das Vaticanische Concil Anlaß bot, wurde wiederholt eines Mannes gedacht, der zu Laud's Zeit eine Rolle spielte. Es war Marco Antonio de Dominis, der abgefallene Erzbischof von Spalato, der in England Unterkunft fand und über dessen Charakter und unwürdiges Treiben wir aus den State Papers merkwürdige Aufschlüsse empfangen. Laud waren die Gesinnungen dieses Mannes genau bekannt, er wußte, daß der

1) A. Bellesheim, Henry Edward Manning. Mainz 1892. S. 55. 110.
2) Recusant 192. 371. — 3) Recusant 65. 165. 254.
4) Recusant 89.

Apostat um Geld sich dem Islam zuwenden würde. Dennoch entwickelt er ein hohles Pathos gegenüber dem P. Fisher, dem er vorwirft, den Erzbischof der Staatskirche abwendig gemacht und wieder mit Rom ausgesöhnt zu haben[1]).

Als Dombechant von Gloucester lenkte Laud 1616 die Augen von ganz England auf sich durch seine katholisirende reformatorische Thätigkeit. Die in Schmutz versunkene Cathedrale unterzog er gründlicher Erneuerung, verlangte von der Geistlichkeit Verbeugung des Hauptes vor dem Altare und ließ den letzteren aus der Mitte des Langschiffes in das Ostende des Domes versetzen. Elisabeths Rubriken erlaubten, den Abendmahlstisch an derjenigen Stelle zu belassen, wo er bis dahin gestanden, nur zur Zeit der Austheilung des Sacraments sollte er zur Bequemlichkeit der amtirenden Geistlichen in der Mitte der Kirche seine Stelle besitzen. Die Folge war, daß er hier dauernd seinen Ort behielt, damit aber zugleich entsetzlichen Verunehrungen ausgesetzt wurde. Seiner Anschauung vom Altar als dem Throne des Allerhöchsten wollte Laud durch die Verbeugung, die er von der Geistlichkeit forderte, Ausdruck leihen. Obgleich unter Beistimmung des Domcapitels erlassen, erregten diese Neuerungen den Zorn der Puritaner. Namentlich trat ihnen der Bischof Miles Smith von Gloucester, „ein unbeugsamer Calvinist“, energisch entgegen[2]).

Weiteren Angriffen in England entging Laud vorläufig, indem er 1616 Jakob I. auf der Reise nach Edinburg begleitete. Hier erlaubte er sich, zum großen Aerger der bitteren Covenanters, im königlichen Palaste Holyrood Gottesdienst mit katholisirenden Gebräuchen abzuhalten. Auch die Bestellung von Bischöfen für Schottland, sowie der Erlaß der fünf Artikel von Perth, welche Kniebeugung beim Empfang des Abendmahls, Krankencommunion und Beobachtung der Feiertage verlangten, wurde Laud von den Schotten zur Last gelegt. Bei alledem enthielt der Vorwurf einer Hinneigung zur katholischen Kirche eine Ungerechtigkeit gegen Laud. Der neueren Forschung gilt er vielmehr schon in dieser Periode „als ächter Protestant in höherem Maße, denn irgend ein Puritaner in England“[3]). Im Jahre 1621 zum Bischof von St. David ernannt,

---

1) Recusant 61. — 2) Hook VI, 19.
3) Gardiner, Hist. of England III, 244.

predigte er vor dem Hofe über Ps. 122, 6. 7 und verherrlichte dabei Jakob I. in überschwänglicher Weise als Friedensfürst. In seinen Stellungen als Bischof von St. David (1621) und von London (1628) konnte er diese Ceremonien noch schärfer betonen.

Da gegenwärtig dem englischen Parlament eine Bill zur Entstaatlichung der Kirche in Wales unterbreitet worden, so gewinnt eine Frage, die Laud bei der Visitation in Wales den Pfarrkindern vorlegte, erhöhtes Interesse. „Bemüht sich euer Prediger fleißig, päpstliche Recusanten (wenn deren in der Pfarrei wohnen), ihrem Irrthum zu entfremden? Oder ist euer Pfarrer, Vicar, Curat ein Freund oder Förderer der Recusanten, so daß er den Verdacht, der Religion nicht aufrichtig ergeben zu sein, auf sich zieht[1])?" Die Thatsache muß betont werden, daß Wales die neue Religion Heinrichs VIII. anzunehmen sich weigerte. Ohne Priester, ohne Opfer beobachteten die Walliser die katholischen Bräuche der Vorzeit und versammelten sich in Hütten oder abgelegenen Thälern, um hier in ihrer Weise Gott zu dienen.

In das Jahr 1622 fällt Laud's Disputation mit dem Jesuiten John Fisher, einem Convertiten, welcher zu Tournay in Belgien in den Orden eingetreten und nach seiner Rückkehr in die Heimath in den höheren Klassen der englischen Gesellschaft eine fruchtbare Thätigkeit entfaltete. Seinem Einflusse wird die Rückkehr der Mutter des Ministers Buckingham zur katholischen Kirche zugeschrieben. Dieses Ereigniß veranlaßte Jakob I. zu dem Befehl, Bischof Laud solle mit Fisher die Controverspunkte durchsprechen. Daß der Ordensmann sich seiner Aufgabe vollkommen gewachsen zeigte, erhellt aus der 1639 durch Laud veröffentlichten Berichterstattung[2]), welcher Fisher eine Duplik entgegensetzte[3]). Nur das Ansinnen Laud's, über die Gewalt der Päpste in weltlichen Dingen zu disputiren, glaubte der Pater ablehnen zu sollen, weil die Verfassung des Ordens ihm das untersage. Hierorts besitzt für uns Interesse lediglich das theologische System Laud's. Es läßt sich

1) Recusant 86.

2) Relation of the Conference betweene W. Laud, then Lord Bishop of St. David's, now Archb. of Canterbury, and Mr. Fisher, the Jesuite, with an answer to such exceptions a A. C. takes against it. London 1639.

3) A Replic to a Relation of the Conference betweene W. Laud and Mr. Fisher. Ibid. 1640.

auf Grund der Conferenz kurz in folgende Sätze zusammenfassen: Weder in Rom, noch in irgend einer Secte befindet sich das wahre Christenthum, sondern lediglich in der anglikanischen Kirche. In Lehre, Verfassung und Cultus besitzt sie mit der Urkirche die sprechendste Aehnlichkeit. Die Glaubensregel liegt in der Bibel und dem apostolischen Glaubensbekenntniß, welchen Unfehlbarkeit innewohnt. Andererseits aber erheben die Decrete allgemeiner Kirchenversammlungen sich nicht über die Bedeutung von Parlamentsbeschlüssen. Sobald ihre Falschheit erwiesen ist; darf man sie ändern. Doch nicht der Einzelne ist dazu befugt; um der äußern Ordnung willen hat er sich der Kirche zu unterwerfen. Für Laud besaß die Kirche den Werth einer Polizeianstalt, welcher man sich um der äußern Ordnung willen zu beugen hat. Die von Elisabeth gewählte Fassung der 39 Artikel schien Laud zu calvinisch, er ging deßhalb auf die unter Eduard VI. erlassene Form zurück. In der Gnadenlehre verwarf er das „absolute Decret", lehrte die Nothwendigkeit der guten Werke und die Erlangung der Wiedergeburt durch die Taufe. In der Eucharistie, welche den natürlichen Leib Christi umschließe, erblickte Laud ein Opfer. Der Staatskirche schrieb er bischöfliche Succession zu. Dem Wortlaut nach katholisch erscheinend, ist diese Theologie ihrem Wesen nach durch und durch protestantisch. Die Conferenz mit Fisher gipfelte in dem Bemühen, die Hofgesellschaft vor dem Uebertritt zum Katholicismus zu warnen. Bleibt Anglikaner! das ist der langen Rede kurzer Sinn, denn in der Staatskirche besitzt ihr alles, was Rom Euch gewährt.

Viele Notizen enthält das interessante Buch unseres Recensenten über die Stellung Laud's zum Plane Jakobs I., den Kronprinzen Karl mit der spanischen Infantin Maria, der Schwester Philipps IV. (1621—1665), zu vermählen. Laud wußte um den Heirathsplan und hat denselben gebilligt. Diesen Schritt mit seinem Eifer für die Staatskirche zu vereinigen, ist unmöglich. Erklärt wird derselbe durch sein Bemühen, dem König zu schmeicheln. Man bedenke, daß Laud's grimmiger Gegner, Erzbischof Abbot von Canterbury, dem König zu derselben Zeit wegen der spanischen Heirath die heftigsten Vorwürfe machte, während Laud ihn von seinen Bedenken wegen einer Verbindung mit dem Antichrist zu befreien suchte. Aber Abbot erscheint ebenso wenig consequent wie Laud, denn derselbe Erzbischof, der wider die spanische Verbindung

getobt, unterschrieb mit dem geduldigen Sinne eines Lammes die Artikel, welche der Infantin die Freiheit der Religionsübung gewährleisteten. „Wunder muß ich berichten," bemerkte Jakob I. satirisch, „unser großer Primas hat sich wunderbar gut aufgeführt[1])."

Bekanntlich scheiterten die Verhandlungen mit Spanien. Philipp IV. war nicht geneigt, für den Pfälzer einzutreten, und in Rom machte man Schwierigkeiten mit der Dispense. Es ist zu beklagen, daß dem Verf. die aus der Vatikanischen Bibliothek und dem Archiv des Fürsten Borghese in meine schottische Kirchengeschichte aufgenommenen Urkunden, welche den Standpunkt des heiligen Stuhles in dieser Angelegenheit in helles Licht rücken, entgangen sind[2]). Jetzt wurde eine zweite gemischte Ehe geplant, mit Henrietta Maria, der Tochter Heinrichs IV. von Frankreich. Wie Urban VIII. über diese Vermählung dachte, erkennt man am deutlichsten aus der Depesche des Cardinalstaatssecretärs Barberini an den Nuntius Bernardino Spada in Paris vom 2. October 1624, die ich den Acten der französischen Nuntiatur im Vaticanischen Geheimarchiv entnahm und der schottischen Kirchengeschichte einverleibte. Auch an diesem Actenstücke ist unser Verf. vorübergegangen[3]).

Wie stand Laud zu der katholischen Königin Henrietta Maria, welcher man Freiheit der Religion und katholische Erziehung der Kinder zugebilligt hatte? Am Dreifaltigkeitssonntag 1625 landete die Königin in England. Die Quälereien, denen sich Karl I. bald ausgesetzt sah, weil er einmal der Messe angewohnt, führten zu harten Maßnahmen wider die Königin, deren katholische Umgebung großentheils bald wieder über den Canal wandern mußte. Die Vorbereitungen zur Krönung wurden durch Laud besorgt und zwar unter Verwendung eines Crucifixes, das er unter den Insignien fand und in der Westminsterabtei zum großen Aerger der Puritaner anbrachte. Weil die Krönung durch einen anglikanischen Prälaten vollzogen werden mußte, lehnte die Königin jede Betheiligung an der Ceremonie ab[4]). Laud taufte auch die königlichen

1) Recusant 89.

2) A. Bellesheim, Geschichte der katholischen Kirche in Schottland. Mainz 1883. II, 474—478.

3) A. a. O. II, 479—482. — 4) Recusant 121.

Kinder, natürlich nach anglikanischem Ritus. Aber wußte er denn nicht, daß die katholische Taufe und Erziehung gewährleistet war?

Ueberhaupt gestaltete sich Laud's Verhalten zu den Katholiken im Laufe der Zeit sehr unfreundlich. Den päpstlichen Agenten Gregorio Panzani aus der Congregation des Oratoriums zu empfangen, weigerte er sich. Der Staatssecretär Windebank meldete Panzani, Laud wolle dem Ersuchen des Königs, Conferenzen über eine Vereinigung mit Rom zu veranstalten, nicht entsprechen[1]). Dennoch gab die gegen Laud stark eingenommene öffentliche Meinung ihm das Auftreten Panzani's zur Schuld. Gegen Panzani's Nachfolger, Msgr. George Cone, der 1637 von Karl I. freundlich empfangen wurde und bei der Königin zu großem Einfluß gelangte, trat Laud energisch auf. Im Geheimen Rath bekämpfte er am 22. October 1637 die den Katholiken gewährten unbedeutenden Erleichterungen. Der Besuch des Gottesdienstes in der Kapelle der Königin wurde nicht allein den einheimischen Katholiken, sondern auch den Gesandten der katholischen Mächte untersagt. Die am 20. Dezember 1637 wider die Katholiken erlassene königliche Proclamation hatte Laud dem Monarchen abgerungen[2]). Aber furchtlos schützte die Königin das Recht ihrer Glaubensgenossen, indem sie die Proclamation öffentlich übertrat. Zahlreiche Conversionen in der Umgebung der Königin vermochte Laud nicht zu hindern, dagegen sehen wir ihn bemüht, Convertiten in anderen Ständen der Kirche abwendig zu machen. Den Convertiten Sir Kenelm Digby suchte er in längerem Schreiben davon zu überzeugen, daß die Hochkirche, weil er in ihr die Taufe empfangen, ein Recht auf ihn besitze[3]). Auf Laud's Zureden trat der vom Jesuiten Fisher convertirte William Chillingworth zum Anglikanismus zurück und verfaßte 1637 »The Religion of the Protestants«, welche zu beweisen suchte, „nur dasjenige sei Gegenstand des Glaubens, was klar geoffenbart ist". Wesentlich ist die Schrift eine Wiederholung dessen, was Laud in der Disputation mit Fisher vorgetragen[4]).

---

1) Gardiner, Hist. of England VIII, 138.

2) Gardiner, VIII, 242.

3) Recusant 272.

4) Recusant 161; Gardiner VIII, 260.

In nicht wenigen Fällen schritt Laud mit großer Strenge wider Katholiken ein. Als Lady Falkland mit einigen Freundinnen eine Wallfahrt zu der Quelle der hl. Winefried machte, erhob Laud im Geheimen Rathe laute Klage und forderte ihre Verhaftung [1]). Daß zwei Töchter dieser vornehmen Dame sich unterstanden, zum Katholicismus überzutreten, erregte Laud's hellen Zorn. Er berichtet an den König, die Lady sei dem königlichen Befehl, sich jeder Einwirkung auf das Gewissen ihrer Töchter zu enthalten, durchaus nicht nachgekommen. Demnach bittet er um die Befugniß, die Lady vor die Obercommission vorzuladen und beantragt ihre Verbannung vom Hofe, „wo sie dem König mehr Verlegenheiten bereitet, als jede andere Person" [2]). Geradezu beschämend für Laud ist aber sein grausames Verfahren wider den Jesuiten Henry Morse, einen ruhigen und bescheidenen Mann, der im Dienste der Pestkranken sich aufrieb. Am 26. März 1637 ließ Laud diesen gefangen nehmen, als er sich auf einem Versehgange zu einem Sterbenden befand und sich, obwohl nicht mehr nüchtern, gezwungen sah, das heilige Sacrament zur Vermeidung der Profanation zu empfangen. Auf den Antrag der Königin, welche Morse mit Geld und Lebensmitteln für die Kranken zu versehen pflegte und sein herrliches Wirken kannte, verordnete Karl I. die Befreiung des Paters [3]). Unser Verf. untersucht auch die Frage, inwiefern Laud, welcher zu dem irischen Vicekönig Lord Strafford (Viscount Wentworth) die innigsten Beziehungen unterhielt, an dem katholikenfeindlichen Regiment dieses Mannes in Irland schuld sei. Die mildernden Gründe, welche in seiner Darstellung Strafford zugebilligt werden, kann ich angesichts irischer Urkunden unmöglich theilen. Andererseits darf eingeräumt werden, daß ein förmlicher Beweis für eine Verantwortlichkeit Laud's nicht erbracht ist [4]).

Wie steht es mit dem Anerbieten des römischen Purpurs an Laud? Nach den wahrscheinlich vom Domdechanten Massari von Fermo, dem Auditor des Nuntius Rinuccini, verfaßten sogenannten Rinuccini Memoirs, welche unserm Verf. entgangen sind, soll Laud

---

1) Recusant 184. — 2) Recusant 208. — 3) Recusant 288.

4) Recusant 189. 292. Ueber Strafford vgl. meine irische Kirchengeschichte. Mainz 1890. II, 769.

mit dem päpstlichen Agenten, Grafen Rossetti in London, Verhandlungen bezüglich seines Uebertrittes zur katholischen Kirche angeknüpft haben, wobei man von Seiten des Papstes ihm eine Pension von 16,000 römischer Scudi in Aussicht gestellt habe[1]). Außerdem meldet Laud's Biograph, Heylin, der päpstliche Agent Msgr. Cone habe den Auftrag empfangen, Laud den rothen Hut anzutragen, was der Erzbischof mit dem Bemerken abgelehnt habe, das sei unmöglich, so lange Rom sich nicht ändere[2]).

Das letztere angebliche Anerbieten fiel in das Jahr 1633, als Laud auf dem Gipfel seiner Macht stand, zugleich aber auch katholischer Tendenzen beschuldigt wurde. Vielleicht war die Nachricht nur eine Intrigue der Feinde Laud's, welche damit den Klagen wider den Primas eine feste Unterlage geben wollten. Mit Lingard die Königin Henriette Maria dafür verantwortlich machen, dafür liegt kein Grund vor. Der Antrag des Grafen Rossetti fällt in die Zeit, in welcher Laud bereits im Gefängniß saß. Nach Lingard hat er nicht sechzehn tausend, sondern nur ein tausend Scudi Pension in Aussicht gestellt. Cardinal Barberini aber habe geantwortet, Laud gelte in Rom als Urheber der Verfolgungen der englischen Katholiken und müsse zuvor Zeichen der Reue kundgeben. Dann werde er Unterstützung empfangen, wenngleich diese den Eindruck hervorrufe, als habe er sich stets im Einvernehmen mit Rom befunden[3]). Indem wir den Leser auf die längere Kritik dieser Berichte durch unsern Verf. verweisen, fassen wir das Ergebniß seiner Untersuchungen kurz dahin zusammen: 1) Die Beziehungen Laud's zu den römischen Behörden lassen sich heute mit Sicherheit nicht mehr feststellen. 2) Hinneigungen zum Katholicismus hat Laud nie kundgegeben. 3) Ein Beweis für die Behauptung, Laud habe ein Geldgeschenk zum Zwecke milderer Behandlung der Katholiken angenommen, läßt sich nicht erbringen. 4) Im Großen und Ganzen hat er die Katholiken milder behandelt, als seine eigenen Glaubensgenossen[4]).

Nicht minder lehrreich, als Laud's Stellung zu den Katholiken, erscheint seine unbegrenzte, man möchte sagen unheilvolle Macht in der Staatskirche. Unter Karl I. (1625—1649) stieg sein Ein-

---

1) Meine irische Kirchengeschichte II, 688. — 2) Recusant 173—174.
3) Recusant 395. — 4) Recusant 398.

fluß zusehends. Die von Richard Montague gegen die Puritaner im Sinne des Arminius verfaßte Schrift »Appello Caesarem« erhielt die königliche Genehmigung, weil die Reformatoren nur in entscheidenden Fragen Principien aufgestellt, die Erörterung von Schulmeinungen dagegen freigegeben hätten. Durch eine für den König angefertigte Liste, auf welcher die orthodoxen und puritanischen Geistlichen mit den Buchstaben O. und P. gekennzeichnet waren, suchte Laud seine Anhänger in die einflußreichsten Stellen der Kirche zu bringen. In der am 19. Juni 1625 vor Karl I. gehaltenen Predigt legte er seine Auffassung über die Bedeutung des Königthums dar. Ihm ist „der Monarch der unmittelbare Stellvertreter Gottes auf Erden und demnach gehört ein und dieselbe Handlung Gott an als Befehl, dem König aber der Ausführung nach, und die Gewalt des Königs stammt weder von ihm, noch vom Volke, sondern von Gott"[1]. „Staat und Kirche aber," so führte Laud in der Predigt bei Eröffnung des ersten Parlaments unter Karl I. 1626 aus, „können nur durch geschlossene Einheit ihren Feinden widerstehen[2]." Auf das englische Volk hat Laud's gallikanische Theorie von dem unmittelbar göttlichen Recht der Fürsten ihre Wirkung verfehlt. Ein Ton bitterer Klage spricht aus seiner Predigt vor beiden Häusern des Parlaments am 17. März 1628, welche zur Bewahrung des Friedens aufforderte. Die Antwort ertheilte das Unterhaus in der Remonstranz vom 14. Juni 1628, worin die Bischöfe Neil von Winchester und Laud von Bath und Wells (seit 1626) des Arminianismus bezichtigt wurden[3].

Am 4. Juli 1628 ertheilte Karl I. den Congé d'élire zur Berufung des Bischofs Laud auf den Stuhl von London. Als Oberhirt der Hauptstadt entfaltete Laud eine fieberhafte Thätigkeit. Auf seine Anregung erhielt Richard Montague, welchen das Parlament wegen des Buches »Appello Caesarem« mit einer Geldbuße von 2000 £ belegt, von Karl I. das Bisthum Chichester und durch Laud am 24. August 1628 die Weihe. Freie Erörterung der Probleme der Vorherbestimmung und der Freiheit wurden als un-

1) Laud, Works I, 93. Ich citire nach der Ausgabe The Works of Most Rev. W. Laud, 6 vols. Oxford 1847.

2) Laud, Works I, 63.

3) Perry, History of the English Church II, 409.

nütz, ja der Hingabe an die Pflichten der Seelsorge schädlich untersagt. Eine neue Ausgabe der 39 Artikel sammt königlicher Declaration vom Jahre 1628 sollte vollkommene Gleichförmigkeit im Gottesdienste herbeiführen. In der Declaration bezeichnete sich der König als oberster Leiter der englischen Kirche mit dem ausschließlichen Rechte zum Erlaß von Gesetzen und zur Schlichtung von Streitigkeiten. Aller Streit zwischen den Anhängern von Calvin und Arminius sollte verstummen, nur der klare, grammatikalische Sinn der Artikel gelten[1]). Doch die Erreichung des Zweckes, durch äußere Gewaltmaßregeln dogmatische Gegensätze zu überbrücken, ist dem Monarchen und seinem theologischen Berather Laud nicht gelungen. Als Erwiederung auf die königliche Declaration erließ das Parlament sein »Vow«, welches „die Auffassung der Jesuiten und Arminianer" verwarf[2]). Karl I. löste das Parlament auf, um es erst 1640 wieder zu berufen. „In der Zwischenzeit erlebte die englische Kirche in Lehre und Liturgie eine Veränderung, die beinahe einer Revolution gleichkam." Vor der Geschichte steht Laud als der Urheber dieser katholisirenden Richtung da. Aber leider „bildete nur der Friede, nicht aber die Wahrheit das Ziel, das er hierbei verfolgte"[3]).

Als Bischof von London (1628—1633) bekämpfte Laud insbesondere die Vernachlässigung der Kirchen, die Verschleuderung des Kirchengutes, den Aufenthalt der Bischöfe am Hofe und namentlich das Institut der Lecturers, welche, vom Adel oder Stadtgemeinden berufen, unbekümmert um die officiellen Ritualbücher der Kirche, willkürlich ihre eigenen Ansichten auf der Kanzel vortrugen. Eine von Laud entworfene königliche Instruction ertheilte 1629 lediglich dem hohen Adel und anderen bestimmten Personen das Recht, sich Hauscapläne zu halten. Aus der Klasse der Lecturers entstiegen Laud 1644 und Karl I. 1648 die grimmigsten Feinde. Alle Geistlichen, auch die puritanisch gesinnten, mußten das Book of common Prayer annehmen. Unterstützt von Laud, konnte William Page, ungeachtet des Widerstandes, den Erzbischof Abbott entgegensetzte, seine Abhandlung über die Verbeugung des Hauptes beim Aussprechen des Namens Jesu auf

1) Gardiner, Hist. of Engl. VII, 21. — 2) Perry, II, 411.
3) Gardiner VII, 125.

Grund der von der Universität Oxford ertheilten Druckerlaubniß veröffentlichen. Auch Oxford, wo Laud als Kanzler waltete, bekam seine reformirende Hand zu fühlen.

Als Erzbischof von Canterbury (1633—1645) suchte Laud seine katholisirenden Bräuche mit aller Macht durchzuführen. Auf seine Veranlassung erschien 1633 jenes königliche Schreiben, welches die Bischöfe aufforderte, nur solche Candidaten zu weihen, die sich der Seelsorge widmeten. Jede Art von Speculation war Laud ein Greuel. Drei Jahre lang (1634—1637) hielt sein Generalvicar Sir Nathaniel Brent die Metropolitan-Visitation ab. Hartnäckige Uebertretung der canonischen Bestimmungen hatte unnachsichtige Bestrafung durch den Court of High Commission zur Folge. Als William Prynne, Henry Burton und John Bastwick in einer Reihe von Schriften den Episcopat angriffen, ließ Laud sie vor die Sternkammer laden, welche 1637 grausame körperliche Strafen über sie verhängte. Bereits am 7. Mai 1634 wurden dem Prynne wegen der in der Histriomastix gegen das Bühnewesen, indirect aber gegen die Königin gerichteten Angriffe in Ausführung eines Urtheils der Sternkammer beide Ohren abgeschnitten [1]). Besonders tief verletzt wurde das religiöse Gefühl durch die 1637 von der Sternkammer verfügte Einschränkung der Preßfreiheit. Die Zahl der Drucker wurde vermindert und jeder Druck oder Neudruck eines Buches ohne Erlaubniß des Erzbischofs von Canterbury (Laud), des Bischofs von London und der Kanzler von Oxford (Laud) und Cambridge untersagt. Die Genfer Taschenausgabe der Bibel war eines der ersten Opfer dieser Bestimmung [2]). Laud's Versuch, den Schotten das englische Book of common Prayer aufzuzwingen, führte 1637 zu förmlichem Aufstande. Die bedrohliche Haltung der Schotten veranlaßte 1640 die Berufung des kurzen Parlaments, in welchem John Pym am 17. April den Episcopat wegen „der Ceremonien, die den Kirchen ein papistisches Aussehen verliehen", und der Einführung von Altären, Bildern, Crucifixen, Verbeugungen und anderen Gesten, angriff [3]). Daß der König selbst nach Verabschiedung des kurzen Parlaments im Sommer 1640 die Convocation der Geistlichkeit tagen ließ, galt in weiten

---

1) Gardiner, VII, 333; VIII, 226. — 2) Benson 79.
3) Perry, II, 432; Gardiner, IX, 103.

Kreisen als ungesetzlich, wurde aber zugleich, wenn auch mit Unrecht, auf Laud zurückgeführt. Und wenn auch die im Mai 1640 von der Convocation in Sachen der Ceremonien erlassenen siebenzehn Bestimmungen (Canons) einen Geist der Versöhnung athmeten, so enthielten sie doch in tiefstem Grunde eine Verherrlichung des unmittelbar göttlichen Rechtes der Könige. Der Eid aber mit den berüchtigten Worten »Et caetera«, der zur Durchführung dieser Canones vorgeschrieben wurde, rief einen Sturm der Entrüstung hervor[1]).

Das am 3. November 1640 versammelte lange Parlament ließ am 16. Dezember die Canones außer Kraft setzen und außerdem am 1. März 1641 Primas Laud in den Tower bringen. Nur mit Mühe konnten die Wachen den verhaßten Prälaten vor der Volkswuth schützen. Die Behandlung im Gefängniß wurde im Laufe der Zeit bedeutend verschärft. Persönliche Kränkung war es, daß die Gemeinen den obengenannten William Prynne am 31. Mai 1643 beauftragten, Laud sogar die Taschen zu untersuchen und seine Manuscripte zu beschlagnahmen[2]). Laud's Tagebuch (Diary) hat Prynne mit berechneter Absicht derart verstümmelt, daß es heute nach Entfernung der für den Erzbischof sprechenden Stellen als unverfälschte Geschichtsquelle nicht mehr gelten kann.

Endlich am 11. October 1644 that das Unterhaus die ersten Schritte im Proceß des Erzbischofs. Am 17. Dezember nahmen die Lords die vom Unterhause in der Form einer Bill of Attainder wider Laud erhobenen Anklagen, soweit sie Thatsachen betrafen, an. Jene lauteten, er habe die Grundgesetze des Reiches zu zerstören, die gesetzlich bestehende Religion zu ändern und die Rechte des Parlaments zu untergraben sich erkühnt. In einer Besprechung am 2. Januar 1645 betonten die Gemeinen zur Charakteristik der Anklagepunkte, daß es außer den vom Gesetze bestimmten Verbrechen auch solche auf Grund des gemeinen (ungeschriebenen) Rechtes gebe, und daß das Parlament in allen Fällen die Befugniß besitze, jedes Verbrechen als Hochverrath zu stempeln und zu bestrafen. Nachdem die Bill of Attainder am 4. Januar 1645 von den Lords angenommen und ein Gnadengesuch Laud's abgewiesen worden, erfolgte Laud's Hinrichtung auf dem Tower Hill in Lon-

1) Recusant 362. — 2) Recusant 406.

don durch Henkers Hand am 10. Januar 1645. „Im Schooße der Kirche von England," bemerkte er auf der Richtstätte zum Volke, „wurde ich geboren und getauft; in diesem Bekenntniß habe ich stets gelebt, in ihm wünsche ich zu sterben. Vor Gott zu heucheln, namentlich in Sachen der Religion, dazu ist dieser Augenblick nicht angebracht." In dem letzten, stillen Gebete flehte er um Verzeihung für seine Seele. Gemäß Absprache mit dem Henker traf ihn der Schlag bei den Worten: „Herr, nimm auf meine Seele [1])!"

Laud gehört zu den einflußreichsten Prälaten, welche die anglikanische Kirche bis zur Stunde besaß. In der Theologie lag sein System in einer Via media zwischen dem Katholicismus und dem System Calvin's. Eben deßhalb vermochte er nach keiner Seite hin sich Anhänger zu erwerben. Die Katholiken stieß er ab durch Leugnung der Unfehlbarkeit der allgemeinen Concilien, den Puritanern war er ein Greuel wegen der scharfen Betonung kirchlicher Ceremonien, die an die katholische Kirche zwar erinnerten, ohne aber von ihrem Geiste getragen zu sein. Sein Streben, allen Bewohnern des Reiches Einheit in der Form des Gottesdienstes zu schenken, bekundet von protestantischem Standpunkt einen Mangel von Folgerichtigkeit, sowie gänzliches Verkennen der geistigen Strömungen einer Nation, die, in Folge der Reformation vom Geiste des Zweifels durchdrungen, eine lebendige kirchliche Autorität nicht mehr ertragen wollte. Die an Barbarei grenzende Strafrechtspflege der Sternkammer machte Laud zum Gegenstand allgemeinen Hasses. Eine durchaus praktisch angelegte Natur, war er der Untersuchung dogmatischer Fragen gänzlich abhold. Für ihn galt als oberste Richtschnur gänzliche Unterwerfung unter die Gesetze des Landes in Staat und Kirche. Die Gewalt und Würde des Königs führte er nach dem Vorgange des Marsilius von Padua auf unmittelbare Anordnung Gottes zurück. Der König aber ist es, welcher die Kirche durch die Bischöfe regiert [2]). Die Bischöfe mögen ihm Rath ertheilen, ihre Berufung mag auf göttlicher Anordnung beruhen, aber wie die Gewalt der Richter der King's Bench, so besitzt auch die Jurisdiction der Bischöfe ihren Ursprung im Träger der Krone [3]). Unabhängigkeit der Kirche vom Staat kannte Laud nicht.

---

1) Gardiner, Civil War II, 50; Recusant 460.
2) Laud, Works IV, 141. — 3) Laud, III, 478.

Nach seiner Auffassung hatte der Geistliche, wie jeder Staatsbeamte die Anordnungen der Regierung den Gläubigen mitzutheilen. Laud's Verehrung vor dem Gesetze reichte an Aberglauben. Es mochte veraltet sein, aber es mußte ausgeführt werden. Seine edlen Absichten mag man ehren. Aber „kaum zu leugnen ist, daß er unklug, übereilt handelte, Mangel an Politik bekundete und in seinem Umgange herb und strenge war" [1]). Wenngleich aber Laud's Bestrebungen zur Erreichung eines einheitlichen Gottesdienstes am Fanatismus der Puritaner scheiterten, so ist sein Verdienst um die Hebung des religiösen Sinnes doch nicht gering anzuschlagen. Den in anglikanischen Kreisen noch bestehenden Ueberlieferungen der katholischen Zeit hat er eine Kraft verliehen, durch welche sie sich bis in unser Jahrhundert fortpflanzten und der Oxfordschule der dreißiger Jahre als Anknüpfungspunkt zur Erneuerung der Staatskirche dienten. Ohne Laud wäre die englische Staatskirche dem Puritanismus als Beute anheimgefallen.

Indem der neueste Biograph des berühmten Erzbischofs Laud am Schlusse der Darstellung ein Charakterbild seines Helden entwirft, bezeichnet er denselben als einen seiner Kirche aufrichtig ergebenen Mann, der aber ohne Würdigung der dem Anglikanismus anhaftenden Compromißnatur „in den Wehen dieses beständigen Todeskampfes" unterging [2]).

XXI.

Eine Schule für biblische Studien in Jerusalem.

(Von Domcapitular Dr. Selbst.)

Im Aprilheft dieser Zeitschrift (S. 309) geschah der von den französischen Dominikanern am St. Stephanskloster in Jerusalem gegründeten Ecole pratique des études bibliques Erwähnung. Einige Mittheilungen über diese Anstalt dürften schon deßhalb allgemeines Interesse beanspruchen, weil ihr Programm sich in

1) Perry, II, 471. — 2) Recusant 478.

mehreren Punkten auf's innigste mit den Forderungen berührt, welche die Encyklika Providentissimus Deus für den Betrieb der biblischen Studien aufgestellt hat.

Eine Schule für biblische Studien in Jerusalem, im Mittelpunkte des Schauplatzes der heiligen Geschichte! Man braucht den Satz nur auszusprechen, um seine Berechtigung und Bedeutung zu erweisen. Das später zu erwähnende Breve Leo XIII. erläutert ihn ebenso wahr als schön mit den Worten: Ejusdem sane disciplinae ornamentum urbs ista, quae fuit regia sedes electi a Deo populi, maximarumque rerum testis et pars nobilissima suo sibi jure exposcere videbatur atque multa vicissim commoda ad sacrae antiquitatis monumenta exploranda et lustranda de se polliceri. Es ist ungefähr derselbe Gedanke, wie ihn unser hochverdienter Landsmann Msgr. de Waal durch Gründung einer Schule für christliche Archäologie und Kirchengeschichte am Campo santo in Rom, im Mittelpunkte der Katakombenforschung und der kirchengeschichtlichen Archive der Welt, mit so glücklichem Erfolge verwirklicht hat. Fast möchte man sich wundern, daß ein so fruchtbarer Gedanke hinsichtlich der biblischen Studien nicht schon früher greifbare Gestalt angenommen hat. Seit den Tagen des hl. Hieronymus hat man ja wohl zu schätzen gewußt, wie viel Licht zum Verständniß der hl. Schrift der Besuch des Schauplatzes der Offenbarung bietet und wie viele Anregungen man dort empfängt, die für den Geist der Erklärung hohen Werth haben. Für unsere Zeit ist aber die Errichtung einer Bibelschule inmitten des heiligen Landes von um so größerer Bedeutung, je mehr Werth in Folge einer realistischen Geistesrichtung auf concrete Fragen aus dem Gebiete der Geschichte, Archäologie und Philologie, auf die Ergebnisse exacter Forschungen gelegt wird und mit je größerem Eifer sich die negative Bibelwissenschaft solcher Fragen und Ergebnisse bemächtigt, um sie der „höheren Kritik" dienstbar zu machen.

Seit dem Jahre 1883 haben die französischen Dominikaner den Platz unweit des heutigen Damaskusthores in Jerusalem, auf welchem Kaiserin Eudoxia um die Mitte des 5. Jahrhunderts eine Kirche zu Ehren des hl. Stephanus errichtet hatte, in ihren Besitz gebracht und darauf ein bescheidenes Kloster nebst Kirchlein zu U. L. Frau vom Rosenkranz erbaut. In diesem Kloster haben sie bereits seit längeren Jahren eine den Zwecken ihres Ordens dienende

Schule für Philosophie und Theologie nach dem hl. Thomas von Aquin eingerichtet. Die neue Schule für biblische Studien, die von dem dermaligen Dominikanergeneral in's Leben gerufen wurde, besteht unabhängig davon; die Vereinigung beider Anstalten unter einem Dache bietet aber den Vortheil, daß die Studirenden unter Umständen von beiden profitiren können.

Das Programm der Ecole pratique erschien im October 1890 in der Zeitschrift ‚La terre sainte' und gleichzeitig wurde der erste Cursus mit acht Zuhörern eröffnet. Es waren Vorlesungen und Conferenzen über biblische Geographie und Topographie, Archäologie, Exegese und Philologie vorgesehen; außerdem regelmäßige wissenschaftliche Excursionen in die Umgegend von Jerusalem und nach den wichtigsten Punkten des heiligen Landes.

Während an den Vorlesungen zunächst nur einige Zöglinge der erwähnten Thomas-Akademie der Dominikaner theilnahmen, wurden die Conferenzen (öffentliche Vorträge) bereits von Religiosen, Weltpriestern und Laien — Juden und Muhammedaner nicht ausgeschlossen — besucht. Als erster greifbarer Erfolg von wissenschaftlicher Bedeutung ist die in diesen Jahrescurs fallende Entdeckung von zwei Inschriften zu betrachten, die, von den Professoren alsbald veröffentlicht, das Interesse wissenschaftlicher Fachkreise erregten. Die eine — nabatäische —, gefunden zu Madaba, stammt aus der Zeit des 2 Kor. 11, 32 erwähnten Königs Aretas; die andere — samaritanische —, zu Amwâs gefunden (s. darüber Revue bibl. 1893, p. 114), enthält einige, dem Pentateuch entnommene, aber frei citirte und verbundene Sätze; ihr Alter ist noch unsicher.

Schon im Herbst 1891 konnte die Schule neue, eigens für sie erbaute Räume beziehen und einen neuen, auf zwei Jahre berechneten Cursus mit verdoppelter Theilnehmerzahl (17) eröffnen. Das Programm erfuhr einige Erweiterungen und umfaßte folgende Gegenstände:

A. Vorlesungen: Einen Elementarcursus im Hebräischen, Arabischen, Assyrisch-Babylonischen von je 2, im Griechischen von 1 Wochenstunde. Exegese, ein Jahr A. Test. (die assyrische Periode der israelit. Königsgeschichte) und ein Jahr N. Test. (2 St.); biblische Archäologie des A. (semitische Epigraphie) und N. Test. (1 St.); Geographie und Geschichte des heiligen Landes (2 St.);

Topographie und Geschichte von Jerusalem im A. und N. Test. (2 St.).

B. Excursionen: Zwei wöchentliche Spaziergänge in Jerusalem und Umgegend; monatlich Ausflüge von einem oder mehreren Tagen, je nach den Umständen und mit Rücksicht auf die in den Vorlesungen behandelten Gegenstände; endlich Reisen von acht, zwölf und zwanzig Tagen nach dem Süden von Judäa, nach Gaza, Mar Saba, dem todten Meere, Jordan, Nebo, Pella, Nazareth, Bethulia, Samaria, Silo, nach Amwâs, Modin, Grab Josue's, Hai, Anathoth, Michmas, Cäsarea, Berg Carmel, Tiberias, Banias, Damaskus-Baalbeck, Libanon, Beirut[1]).

C. Conferenzen, deren monatlich drei vorgesehen waren. In denselben wurden u. a. folgende Themata behandelt: Die Kirche und die Judenchristen; der hl. Johannes der Täufer; der Teich Bethesda; das Grab der hl. Anna; Aelia Capitolina oder das römische und christliche Jerusalem; Israel und Aegypten und die Stellung der Propheten Osee und Isaias.

Man sieht, es sind die im dritten Theil des päpstlichen Rundschreibens über das Studium der hl. Schrift erörterten Punkte, auf die dieses Programm den Schwerpunkt legt: die Pflege der biblischen Sprachen, die concreten Fragen der biblischen Archäologie, Geschichte, Geographie u. s. w., welche für die Erklärung und Vertheidigung der hl. Schrift von mehr oder weniger großer Bedeutung sind. Der Nachdruck liegt also auf der Bezeichnung Ecole *pratique*, wie dies wiederum das Breve Leo's XIII. in den Worten ausspricht: Nec enim aliter augurari quisquam poterat *ex sua ipsa scholae ratione plane singulari.* In qua praeter eam rerum copiam multiplicem quae in hoc studiorum genere attinent ad cognitionem, omnia habentur prompta et parata quae ad usum quodam modo attineant, institutis communiter ordinatimque et in vicina discursibus et per omnem regionem itineribus ad loca praecipue commemorabilia. Inde autem, quod dubitandum

1) Die Revue biblique 1893, p. 119 enthält einen ausführlichen Bericht über die im April 1892 unter Leitung von P. Sejourné unternommene Tour über Jericho, Ostjordanland, Genesareth, Samaria, Jerusalem. Das zweite Heft des laufenden Jahrganges S. 262 bringt Bericht über eine Excursion nach dem Süden des todten Meeres.

minime erat, ipsa res biblica non levia cepit incrementa majoraque exspectat.

Die am 19. October 1891 eröffneten Vorlesungen wurden von 9 französischen, 1 österreichischen Dominikanern und 7 Assumptionisten besucht.

Mit Anfang 1892 trat die Zeitschrift Revue biblique (Paris, Lethielleux) in's Leben, die nach dem Vermerk »publiée sous la direction des professeurs de l'école pratique des études bibliques établie au couvent dominicain St. Etienne de Jerusalem« als das Organ der Schule zu betrachten ist, aber auch hervorragende Fachgelehrte in und außerhalb Frankreichs zu ihren Mitarbeitern zählt. In einem huldvollen Breve vom 17. September 1892 spendete der hl. Vater dem Unternehmen — der Schule und der Zeitschrift — seine Anerkennung und seinen Segen. Als eine Empfehlung von besonderem Werth kann es betrachtet werden, daß die beiden Sätze vom hl. Augustinus und Thomas, in denen die Herausgeber der Revue biblique ihr Programm zusammengefaßt haben[1]), auch in das päpstliche Rundschreiben Aufnahme fanden als Norm für die Beziehungen zwischen Bibelerklärung und exacter Forschung. Nach dem bisherigen Inhalt der Revue biblique zu urtheilen, verspricht dieselbe ein Organ von hervorragender Bedeutung für die katholische Bibelwissenschaft zu werden. Den Löwenantheil tragen naturgemäß die Geschichte, die Archäologie, die Epigraphie und Topographie davon; eine Chronik hält über alle wichtigeren Forschungsergebnisse, Vorgänge und Erscheinungen auf dem Gebiete der biblischen Studien, speciell über die Entwickelung der Ecole pratique und die Ergebnisse ihrer wissenschaftlichen Excursionen auf dem Laufenden; der Bibliographie, Zeitschriftenschau wird große Sorgfalt gewidmet.

Im Herbst 1892 (also zu Beginn des dritten Jahrescursus der Schule) war die Zahl der Schüler abermals um's Doppelte gestiegen. Es besuchten den Cursus des Hebräischen im zweiten

1) Revue bibl. Avant-propos p. 11. Es sind die Sätze: Hoc indubitanter tenendum est, quidquid sapientes hujus mundi de natura rerum veraciter demonstrare potuerunt, ostendamus nostris litteris non esse contrarium (Aug. de Gen. ad litt. I, 21) und: In his quae de necessitate fidei non sunt, licuit Sanctis diversimode opinari sicut et nobis (Thomas Sent. lib. II, dist. 2, qu. 1, art. 3).

Jahre 11 Dominikaner, 9 Assumptionisten und 3 Weltpriester, die ihre biblischen Studien vervollständigen wollten; im dritten Jahre 11 neue Assumptionisten, 2 spanische Dominikaner, 1 Weltpriester. Das gleiche Verhältniß bestand für den zweijährigen Cursus im Arabischen. Der Cursus für Geographie und Archäologie zählte 32—34 Zuhörer, meist Franzosen, aber auch Spanier, Deutsche, Oesterreicher, Polen und Belgier. An dem Cursus für Assyriologie betheiligten sich vorerst nur 4 Zuhörer.

In den historisch-archäologischen Conferenzen, die seit November 1892 allwöchentlich gehalten wurden, kamen folgende Themata zur Behandlung: Aegypten; der Patriarch Joseph (P. Lagrange, Prior zu St. Stephan); Maspha; der Prophet Elias; der Thabor (Abbé Heydet); Jerusalem unter den byzantinischen Kaisern (P. Germer-Durand, Superior von Notre dame de France); das Grab der hl. Anna (P. Cré, Director des Seminars zur hl. Anna); die Reliquien des hl. Stephanus; die Basilika der Eudoxia (P. Séjourné, O. Praed.). Für den im Herbst 1893 begonnenen Cursus waren als Conferenzthemata in Aussicht genommen: Die Befestigungen von Jerusalem und die Einnahme der Stadt durch die Römer; das heilige Grab und die Kirchen der Kreuzfahrer in Jerusalem; der Geburtsort des hl. Johannes des Täufers; das Grab des Josue; Capharnaum und Bethsaida; der Teich Bethesda; historische Einleitung zu den Evangelien. —

Dem neuesten Heft der **Revue biblique** (Juli 1894) entnehmen wir die Mittheilung, daß die Zahl der Schüler bereits an fünfzig heranreicht. Wir lesen dort auch (S. 439—444) eine begeisterte Schilderung der Vortheile, die sich aus längerem Aufenthalt im hl. Land für die Schrifterklärung ergaben und die nun durch die Schule von St. Stephan gleichsam in ein System gebracht und den christlichen Nationen des Abendlandes zugänglich gemacht sind. Es ist eine nicht zu verachtende Autorität, die sich in einem Dankschreiben an den derzeitigen Leiter über die Gründung der Dominikaner ebenso hochbefriedigt als hoffnungsfreudig ausspricht: Abbé F. Vigouroux, welcher der **Ecole pratique** einen längeren Besuch abgestattet und sich von der Zweckmäßigkeit ihrer Einrichtung überzeugt hat. Auch Prof. Keppler thut ihrer in seinen „Wanderfahrten und Wallfahrten" S. 292 lobend Erwähnung.

Das zeitgemäße und praktische Programm, die erprobte Tüch-

tigkeit der Leiter und Lehrer, die bisherige günstige Entwickelung der Schule, die Leistungen und Erfolge der **Revue biblique** — alles berechtigt zu der Hoffnung, daß das Unternehmen sich zu einem für die katholische Bibelwissenschaft überaus bedeutungsvollen und segensreichen ausgestalten werde.

Dazu bedarf es aber noch kräftiger Unterstützung durch das Abendland. Sache der hochwürdigsten Bischöfe wird es sein, von Zeit zu Zeit einzelne befähigte Studirende oder Priester der praktischen Schule zu Jerusalem zuzuweisen, damit sie dort nach Anweisung des päpstlichen Rundschreibens Gelegenheit zu gründlichen Specialstudien und vollkommenerer Ausbildung finden, ehe sie das Lehramt in den biblischen Fächern übernehmen. Sache der Gelehrten — Priester und Laien — ist es, durch moralische und materielle Unterstützung — auch durch Zuwendung von Büchern zur Ergänzung der Bibliothek, die als dringendes Bedürfniß bezeichnet wird — die weitere Entwickelung der Anstalt fördern zu helfen. Von der Stadt Jerusalem selbst und überhaupt vom Morgenland ist eine materielle Förderung aus naheliegenden Gründen nicht zu erwarten. Man weiß, daß alle derartigen Unternehmungen im heiligen Lande auf die Hilfsmittel angewiesen sind, die ihnen das Abendland liefert. So muß auch die neue Schule für biblische Studien Deckung all' ihrer Bedürfnisse — die Unterhaltung der Lehrer und Schüler, die Kosten der wissenschaftlichen Forschungen und Expeditionen, die nothwendigen literarischen Hilfsmittel — vom Abendland erwarten. Und gewiß nicht vergebens. Denn der Gedanke, den die Dominikaner verwirklicht haben, ist zu glücklich, die Anfänge zu vertrauenerweckend, das Urtheil der Sachverständigen zu günstig, der Appell, den Leo XIII. behufs Förderung der biblischen Studien an Priester und Laien gerichtet hat (vgl. Aprilheft S. 305), zu deutlich und nachdrücklich, als daß man fürchten sollte, es werde einem Unternehmen, wie dem vorliegenden, die moralische und materielle Unterstützung fehlen, deren es bedarf, um sich zum Segen für die katholische Wissenschaft und zum Ruhm für die katholische Kirche weiter zu entwickeln und zu befestigen.

Anfragen, Meldungen, Sendungen in Betreff der Ecole pratique sind zu richten an die PP. Dominikaner im Kloster zu St. Stephan zu Jerusalem oder an P. Xavier Faucher O. P. Grande-Rue 123 Sèvres (Seine et Oise).

XXII.

Das sog. Martyrologium Hieronymianum.

(Von P. Ildephons Veith O. S. B.)

Seit Jahren sieht man mit Spannung der von J. B. de Rossi und Abbé Ludwig Duchesne geplanten Herausgabe des dem hl. Hieronymus zugeschriebenen ältesten Martyrologiums entgegen. Der im Juli 1894 erschienene zweite Novemberband (pars prior) der Acta Sanctorum hat endlich die gemeinsame Arbeit der beiden hochverdienten Gelehrten der Oeffentlichkeit übergeben[1]). In den folgenden Zeilen sollen die Hauptpunkte derselben kurz dargelegt werden.

Noch ehe die mittelalterlichen Martyrologen (ausgenommen den Ven. Beda) Florus, Hrabanus, Wandalbert, Ado, Usuard und Notker Balbulus zur Abfassung von Martyrologien schritten, hatten die Mönche und Canoniker bis zur Mitte des 9. Jahrhunderts beim Officium capituli ein Martyrologium in Gebrauch, als dessen Urheber der hl. Hieronymus bezeichnet wurde. Diese Angabe stützte sich auf zwei dem Werke vorangestellte Briefe. In dem einen bitten die beiden italischen Bischöfe Chromatius und Heliodorus den hl. Hieronymus, ihnen aus den Festverzeichnissen »de archivio (S.) Eusebii Caesareae Palestinae episcopi« die Feste der Martyrer zusammenzustellen. Hieronymus gibt ihnen in dem zweiten Briefe Rechenschaft von der Art und Weise seiner Arbeit. Obwohl diese beiden Briefe sicher gefälscht sind, so ist doch das Martyrologium selbst ein theilweise dem hohen christlichen Alterthum angehörendes Document, durch welches trotz aller späteren Verunstaltungen, Zusätze und Einschiebsel ein Strom ächter und reiner Wahrheit hindurchgeht. Die ältesten Handschriften desselben stammen aus dem 8. Jahrhundert, leider zeigen aber auch sie, wie alle spä-

1) Martyrologium Hieronymianum ad fidem codicum adiectis prolegomenis ediderunt Joannes Baptista de Rossi et Ludovicus Duchesne.

teren, eine solche Verderbtheit des Textes, daß dessen Restitution in seiner ursprünglichen Gestalt die größten Schwierigkeiten bietet. Duchesne hält die Zeit dazu für noch nicht gekommen und deßhalb will die in den Acta SS. vorliegende Arbeit nur die Wege dazu ebenen und die wichtigsten Handschriften des *Hieronymianum* in genauester Wiedergabe, zur besseren Vergleichung in Columnen nebeneinander gestellt, dem Forscherauge darbieten.

Demgemäß hat die ganze Abhandlung zwei Haupttheile: Prolegomena und Textrecension. Im 1. Kapitel der Prolegomena befaßt sich de Rossi (mit theilweisen Ergänzungen Duchesne's) mit der kritischen Untersuchung und Beschreibung der uns erhaltenen hieronymianischen Codices und zwar der »pleniores« wie der »contracti«, indem das Hieronymianum uns in zweifacher Gestalt überliefert ist: als ausführliches Werk (plenius, maius) und als Auszug (contractum). Es werden 42 Codices besprochen, darunter 10 pleniores.

A. *Codd. pleniores.*

1) Cod. v. Echternach, jetzt in Paris, Supplement lat. 1680. jetzt n. 10837. Verfaßt Anfang des 8. Jahrhunderts. Angelsächsischen Ursprunges. Abgedruckt Acta SS. Nov. II [1] ss. 2. (3.) Columne.

2) Cod. v. Bern, n. 289. Stammt aus Metz, seine Vorlage aus Bourges. Ende des 8. Jahrh., nicht vor 766. Abgedr. Acta SS. Oct. XIII, I ss. und Nov. II [1] ss. 1. Col.

3) Fragment v. Lorsch (D. Mainz). Cod. Vat. Pal. 283. 8./9. Jahrh. Abgedr. Acta SS. Nov. II [1] ss. 2. Col.

4) Cod. v. Corbie. Codd. Paris. lat. 12410 und 17767. Anfang des 12. Jahrh. Abgedr. d'Achery, Spicil. IV, 617 ss. (fol. II, 1 ss.) = Vallarsi, Opera s. Hieron. Veronae 1734 ff. XI, 473 ss. = Migne, Patrol. lat. [P. L.] 30, 449 ss. Diese Ausgabe von de Rossi als unzuverlässig nachgewiesen.

5) Martyrol. v. Sens. Cod. Paris. Nouv. acqu. lat. 1604 und Cod. Vatican. Reg. 567. 10. Jahrh.

6) Cod. v. Weissenburg (Elsaß), jetzt in Wolfenbüttel. Codd. Wissenb. n. 23. Verf. 772. Abgedr. Acta SS. Nov. II [1] ss. (4.) 3. Col.

7) Martyrol. v. Lucca. Codd. bibl. Capit. 618 und bibl. publicae n. 428. 11./12. Jahrh. Abgedr. Fiorentini: Vetustius occidentalis ecclesiae martyrologium. Lucca 1668.

8) Cod. v. Florenz aus dem Kloster St. Markus, jetzt Laurent. 151. Ende 12, Anfang 13. Jahrh.

9) Cod. v. Vallumbrosa, Laurent. (conventi soppressi) 331. 12. Jahrh.

10) Cod. Vat. Urb. 49. 15. Jahrh.

B. *Codd. contracti.*

De Rossi bespricht 32 Handschriften dieser Classe. Davon sind 18 ganz oder theilweise veröffentlicht worden, meist Acta SS. (ed. Palmé) Jun. VI, Analecta Bollandiana I, 9 und II, 9 und in den Sammelwerken d'Achery's und Martène's. Von de Rossi ist nur vollständig aufgenommen worden das Breviarium (contractum) von Reichenau, Cod. Zürich, hist. 28. 9. Jahrh. Abgedr. Acta SS. Nov. II [1] ss. (2.) 3. Col. und Jun. VI, 82 ss. Für die übrigen als minder wesentlich für unsere Darlegung verweisen wir auf die Acta SS. Nov. II selbst.

Es werden dann noch eine Reihe von Kalendarien, die mit dem Hieronymianum in naher Beziehung stehen, zur Vergleichung herangezogen. So ist die Basis geschaffen für die im 2. Kapitel beginnende kritische Untersuchung Duchesne's über den ursprünglichen Text und die Bestandtheile des hieronym. Martyrologiums. Wir skizziren die Resultate des unvergleichlichen Forschers folgendermaßen:

I. Sämmtliche Codices haben je nach Zeit und Ort ihres Gebrauches Zusätze an Festen und Heiligencommemorationen erfahren. Entfernt man diese particulären Zusätze, so bleibt ein allen Handschriften (vor allem den pleniores) gemeinsamer Text zurück.

II. Diese gemeinsame Textrecension entstand in der Gestalt, wie sie jetzt vorliegt, in Gallien. Beweis:

a) Die im Text hervortretenden gallicanischen Eigenthümlichkeiten des Kirchenjahres [Circumcisio Domini, nicht Octava D., 18. Jan. Depositio b. Mariae et cathedrae s. Petri in Roma etc.][1]).

---

1) Vgl. die Bücher der gallican. Liturgie, Sacramentar. Bobbiense, Migne P. L. 72, 469 u. a. a. O., Lectionar. Luxoviense P. L. 72, 176 u. a. a. O.

b) Beinahe täglich werden Feste gallicanischer Heiligen angekündigt. (Es sind Heilige aus der Zeit der Verfolgungen bis zum Ende des 6. Jahrh.)

c) In vielen Handschriften sind die gallicanischen Heiligen am Rande dem Texte beigesetzt, also ein sicheres Zeichen, daß der ältere Text des Hieronymianum durch den Acceß gallicanischer Heiligen eine neue Recension erfuhr.

III. Die gallicanische Textrecension entstand zu Auxerre in Frankreich. Beweis:

a) Die Stadt Auxerre (Kirchenprovinz Sens) wird 30mal erwähnt, Lyon 26, Autun (Provinz Lyon) 25mal. Viele Städte Galliens werden gar nicht erwähnt, die anderen (42) nur selten, einzelne höchstens 8mal.

b) Sämmtliche Bischöfe von Auxerre (bis zum Ende des 6. Jahrh.), einen einzigen (Droctoaldus) ausgenommen, werden erwähnt, während dies bei Lyon und Autun, ohne Zweifel hervorragenderen Städten, nicht der Fall ist und große Lücken in der Bischofsreihe sich finden.

c) Die am Anfange eines jeden Monats der Textrecension (Cod. v. Echternach ausgenommen) vorgesetzte Rubrik: »Laetanias indicendas« ist ein der Kirche von Auxerre eigenthümlicher und von Bischof Aunacharius († 603) eingeführter Gebrauch[1]).

IV. Die gallicanische Textrecension entstand am Ende des 6. Jahrhunderts und zwar näherhin nicht vor dem Jahre 592. Beweis:

a) Der letzte der im Texte erwähnten Bischöfe von Auxerre ist Aunacharius (568/73—603). Von ihm wird nur das natale suscepti episcopatus, nicht aber die depositio erwähnt. Aunacharius gehört jedoch nicht zu den »episcopi celeberrimi«, deren *depositio* und *ordinatio* man auch nach ihrem Tode zu commemoriren pflegte, er ist mehr episcopus »gregalis«. Daher ist die gallicanische Textrecension noch zu seinen Lebzeiten entstanden.

b) Ganz dasselbe ist der Fall bei Syagrius, Bischof von Autun

1) Cf. Gesta episcoporum Antissiodorensium, Migne P. L. 138, 233.

(† 599/600). Nur sein natale suscepti episcopatus, nicht aber seine depositio wird erwähnt.

c) Der jüngste Bischof Galliens, dessen depositio noch erwähnt wird, ist Avitus, Bischof von Clermont. Er starb aber nicht vor dem 21. Januar 592.

V. Die gallicanische Textrecension kann nicht nach dem Ende des 6. Jahrhunderts entstanden sein, denn bis dahin herrscht in den Handschriften eine auffallende Uebereinstimmung, während dieselben mit dem Beginne des 7. Jahrhunderts ganz und gar von einander abweichen.

Nachdem auf diese Weise dargelegt worden ist, daß alle uns bekannten Handschriften des Hieronymianum auf eine einzige Textrecension zurückgehen, welche am Ende des 6. Jahrhunderts zu Auxerre in Frankreich entstand, stellen de Rossi und Duchesne bezüglich der Classificirung und historischen Autorität der Codices (pleniores) Folgendes fest:

Sämmtliche Handschriften können in drei, beziehungsweise vier Familien eingetheilt werden.

a) Der Cod. v. Echternach ist Vertreter einer eigenen Familie (Britannien). Er steht der ursprünglichen gallicanischen Textrecension am nächsten.

b) Das Fragment von Lorsch ist Vertreter einer Familie, die dem ursprünglichen vollen Text des Hieronymianum sehr nahe steht.

c) Der Cod. v. Bern ist Vertreter einer eigenen Familie (Metz-Bourges). Diese hat sich von der Textrecension von Auxerre jedenfalls früher abgezweigt, als die folgende Familie.

d) Alle übrigen Handschriften bilden eine Familie, die man als diejenige von Fontanelle bezeichnen kann, indem sie alle auf eine im Kloster Fontanelle (St. Wandrille, Diöcese Rouen), neu entstandene Recension der gallicanischen von Auxerre zurückgehen. Diese Recension von Fontanelle ist nicht lange nach der Familie C (Cod. v. Bern) von dem Grundtext von Auxerre abgezweigt. Die Familie von Fontanelle spaltet sich selbst wieder in einzelne Zweige, indem der Cod. v. Corbie und das Martyrol. v. Sens eine dem Gebiete von Neustrien angehörende Gruppe bilden, der

Cod. v. Weissenburg der eigentliche Vertreter der Familie von Fontanelle ist und die Codices von Lucca, Florenz, Vallumbrosa den italienisch-toscanischen Zweig der Recension von Fontanelle repräsentiren. Mit diesen Ergebnissen schließt die kritische Untersuchung über die gallicanische Textrecension. Duchesne sucht nun mit bewunderswerther Akribie im 3. Kapitel noch weiter nach dem Urquell des Martyrologiums vorzudringen.

Gallien gab dem Hieronymianum eine neue Gestalt, aber es ist nicht seine Heimath und Geburtsstätte, vielmehr weisen verschiedene Anzeichen nach Italien und man kann mit Sicherheit sagen: In der Mitte und am Ende des 6. Jahrhunderts waren das Martyrologium Hieronymianum und die beiden ihm vorgesetzten Briefe des Chromatius und Heliodorus in Italien bekannt und in Gebrauch. Dies beweist zunächst der Brief des hl. Gregor des Großen an den Bischof Eulogius von Alexandrien, worin er sagt: »Nos autem pene omnium martyrum distinctis per dies singulos passionibus collecta in uno codice nomina habemus... Non tamen in eodem volumine quis qualiter sit passus indicatur, sed tantummodo nomen, locus et dies ponitur[1]).« Diese vom hl. Gregor angegebenen Merkmale passen genau auf das Hieronymianum. Sodann redet Cassiodor c. 32 de institutione divinarum litterarum[2]), wo er seinen Mönchen die Lesung der passiones martyrum empfiehlt, offenbar von dem einen der dem Hieronymianum vorangestellten Briefe. Das sind allerdings die einzigen uns bekannten Zeugnisse, im Uebrigen ist man für die weitere Untersuchung ganz und gar auf die Recension von Auxerre angewiesen. Wir fassen den Gang der Untersuchung wieder in einer Reihe von Thesen zusammen.

I. Entfernt man aus der gallicanischen Textrecension von Auxerre alle gallicanischen Elemente und Zusätze, so bleibt nichts als ein buntes Durcheinander von Orts- und Heiligennamen u. s. w. zurück. In anscheinend sinnloser Weise sind Namen und Orte zusammengeworfen oder wiederholt. Man bekommt den Eindruck, eine Zusammenwürfelung verschiedener Elemente und Bestandtheile

1) P. L. 77, 931. Epist. VIII, 28. — 2) P. L. 70, 1147.

vor sich zu haben, welche an mehreren Orten gesammelt und zusammengeschweißt worden sind.

II. Diese spröde Masse kann nur dann bearbeitet und in ihre ursprünglichen Bestandtheile aufgelöst werden, wenn man (zunächst noch abgesehen von anderen uns zu Gebote stehenden historischen Denkmälern) auf die ältesten Kalendaria und Martyrologia zurückgeht, welche dem uns vorliegenden Text des Hieronymianum an Alter vorangehen.

III. Es kommen hiebei zunächst in Betracht: A. Das älteste Kalendarium Romanum. B. Ein uns erhaltenes orientalisches Martyrologium. C. Afrikanische Festverzeichnisse.

IV. Die kritische Untersuchung genannter Quellen und ihre Vergleichung mit dem von gallicanischen Elementen gereinigten Hieronymianum ergibt folgende Resultate:

1. Im Hieronymianum ist ein sehr altes römisches Kalendar enthalten, welches insbesondere die festivitates coemeteriorum et basilicarum Roms ausführlich enthielt und das unter dem Papste Miltiades (311—314) entstand, unter den Päpsten Markus (336), Liberius (352—366), Innocentius (401—417) vermehrt, beziehungsweise neu recensirt wurde und um das Jahr 422 jene Gestalt erhielt, in der es uns jetzt im Hieronymianum entgegentritt.

Den Hauptbeweis für die Daten der Neurecensionen des Kalendars liefern die im Hieronymianum sich findenden natalia suscepti episcopatus (ordinationes) und depositiones der genannten Päpste.

2. Dem Hieronymianum liegt ein griechisches, zu Nicomedien um das Jahr 362 verfaßtes Martyrologium zu Grunde. Beweis:

a) Die Art der Ortsankündigung für Heilige und Feste des Orientes (z. B. Pergami Asiae, die Provinz beigesetzt) ist eine andere als für die Galliens, Spaniens und (mit ganz wenigen Ausnahmen) Italiens und Afrika's.

b) Die Vergleichung des von Wright herausgegebenen syrischen Martyrologiums[1]) [Cod. Nitrianus. Britisch. Museum Add.

1) Journal of sacred Literature, VIII (New Series, 1866), 45 ss. [syrisch], 423 ss. [englisch übersetzt]. Vgl. Tübinger Quartalschrift 1866, 466 ff.; Egli, Martyrien und Martyrologien ältester Zeit. Zürich 1887. S. 29 ff. mit deutscher Uebersetzung S. 5 ff.

12150], einer abgekürzten Uebersetzung eines griechischen Martyrologiums, mit dem Hieronymianum ergibt eine auffallende Verwandtschaft des letzteren mit dem 1. Theile des syrischen Exemplars[1]). Beide müssen aus einer und derselben Quelle geflossen sein.

c) Die Martyrer aus der Zeit Julians (361—363) weisen darauf hin, daß vor 362 diese gemeinsame (griechische) Vorlage noch nicht verfaßt war.

d) Die im syrischen Text genannten Städte und Provinzen (die sich auch im Hieronymianum finden) gehören alle dem orientalischen Kaiserreiche an, insbesondere Scythien, Thracien, Kleinasien; namentlich sind ausgezeichnet Nicomedien (Hieron. 76 mal, syr. 29 mal), Alexandrien (syr. 19 mal), Antiochien (syr. 24 mal). Für Nicomedien finden sich noch eingehendere Besonderheiten.

3. Der Autor des griechischen Martyrologiums von Nicomedien benutzte als Quellen die »Συναγωγὴ τῶν ἀρχαίων μαρτυρίων«, das verloren gegangene Werk des Eusebius von Cäsarea[2]) und desselben Bischofs Werk »Σύγγραμμα περὶ τῶν καθ' αὐτὸν [ἐν Παλαιστίνῃ] μαρτυρησάντων, De martyribus Palaestinae« [3]). Beweis:

a) Eusebius unterscheidet zwischen martyres antiqui (die vor 303 gelitten haben) und recentes. Dazu stimmen die Zusätze des syrischen und hieronymianischen Martyrologiums: »ἐκ τῶν ἀρχαίων μαρτύρων, de antiquis«.

b) Eusebius sagt Hist. eccl. V, 4: Der passio der Martyrer von Lyon sei ein Verzeichniß beigesetzt gewesen, welches einzeln diejenigen aufzählte, welche α) enthauptet, β) wilden Thieren vorgeworfen, γ) im Kerker gestorben, δ) als con-

1) Zum Beweise dessen hat Duchesne den vor der Drucklegung noch von Graffin mit dem Originalcodex verglichenen syrischen Text der Wright'schen Edition, eine von Duchesne selbst gefertigte griechische Uebersetzung desselben und die hieronymianischen Excerpte p. [LII]—[LXV] in drei Columnen nebeneinander gestellt, eine außerordentlich verdienstliche Arbeit.

2) Eusebius erwähnt desselben mehrfach in seiner Hist. eccl. IV_{15}, V_4, V_{21}. Vgl. Migne, P. G. 20, 361, 439, 489.

3) Vgl. P. G. 20, 1457 ss. — In längerer syrischer Recension veröffentlicht von Cureton. History of the Martyrs in Palestine. London 1861.

fessores die Verfolgung überlebt haben; hiezu stimmt das Elogium IV non. iun. des Hieronymianum.

c) Die Benutzung des Buches de martyribus Palaestinae erweist die Vergleichung desselben mit dem syrischen Martyrologium.

4. Dem Hieronymianum liegt eine Sammlung ausführlicher afrikanischer Martyrerverzeichnisse zu Grunde, die wahrscheinlich zu Karthago aus den verschiedenen Provinzen und Städten Nordafrika's gesammelt und vereinigt worden sind. Beweis:

a) Die sehr häufige Erwähnung afrikanischer Martyrer, der Beisatz in Africa.

b) Die Vergleichung mit dem Kalendar von Karthago aus dem 6. Jahrhundert[1]).

V. Der von den gallicanischen Elementen der Recension von Auxerre vereinigte Text des Hieronymianum ist eine Compilation der vorher genannten sehr alten hagiographischen Denkmäler und italischer Zusätze, welche in Oberitalien etwa um die Mitte des 5. Jahrhunderts entstand. Beweis:

a) Der Briefwechsel am Anfang des Hieronymianum wird italischen Bischöfen zugeschrieben.

b) Cassiodor, in Italien lebend, hat uns die erste Notiz über das Hieronymianum überliefert.

c) Entfernt man die gallicanischen, römischen, nicomediensischen, afrikanischen Elemente aus dem Texte, so bezieht sich der größte Theil der Elogien auf Italien und italische Heilige.

Duchesne steht am Ende seiner durchdringenden Kritik; weiter vorzudringen ist nicht möglich, nur einem Theile des hieronymianischen Martyrologiums wendet er noch seine besondere Aufmerksamkeit zu. Es ist dies der dem Hieronymianum (nach den beiden Briefen) vorangestellte Index Apostolorum, welchen der italische Compilator seinem Werke vorsetzte, um nicht diejenigen zu trennen,

1) Duchesne stellt das Kalendar und das Hieronymianum in zwei Columnen p. [LXX,] | [LXXI] nebeneinander. Das Kalendar von Karthago findet man auch: Mabillon, Vetera Analecta III, 398 (ed. nov. p. 163). — Ruinart, Acta Martyrum. Ratisbonae 1859. p. 632. — P. L. 13, 1219. — Egli, Martyrien. S. 108 ff.

»quos una dignitas apostolatus in caelesti gloria fecit esse sublimes«. Da der »Breviarius Apostolorum«, der sich in zwei Handschriften findet, kaum dem ursprünglichen Texte angehört hat, so beschäftigt sich die Untersuchung nur mit dem fast in allen Codices befindlichen Index Apostolorum oder, wie er nach dem Cod. v. Echternach heißt: Notitia de locis ss. Apostolorum. Dieselbe ergibt, daß der italische Compilator ziemlich willkürlich in der Aufstellung dieses Kataloges verfahren ist und eigene Traditionen erfunden hat. Die Neurecension von Auxerre hat noch Einiges beigefügt oder corrigirt, hauptsächlich wohl mit Benutzung der Apostelgeschichte des „Abdias" (Historia certaminis Apostolorum), die im 6. Jahrhundert in Gallien sich zu verbreiten begann.

Ueberhaupt sind Anzeichen vorhanden[1]), welche sowohl de Rossi wie Duchesne auf die Vermuthung bringen, die ursprüngliche Recension des Hieronymianum sei viel reichhaltiger an Excerpten und Episoden aus den Gesta Sanctorum gewesen, die sämmtlich in den uns vorliegenden Handschriften unterdrückt worden sind.

An dieses Meisterwerk der historischen Kritik reiht sich nun die Textausgabe selbst. Dieselbe umfaßt 156 Folioseiten, deren jede anfangs vier, später (von S. [6] an) drei Columnen aufweist nach folgendem Schema:

Text des Codex v. Bern.	Fragment v. Lorsch.	Text des Codex v. Echternach. Text des Breviarium v. Reichenau. Excerpte aus den übrigen verwandten Handschriften und den Martyrologien Beda's, Ado, Usuard's.	Text des Codex v. Weissenburg. Excerpte aus den Handschriften der Recension v. Fontanelle.
I.	II.	III.	IV.

De Rossi hat dabei auf die genaueste Textwiedergabe mit Beibehaltung der Verstheilung der Handschriften gesehen. Ueberall,

1) Z. B. Ado's Martyrologium mit seiner Reichhaltigkeit, das syrische Martyrologium u. a.

wo eine Handschrift eine für die Restitution des Grundtextes dienliche Lesart aufwies, hat er dies sorgfältig in den Excerpten der 3. und 4. Columne angemerkt. Personen- und Ortsregister zum Hieronymianum, wie zum Syriacum erleichtern den Gebrauch.

Das ist in Kürze der Hauptinhalt der neuesten wissenschaftlichen Arbeit über das **Martyrologium Hieronymianum.** Dieselbe beruht auf jahrelangen Vorstudien[1]) und bezeichnet einen Hauptmarkstein in der Geschichte des Hieronymianum. Dieselbe tiefgehende kritische Forschergabe, die wir schon seit Jahren an Abbé Duchesne, dem so hochverdienten Herausgeber des **Liber Pontificalis,** bewundern, hat auch hier ein monumentales Werk geschaffen. Sollten auch einige Steinchen an diesem jetzt aufgeführten Bau sich als morsch erweisen, die Fundamente, so glauben wir, sind fest und sicher gelegt. Wenn das Hieronymianum auf Quellen des 3. und 4. Jahrhunderts zurückgeht, so liegt es auf der Hand, wie sehr dann seine Autorität, die Glaubwürdigkeit seiner Mittheilungen verstärkt wird. Es hat sich glücklich getroffen, daß bei dieser Arbeit der geniale französische Forscher und der Fürst der christlichen Archäologie einander die Hand reichten. Mit einem gewissen Anflug von Wehmuth erklären beide, daß manches noch tiefer und eingehender hätte erforscht und beleuchtet werden sollen, aber de Rossi verhinderte Krankheit und Alter, Duchesne fehlte die nöthige Zeit. Nichtsdestoweniger haben die beiden Gelehrten eine bahnbrechende Arbeit zu Stande gebracht. Wir wünschen nur, daß bald ein Sonderabdruck erscheine, der diese neueste Ausgabe des Hieronymianum weiteren Kreisen zugänglich macht, als dies bei der jetzigen Erscheinungsweise in den Acta Sanctorum geschehen kann.

---

1) Vgl. De Rossi, Roma sotteranea I, 112 ss.; II, X ss., 39 ss.; III, 196 ss. — Duchesne, Les Sources du martyrologe hiéronymien. Mélanges d'archéologie et d'histoire. V. (1885) Mars. — Innsbruck. Zeitschrift für kath. Theol. X (1886), 380.

XXIII.

Gallus Jakob Baumgartner.

(Fortsetzung.)

In's Privatleben zurückgetreten, beschäftigte sich Baumgartner mit schriftstellerischen Arbeiten, gab die erste täglich erscheinende Zeitung in der Schweiz unter dem Titel „Schweizer-Zeitung" heraus und wirkte nach vielen Seiten anregend, versöhnend und vermittelnd. Nicht lange sollte er privatisiren. Im Mai 1843 wurde er von der reformirten Stadt St. Gallen abermals zu ihrem ersten Abgeordneten erwählt; im Juni wählte ihn dann der Große Rath, doch nur mit 77 Stimmen, zum ersten Mitglied der Regierung und, nachdem er die Wahl angenommen, zum Landammann. Zum Tagsatzungsgesandten erwählt, konnte er, da er ablehnen mußte, leider nicht hindern, daß statt seiner ein Protestant an seine Stelle gelangte, welcher dann gegen die Klöster den Ausschlag gab und den Aargau'schen Klosterraub als vollendete Thatsache bestehen ließ.

Inzwischen war eine neue Klosterfrage aufgetaucht, die Berufung der Jesuiten nach Luzern. Vernunft, Recht, Wahrheit, Billigkeit, Gesetz und Verfassung standen in dieser Frage unbedingt auf Seiten derjenigen, welche jene Berufung wünschten oder wenigstens für zulässig hielten; aber nachdem schon in der Aargauer Klosterangelegenheit das protestantische Vorurtheil sich über alle jene Fundamente des Staatslebens unbelehrbar und unbekehrbar hinweggesetzt hatte, konnten über den Nutzen jener Berufung nicht nur bei einem unbetheiligten Dritten, sondern auch bei einem Gönner der Jesuiten, ja bei einem Jesuiten selbst berechtigte Zweifel aufsteigen. Die Radicalen begriffen bald, daß sie an dem Jesuitengespenst ein Kampfesmittel hätten, um die ganze protestantische Bevölkerung in Harnisch zu bringen und einen Brand anzufachen, den niemand mehr löschen könnte.

Wie in der Klosterfrage, so ging auch hier Aargau wieder voran. Am 29. Mai 1844 beschloß der Große Rath dieses Kan-

tons (mit 123 gegen 42 Stimmen), das Begehren an die Tagsatzung zu richten, „daß der Jesuitenorden in der Schweiz von Bundeswegen aufgehoben und ausgewiesen werde". Dadurch wurden die obersten Behörden sämmtlicher Kantone genöthigt, Stellung zu der Frage zu nehmen, die bis dahin allgemein als rein kantonale gegolten hatte.

Am 19. und 20. August beschäftigte das Jesuitengespenst zum ersten Male die Tagsatzung. In dreistündiger Rede ließ Augustin Keller alle Ströme des Hasses und der Verleumdung über die Jesuiten los, welche er aus protestantischen und jansenistischen Pasquillen, Romanen und schmutzigen Parteischriften der niedrigsten Sorte zusammengepumpt hatte. Siegwart-Müller erwiederte diese „armselige Brandrede" (nach Baumgartner's Ausdruck) „mit einem oratorischen Meisterstück, in welchem er den in allen Staaten Europa's verzweigten Gegnern der Jesuiten schonungslos alle die Greuel und Verbrechen vorwarf, deren sie die Jesuiten beschuldigten, und das ganze Sündenregister des revolutionären Fanatismus aufrollte". Die protestantischen Abgeordneten von Zürich und Basel-Stadt wiesen den Antrag Aargau's als bundeswidrigen Eingriff in die Rechte der Kantone zurück. Die Ueberzeugung von dieser Rechtswidrigkeit beherrschte nahezu die ganze Tagsatzung. Siebenzehn und zwei halbe Stimmen beschlossen, daß auf den Antrag Aargau's nicht einzutreten sei. Nur das längst völlig unterwühlte Basel-Land stimmte mit Aargau für allgemeine Aufhebung und Vertreibung der Jesuiten, während Bern, Schaffhausen und Appenzell A.-Rh. sich der Stimmgebung enthielten.

Ein wahrer Hexensabbat von Parteiwuth raste seit dieser Tagsatzung durch die gesammte Schweiz. Die radicale Partei bedurfte dieses Mittels, um zum offenen Landfriedensbruch, zum Meuchelmord und endlich zum Bürgerkrieg hetzen zu können. Luzern hatte indessen die Jesuiten berufen und alle Factoren der Gesetzgebung hatten sie gebilligt. Großrathsbeschluß und Volksentscheid hatten die Berufung zur staatsrechtlichen Thatsache gemacht. Nach Art. 12 der Bundesverfassung war damit das letzte Wort gesprochen. Luzern hatte das Recht, die Jesuiten zu berufen; weder ein anderer Kanton, noch die Gesammtheit der Kantone hatte ein Recht, hindernd einzugreifen. So nachdrücklich deßhalb Baumgartner die Berufung bis dahin aus Opportunitätsgründen

bekämpft hatte, so fest, muthig und unentwegt trat er jetzt, in der Stunde der Gefahr, für dieses gute Recht ein. Was er längst vorausgesehen, geschah. Seine bisherige Opportunitätspolitik wurde völlig durch die Ereignisse gerechtfertigt.

Nachdem alle gesetzlichen Mittel zur Abwehr der Jesuitenberufung erschöpft waren, beschritt die radicale Partei den von langer Hand schon vorbereiteten Pfad der Gewalt. Am 8. Dezember 1844 brachen 600 bis 700 Mann Freischaaren von Aargau her in den Kanton Luzern ein, an ihrer Spitze der Landammann Waller von Aargau und hochgestellte Beamte aus Solothurn, um mit Hilfe der Luzerner Radicalen die Stadt Luzern zu überrumpeln und die dortige Regierung gewaltsam zu stürzen. Diese hatte zum Glück die nöthigen Vorsichtsmaßregeln getroffen und der versuchte Aufstand wurde mit leichter Mühe bewältigt. Aber die Anfänge von Bürgerkrieg und Anarchie waren da. Die Regierungen von Aargau und Solothurn hatten dem frechsten Bundesbruch Vorschub geleistet. Die radicale Presse ermuthigte zu neuen Versuchen der gleichen Art und verherrlichte die banditenhaften Freischärler als Freiheitshelden.

Der Einbruch der Freischaaren in den Kanton Luzern war eine so offenbare Rechtsverletzung, daß Baumgartner hier jede Nachgiebigkeit für Frevel hielt. Wie die übrigen Mitglieder der St. Gallischen Regierung, so wurden indeß viele andere, sonst redliche und wohlmeinende Leute in der Schweiz durch denselben eingeschüchtert. Das Rechtsbewußtsein war so tief gesunken, daß fast überall nicht von Bestrafung der Schuldigen, nicht von Verhütung ähnlicher Attentate die Rede war, sondern nur von Amnestie der Freischaaren und von Vertreibung der Jesuiten.

Baumgartner trat deßhalb entschieden für Luzern ein, nicht aus Freundschaft für die Jesuiten, sondern aus Rechtsgefühl; denn er fand es „empörend", daß man so das gute Recht eines Kantons mit Füßen trete! Während unter den Augen und mit Hilfe mehrerer Kantonsregierungen (Aargau, Solothurn, Bern) ein neuer Freischaarenzug gegen Luzern vorbereitet wurde, erging sich die Tagsatzung in Berathung nichtssagender Verbotsformeln gegen solche Züge ohne jede nachdrückliche Maßnahme, was die abfälligste Kritik der auswärtigen Diplomatie hervorrufen mußte.

Dem hohlen Geschwätz machte Ende März der zweite Freischaarenzug ein Ende. 5000 bis 6000 Aufrührer zogen diesmal unter Führung Ulrich Ochsenbein's bis vor die Thore von Luzern, wurden aber von den wackeren Truppen der katholischen Kantone in kurzem Kampf überwunden. Die Radicalen in der Stadt St. Gallen und im Toggenburg, von dem fanatischen Staatsschreiber Steiger und von seinem Freunde Decan Seifert, dem Präsidenten der evangelischen Gemeinde, und anderen Wühlern aufgehetzt, hatten ganz sicher einen Sieg der Freischaaren erwartet. Kaum irgendwo in der Schweiz entstand deßhalb bei der Nachricht von der Niederlage eine solche Wuth, wie hier. Das hielt aber Baumgartner nicht ab, mit L. Gmür und A. Höfliger am 4. April „für die biederen und muthigen Ueberwinder der Freischaaren" und für die Familien der im Kampf Gefallenen und Verwundeten öffentlich eine Geldcollecte auszuschreiben.

Jetzt loderte der Zorn der Radicalen hoch auf. Mit Datum vom 17. April erhielt Baumgartner aus Rheineck folgende Zuschrift: „Durch Ihren und Consorten gemachten Aufruf sehe ich mich gedrungen, auch mein Scherflein für die hilflosen Regierungstruppen von Luzern beizutragen, und nehmen Sie das Wenige mit gläubigem Herzen an. Auf Wiedersehen! Ein nicht Ihres Gelichters." Beigelegt war ein Zettel mit der Aufschrift: „100 Gulden auf Landammann Baumgartner's Kopf."

Unter dem 28. April meldete ihm der Thierarzt Joh. Jos. Wich in Freudenau bei Wyl, daß sich bei Entlassung des Bataillons Hilti zwei Soldaten aus dem Rheinthal laut geäußert hätten: sie hätten sich in St. Gallen zwei Tage lang nach seiner Wohnung und besonders nach seinem Schlafzimmer erkundigt, um ihn todtzuschießen oder ihn anderweitig um's Leben zu bringen.

Am 21. April schrieb ihm J. J. Reithard von Zürich aus: „Ich habe bestimmten Bericht, daß man Böses, um nicht zu sagen Schreckliches gegen Sie im Schilde führt. Unsinnige sollen sich zu Ihrem Tode verbunden haben! Ich weiß aus dem Munde eines untrüglichen Ehrenmannes, der es selbst zufällig hörte, daß schon vor vierzehn Tagen in einer Gesellschaft junger St. Galler mit einer gewissen Feierlichkeit geschworen wurde: Sie müßten innerhalb vier Wochen sterben! Möge Sie diese Nachricht, die ihre vollkommene Richtigkeit hat (ich vernahm sie heute!), ja nicht von der

Erfüllung Ihrer schweren Pflicht zurückschrecken! Möge sie aber dazu dienen, sich scharf vorzusehen und mit vertrauten Freunden zu umgeben. Fallen die Maiwahlen, was zu erwarten steht, gegen den Wunsch der Radicalen aus, so soll der Rumpel losgehen; man wird sich Ihrer zu bemächtigen oder zu entledigen suchen, und drei Bataillone Thurgauer, die in petto sind, werden einmarschiren. Nehmen Sie also Ihre Maßregeln sowohl für Sie und Ihre Familie, als für den Staat!"

Daß solche Nachrichten nicht leeres Gerede waren, sollte sich bald zeigen. Das furchtbarste Zeichen des Hasses, welchen die radicale Wühlerei entfacht hatte, war die Ermordung des Rathsherrn Joseph Leu in Ebersoll, der in der Nacht vom 19. auf den 20. Juli (nur zwölf Tage nach Eröffnung der Tagsatzung), auf Anstiften hervorragender Rädelsführer der Freischärlerei, von einem verkommenen Menschen in seinem Bette erschossen wurde. Dem scheußlichen Meuchelmord wurde noch die Verleumdung hinzugefügt, der allgemein geachtete, redliche Mann habe als Selbstmörder geendet. Gleichzeitig ward die Drohung ausgestreut, es müßten „noch andere" daran glauben. Zu den bestgehaßten Männern gehörten aber außer Siegwart-Müller und Bernhard Meyer auch Baumgartner. Von manchen ward die Frevelthat offen gepriesen. Es forderte jetzt Mannesmuth und Gottvertrauen, einer Partei, die vor den schrecklichsten Schandthaten nicht zurückschreckte, fest und standhaft die Spitze zu bieten.

Es galt jetzt, sich zu schützen. Siegwart-Müller faßte den Plan, daß die sieben katholischen Kantone ein bewaffnetes Schutzbündniß schließen sollten, um sich selbst gegen die Einfälle der Protestanten jenen Schutz zu gewähren, welchen die Regierung nicht geben wollte oder nicht konnte. Baumgartner war mehr dafür, einen durchaus friedsamen allgemeinen Schweizer Katholikenverein zu gründen. Die Sache wurde verhandelt, Baumgartner führte den Vorsitz und man beschloß, durch alle möglichen friedlichen Mittel für die Interessen der Katholiken zu wirken.

Mitten in diesen Wirren, welche bald mit dem Sturze der alten Eidgenossenschaft enden sollten, gelang es Baumgartner, den Katholiken der Schweiz noch einen Erfolg von bleibender Wichtigkeit zu erkämpfen: die Neuorganisation des noch bestehenden Bisthums St. Gallen. Noch im Jahre 1839 hatte er die Gründung eines

solchen eigenen Bisthums mit allen gesetzlichen Mitteln bestritten; allein die Mehrheit der Katholiken hatte seine Gründe widerlegt und seinen Antrag mit großer Stimmenmehrheit beseitigt. Er selbst ehrte in diesem Beschlusse nicht bloß den Willen des Volkes, sondern begann auch die Gründe desselben zu würdigen. Der politischen Annäherung folgte bald die persönliche und löste mehr und mehr den Zauberbann der Einflüsse und Vorurtheile, unter welchen er bis dahin gestanden hatte. Die Radicalen förderten das selbst nicht wenig, indem sie ihm fast alltäglich seinen Uebertritt zur Pfaffenpartei vorwarfen, seine politische Thätigkeit auf Schritt und Tritt mißdeuteten und selbst sein Privatleben nicht schonten. Sobald er in der Aargauer Klosterfrage praktisch mit der radicalen Kirchenpolitik gebrochen hatte, wurde ihm klar, daß er bis dahin die Kirche und das katholische Volk irrig beurtheilt habe; allein er überließ sich deßhalb nicht reuevollen Betrachtungen, sondern wandte sich alsbald der Aufgabe zu, eine richtigere Politik einzuschlagen und damit selbstverständlich den angerichteten Schaden nach Möglichkeit gutzumachen.

Als Gewissenspflicht betrachtete er es vor allem, die kirchliche Ordnung wiederherzustellen, welche unter seiner Mitwirkung 1833 völlig gestört worden war, und an die Stelle des nachherigen Provisoriums wieder eine normale Diöcesanverwaltung zu setzen. Die Radicalen bekämpften jedoch den Entwurf mit verzweifelter Wuth, und es entspann sich darüber im katholischen Großraths-Collegium eine dreitägige Debatte, in welcher Baumgartner nicht nur seine früheren Ansichten völlig zurücknahm und schlagend widerlegte, sondern mit der ganzen Kraft seines Ansehens und seiner Beredsamkeit für die Errichtung des Bisthums einstand. Mit 58 gegen 13 Stimmen wurde am dritten Tage der Entwurf angenommen, worauf die beiden Commissarien alsbald nach Luzern eilten und gemeinsam mit dem Nuntius das Concordat unterzeichneten. Selbstredend trug ihm das den vollsten Haß aller Kirchenfeinde ein, und selbst wohlwollende Protestanten begriffen ihn nicht recht. In klarer Weise schrieb er darüber seinem Schwager: „. . . Ich sehe es gegentheils als heilige Pflicht an, auch mitzuwirken, daß die bisthümlichen Angelegenheiten dieses Ländchens, nach dreißig- und mehrjährigen fata, endlich definitiv geregelt werden, und da es auf dem ursprünglich von mir gewünschten

Wege schlechterdings nicht mehr geschehen kann, auf dem einzig noch offenstehenden; zu solcher Pflichterfüllung wäre freilich ein bloßer Parteimann nicht fähig, — es braucht dazu einen ehrlichen Mann, wie ich es bin. Sollte nah oder fern mein Entschluß, ihr Genüge zu thun, mir den Aberwillen der Befangenen in so hohem Maße zuziehen, daß sich meine politische Laufbahn schlösse — nun, so mögen Sie dereinst, wenn ich nicht mehr sein werde, der vielleicht dannzumal gewitzigten Schweiz berichten, daß ich als Opfer meines Pflichtgefühls gefallen sei" .... „Ueberhaupt ist meine Politik eine selbstständige — daher sie sich so selten bei anderen findet. — Im Kampfe des Volkes gegen die alte Aristokratie war ich demokratisch; im Kampfe der ehrlichen Leute gegen radicale Schelmereien aller Art bin ich conservativ; im Kampfe der stabilen Routiniers gegen vernünftige Reformen bin ich Progressist; im Kampfe engherzigen kantonalen Localgeistes gegen eine stärkere Nationalität bin ich liberal; im Kampfe der Ordnung gegen demagogische Wühlereien bin ich ein Mann strenger Gesetzlichkeit; im Kampfe der Nihilisten gegen das positive Christenthum bin ich ein Verehrer christlicher Satzungen; im Kampfe des Protestantismus gegen den Katholicismus (auch dieser Kampf waltet) bin ich aber endlich Katholik, und niemand soll mir das verargen; im Kampfe des billigen und toleranten Katholicismus gegen den Jesuitismus halte ich zur Fahne des ersteren. Sie sehen, daß ich weiß, was ich thue, und daß ich mit vollem Bewußtsein lebe und handle, weder von der einen noch von der andern Partei getragen oder geschoben."

Für Baumgartner mußte der Kampf um so schwieriger und gehässiger werden, als alle Gegner des Bisthums sich auf seine ganze frühere Politik und besonders auf seine Schriften vom Jahre 1839 berufen konnten. Er scheute indeß diese herbe Buße nicht, wohl die herbste, die einem Staatsmanne zufallen kann.

Im häuslichen Kreise brachte das Jahr 1846 ein sehr tröstliches Ereigniß. Je offener und entschiedener Baumgartner für die katholischen Interessen einstand, desto mehr zogen sich die bisherigen protestantischen Freunde und Bewunderer von ihm zurück, die einen aus Abneigung und Entrüstung, die anderen aus Scheu und Furchtsamkeit. An die Stelle des protestantischen Freundeskreises trat langsam ein katholischer. Der apostolische Vicar und andere

Geistliche wurden allmälig häufigere Gäste in seinem Hause. Während er durch die Bisthumsverhandlungen mit dem geistreichen Leonhard Gmür in häufigeren Verkehr trat, gewann seine Gattin an dessen Frau, einer durch Frömmigkeit und Wohlthätigkeit ausgezeichneten Dame, eine Freundin, die ihr ganzes Herz eroberte. Das katholische Glaubensleben, wie sie es hier verkörpert fand, zog sie mächtig an und verscheuchte all' die Vorurtheile, welche frühere Erziehung gepflanzt. Bei ihrer liebevollen Monika suchte sie Belehrung und Rath, um die eigenen Kinder, dem gegebenen Eheversprechen gemäß, in katholischem Geiste aufzuziehen. So wurde sie selbst unvermerkt katholisch, und es bedurfte nur kurzen Unterrichtes von Seiten des apostolischen Vicars, um sie zum förmlichen Uebertritt vorzubereiten.

Am 12. April meldete Baumgartner seinem Schwager Reithard: „Vergangenen Dienstag den 7. d. M., abends, hat Ihre Schwester, meine liebe und treue Gattin, in die Hände des Herrn apostolischen Vicars der Diöcese St. Gallen das katholische Glaubensbekenntniß abgelegt ... Theils unmittelbar vor, theils nach meinem letzten Reischen erklärte mir meine Frau den entschiedenen Willen, zur katholischen Kirche überzutreten und diesen Act, der schon jahrelang in ihren Wünschen gelegen, nicht länger zu verschieben. Als Specialgrund wurde neben anderen angeführt, daß Ostern nahe und sie sich nicht entschließen könne, noch einmal das Abendmahl in der reformirten Kirche mitzufeiern. Ich ließ eine letzte Mahnung oder Warnung ergehen; von einem abermaligen Glaubens- oder Kirchenwechsel, falls der erste irgendwie später bereut werden sollte, könne aus leicht begreiflichen Gründen die Rede nicht sein. Nachdem meine Frau aber beharrte — versteht sich unter genügender Motivirung ihres Entschlusses —, gab ich endlich meine bestimmte Einwilligung." An Ostern empfing sie ihre erste heilige Communion in der Gallus-Cathedrale aus den Händen des apostolischen Vicars Dr. Mirer, der damals schon zum ersten Bischof von St. Gallen bezeichnet war.

Derselbe Glaube und darum noch innigere Liebe verband nun die beiden Ehegatten. Im Familienkreise herrschte das trauteste Glück. Als Haupt einer katholischen Familie, Führer einer katholischen Partei, Vorkämpfer der katholischen Interessen fand Baumgartner jetzt jene innere Einheit und jenen Muth, die ihn in dem

immer schwereren Kampfe aufrecht erhielten. Und wahrlich sollte er bald allen Muth und alle Kraft nöthig haben.

Während bisher im Großen Rath von St. Gallen 75 Radicale 75 Conservativen gegenüberstanden, fielen die Neuwahlen im Mai 1847 durch die unglaublichsten Mittel für die Conservativen schlecht aus. Lüge und Verleumdung, Ränke und Schwänke, demagogische Lockspeisen und schamlose Bestechung wurden nicht gespart. Als das Volk dennoch den Männern seines Vertrauens treu blieb, wurde die herrschende Theuerung ausgebeutet, um einen Druck auszuüben, Arbeit und kleine Kapitalien gekündigt, zahlreiche Familien in die äußerste Noth versetzt. Während Baumgartner in Wien sich müde lief, um seinen Mitbürgern wohlfeileres Korn zu verschaffen, kündigten radicale Kapitalisten braven, unvermöglichen Leuten in lauter kleinen Posten eine Summe von 90,000 Gulden, um sie durch Noth und Hunger zu radicaler Stimmgebung zu zwingen. Da geschah das Unerwartete, ja Unglaubliche. Während der hartbedrängte Bezirk Oberrheinthal (dem Baumgartner durch seine Geburt angehörte) allem Ansturme Widerstand leistete, ja die Zahl der conservativen Repräsentanten noch vermehrte, brachten es Wahlbetrügereien aller Art: Vorrücken der Uhr, doppelte Zählung, Eindringen von Nichtwahlberechtigten, Bestechung durch Geld und Trunk, Pasquille und Verleumdung auf ganze Familien, vor allem aber der verhängnißvolle Einfluß von drei liberalen katholischen Geistlichen dahin, daß der ganz katholische Bezirk Gaster, der bisher immer conservativ gewählt hatte, nun vollständig abfiel und sechs radicale Abgeordnete in den Großen Rath sandte. Als dieser im Anfang Juni zusammentrat, standen 77 Radicale 73 Conservativen gegenüber.

Der Sieg wurde rücksichtslos ausgebeutet, Baumgartner aus der Regierung entfernt, Weder an seine Stelle gesetzt, Hungerbühler zum Landammann, Näff und Steiger, also zwei Protestanten, zu Tagsatzungsgesandten gewählt, und diesen trotz der trefflichen Reden der katholischen Opposition die Instruction ertheilt, die Ausweisung der Jesuiten und die Auflösung des Schutzbündnisses der sieben Kantone zu verlangen, d. h. die letzteren zum äußersten Schritt zu treiben.

Selbst in Rom versuchten die Liberalen ihr Glück, um vom Papste die Abberufung der Jesuiten aus Luzern zu verlangen.

Cardinal Orioli antwortete dem Sendlinge sehr schön: „Die Jesuiten sind für die Radicalen nur ein Vorwand. Für diese Leute sind wir alle Jesuiten; der Papst ist ein Jesuit, die Cardinäle sind Jesuiten, alle Priester sind Jesuiten. Alle, die etwas glauben, Protestanten wie Katholiken, sind Jesuiten, mit einem Worte: tout honnête homme! Wenn Sie aber glauben, daß die Radicalen durch die Abberufung der Jesuiten von Luzern zufrieden gestellt würden, so muß ich Ihre Gutmüthigkeit bewundern. Die Jesuiten sind ihnen nur Vorwand, und würde ihnen dieser genommen, so haben sie morgen schon wieder einen andern. Den Jesuiten gegenüber wäre dagegen eine Abberufung von Seiten des heiligen Stuhles eine große Ungerechtigkeit; denn mit Recht kann den sieben Professoren in Luzern gewiß nichts zur Last gelegt werden."

Baumgartner aber schrieb eine treffliche Broschüre unter dem Titel: „Die Jesuitenfrage und die Instruction von St. Gallen, 1847." In gemüthlicher, volksthümlicher Weise deckte er zunächst den grenzenlosen Humbug auf, der von den Radicalen mit den zwei Schlagworten „Jesuit" und „Sonderbund" getrieben wurde und von dem sich die meisten Protestanten irreleiten ließen. Indem er den „Gaunerzeitungsjargon" an den Pranger stellte, der, auf die Unwissenheit des großen Haufens speculirend, jedem Mißbeliebigen durch jene Schlagworte ein unauslöschliches Stigma aufzubrennen suchte, warf er die Frage auf, wer denn eigentlich „Jesuit" oder „Jesuitenfreund" genannt zu werden verdiene. Ruhig und nüchtern lehnte er für sich diese Titel ab, wie sie denn seiner thatsächlichen Stellung nicht entsprächen; aber um so klarer, fester und entschiedener trat er dann in dem eigentlichen Kern der Schrift als Staatsmann und aus staatsrechtlichen Gründen für das gute Recht der sieben katholischen Kantone ein.

Mit Recht erinnerte er hier zuvörderst daran, daß die Katholiken gar nicht schuldig seien, den Protestanten über Werth oder Unwerth des Jesuitenordens Rede und Antwort zu stehen, daß das eine häusliche Angelegenheit der Katholiken sei und diese sich auf religiösem Gebiete nicht nach den Wünschen und Forderungen der Protestanten einrichten könnten. Mit zündender Beredsamkeit forderte er dann für die Katholiken die ganze und volle, ihnen durch das Bundesgesetz garantirte Existenz und Freiheit mit allen kirchlichen Institutionen und Orden ohne eine Einschränkung, als

jene, die die katholische Kirche sich selbst gibt. Schlagend wies er nach, daß das allgemeine Geschrei gegen die Moral der Jesuiten eine flagrante Beleidigung der Päpste und der Gesammtkirche in sich schließe, daß die meisten Angriffe auf die Jesuiten nur aus vollständiger Unkenntniß der katholischen Kirche und ihrer Einrichtungen hervorgingen. Von denen, welche die Jesuiten verdammen, verlangte er Thatsachen, Handlungen, welche von ihrer Seite eine wirkliche Schuld, eine wirkliche Gefährlichkeit erweisen. Solche Thatsachen aber finden sich nirgends in der Schweiz, weder in Wallis, noch in Freiburg, noch in Schwyz, noch in Luzern. Das zeigte er im Einzelnen, ebenso die Grundlosigkeit weiterer Befürchtungen der Protestanten. Mit fester Hand zerriß er das ganze Lügengewebe, mit welchem die radicale Presse die Jesuitenfrage umsponnen hatte, und erklärte den Gegnern rund heraus, daß sie ihr eigentliches Ziel, die Unterdrückung der katholischen Kirche, auch durch die Ausweisung der Jesuiten nur theilweise erreichen könnten. Endlich wies er aus dem bestehenden Bundesrecht die vollständige Rechtswidrigkeit nach, welche ein Ausweisungsdecret gegen die Jesuiten in sich schlösse.

„Wie der Protestantismus," so heißt es in dieser Schrift, „unangefochten da und dort, wo er sich gesetzlicher Anerkennung freut, sein geistiges Wesen frei schalten und walten lassen mag — so nimmt der Katholicismus, und zwar auch in der Schweiz, gleich freie Bewegung in Anspruch. Die Katholiken können sich's gefallen lassen, wenn man sie für Dummköpfe oder Heuchler hält; sie können schweigen, wenn ihr religiös-kirchlicher Sinn der Gegenstand bitteren Spottes und Hohnes in Rede und Schrift wird, wenn Dutzende von Zeitungen, zahl- und zuchtlose Flugschriften sie als blinde Fanatiker verschreien; sie können schweigen, wenn sie aus allen öffentlichen Aemtern und Ehrenstellen verdrängt und die Plätze zumeist von Protestanten eingenommen werden, oder von solchen, die der katholischen Kirche entschieden feindlicher gegenüberstehen, als der Protestantismus, gleichwohl aber, wären des letzteren Wortführer weniger befangen, als sehr zweideutige Freunde erkannt werden müßten. Wenn dann aber in das Herz der Katholiken gegriffen, wenn ihre kirchlichen Institute geschmäht und als der Ausbund menschlichen Blödsinnes, der Immoralität und einer auf dem Gipfel der Verruchtheit angekommenen Schlechtigkeit dargestellt,

dem Abschen des wenig unterrichteten und ängstlichen Volkes preisgegeben, der Wuth eines sich so vielseitig kundgebenden Vandalengeistes als auserkorener Gegenstand der Vertilgung signalisirt werden: dann ist wohl auch erlaubt, sich vom Sitze der Bescheidenheit zu erheben, mit Selbstgefühl um sich zu schauen, um diejenigen etwas schärfer in's Auge zu fassen, welche sich solcher Verletzung unantastbarer Rechte auf dem Gebiete der Religiosität, der Toleranz und der Gewissensfreiheit herausnehmen. ‚Hinweg von unserm Heiligthum! Das Eurige lassen wir Euch, aber auch das Unsere soll keine frevle Hand betasten!‘ So ruft die Stimme der sich fühlenden Katholiken, und ihr Ruf wird Gehör finden müssen.“

„Man vernimmt gewöhnlich als salbungsvolle Entschuldigung: O, gegen den Katholicismus, gegen die reine katholische Kirche als solche haben wir nichts, nur gegen die Auswüchse, die Nebendinge, die Producte propagandistischen Treibens u. dgl. Wir bewundern in der That die hohen Capacitäten, die so außerordentlich feine Unterscheidungen in einer Sache zu machen wissen, die sie in Haupt- und Nebenpunkten verwerfen und perhorresciren. Wir gestehen, daß es eine ungeheure Masse von Katholiten gibt, die diese ‚Nebendinge‘ von der ‚Hauptsache‘ keineswegs zu unterscheiden wissen und die häufig, wenn sie sich näher von diesem oder jenem, im Gebiete des Cultus z. B., unterrichten, erkennen müssen, es finde sich, was sie als unnütze, vielleicht verwerfliche Zuthat ansahen, durch Wort und Sinn vollkommen gerechtfertigt und als integrirender Theil zum Ganzen gehörig.“

„Der Protestantismus sieht, bewußt oder unbewußt, in der Institution der katholischen Kirche an sich den Tod geistiger Freiheit auf dem Gebiete des Religiösen, die Unterordnung des selbstständigen und selbstthätig sein sollenden Geistes unter die Mechanik einer weit umfassenden hierarchischen Maschine, die religiöse Sklavererei gegenüber dem Principe freier Forschung und der unbeschränkten Verwirklichung ihrer Resultate. Was ist nun von jener einseitigen Unterscheidung zu halten? Sollen die Katholiken im Ernste glauben und hoffen, daß, wenn einmal ihre corporativen Fonds verzehrt oder verschleudert, ihre religiösen Orden aufgelöst und deren Glieder als Geächtete in alle Welt zerstreut sein werden, dann zumal der ewige Friede jenes Antagonismus sich setzen, Knospen und Blüthen treiben und die Frucht einer überschwäng-

lichen toleranten Gesinnung hervorbringen werde? Es gab eine nicht ferne Zeit, da mit feiner chemischer Kunst zwischen Manns- und Frauenklöstern geschieden, das Anathema nur über erstere verhängt, für letztere viel Salbungsvolles und anscheinend Beruhigendes gesagt und geschrieben wurde; — als einige Jahre nachher eine katholische Gemeinde in einem zu fünf Sechstheilen protestantischen Kanton die Kranken- und Armenpflege ein paar unschuldigen Ordensschwestern, deren Wirken in den ihnen angewiesenen Häusern jeglicher Christ nicht ohne innige Rührung wahrnehmen kann, übertragen werden wollte, da legte hohe Obrigkeit ihr Veto ein und die radicale Presse donnerte ihr Bravo darüber her. ‚Es sind Affiliirte!‘ Vergebens suchen wir in Buffon diese Species und die Erklärung über die hohen Gefahren, die daraus dem menschlichen Geschlecht erwachsen. Solche Wahrnehmungen mögen ungefähr bewähren, welche Bewandtniß es mit den berührten Unterscheidungen habe.“

„Die katholische Kirche hegt neben dem Bleibenden, Unumstößlichen, Unveränderlichen allerdings des Beweglichen und der Umgestaltung Fähigen manches in sich: so ihre Feste, den Ritus, ihre ganze Disciplin, die kirchlichen und religiösen Bildungs- und Erbauungsanstalten. Sind etwa diese der Veränderung und Umgestaltung zugänglichen Einrichtungen weniger ihr Eigenthum, als die immutabeln Canones, welche eine ökumenische Kirchenversammlung, im grauen Alterthum oder in neuen Zeiten drohender Schismen, mit Berufung auf eine höhere Inspiration decretirt und veröffentlicht hat? Gehören sie nicht ebenso gut in ihrer Gesammtheit zu ihrem Heiligthum und Eigenthum, als etwa die entfärbte und abgestandene Kirchenfahne, welche eine ärmliche Dorfschaft in ihrer Kirche oder in ihrer Umgebung zur Erhöhung kirchlicher Feier herumtragen läßt? Wer wagt es, das Stück Damast, als zum Katholicismus nicht gehörig, in Fetzen zu zerreißen und dem verblüfften Ortsvorstand vor die Füße zu werfen? Oder dürfen die Katholiken den Mitteln ihres Cultus nicht wenigstens so warme Anhänglichkeit beweisen, als bürgerliche und bloße Recreationsvereine ihren Abzeichen und Statuten?“ . . .

„Was im Allgemeinen gilt, ist wahr in allen seinen Beziehungen; die Unterscheidungen führen zu einer für den Katholiken unannehmbaren Knechtschaft, zu einer Unterordnung unter pro-

testantische Gefühle, Ansichten, Begriffe und Tendenzen, welche die Katholiken nie zu den ihrigen machen können."

„Den Protestanten bleibt unbenommen, nach Gutfinden Vereine und bleibende Corporationen zu gründen. Sie haben ihre reich ausgestatteten Missionsanstalten, die in aller Welt neben dem Katholicismus und häufig auch gegen ihn sich Gläubige werben. Sie mögen den Dank jedes Gebildeten verdienen und erwerben, wenn sie rohe, unwissende heidnische Völker dem Christenthum zuwenden; — sie haben ihre Gustav-Adolphsvereine, die dem Namen und dem Wesen des Protestantismus Geltung und Anerkennung zu verschaffen bemüht und bestimmt sind; — sie haben ihre hochkirchlichen Krösusse in England, mit denen sich auch die glücklichsten Etablissements der katholischen Kirche in Hinsicht auf den nervus rerum und daherigen Einfluß nicht zu messen vermögen; — sie haben ihre Propaganda in hundert Zeitungen und anderen periodischen literarischen Producten, die einen mehr oder weniger lebhaften unausgesetzten Guerillakrieg gegen die katholische Kirche führen; — auch der Protestantismus hat seine ‚Jesuiten' auf Thronen und auf Kathedern, auf der Kanzel und im geheimen Bethause, in der heimischen Studierstube und in entfernten Zonen, — ‚Jesuiten', über deren Gesinnung und Absichten die Katholiken auch ein Wort mitzusprechen hätten, falls überhaupt die eine Confession der Richter über die intellectuellen Mittel sein könnte, welche je die andere für ihr Wirken in Anwendung zu setzen angemessen findet oder Kraft und Willen in sich fühlt. Ruhig und unbeleidigend haben die schweizerischen Katholiken solches Jesuitenthum nah und fern, in und außer der Schweiz, geduldet und werden es ferner dulden. Hier, schweizerische Protestanten, ist euer Boden, euer Gebiet, euer Heiligthum!"

Wir haben absichtlich etwas längere Auszüge aus der schönen Schrift gebracht, weil sie einmal für jede, auch für unsere Zeit Werth und Geltung haben und weil sie den inneren Umschwung Baumgartner's zeigen: nicht plötzlich, nicht unmotivirt, sondern mit klarem Blicke und mit fester Ueberzeugung war er allmälig aus einem Saulus zum Paulus geworden.

Da geschah das von den Katholiken lange Gefürchtete, von den Radicalen lange Vorbereitete: die sieben katholischen Kantone wurden mit roher Gewalt bezwungen.

Als das Bezirksbataillon von Lichtensteig zu den Herbstübungen in Spreitenbach versammelt war, wurde mitten aus der Mannschaft gerufen: „Dem Baumgartner gilt die erste Kugel, dem Bischof die zweite, dem Gmür die dritte!“ Kein Mensch regte sich gegen diese Drohung; keiner der anwesenden Offiziere sagte ein Wort dagegen. Baumgartner erfuhr das von durchaus verläßlichen Zeugen. Es verging kaum ein Tag, an welchem nicht auf den Straßen und in den Schenken über Baumgartner getobt, geschimpft und von seinem „Erschießen“ geredet wurde. Er konnte kaum ausgehen, ohne schwere Beleidigungen zu erfahren. Selbst seine Kinder blieben nicht verschont. Weinend kam der sechsjährige Knabe nach Hause, weil ein böses Weib ihn unter den häßlichsten Verwünschungen geschlagen und an eine Mauer geworfen hatte. Die schreckliche Ermordung Leu's lebte noch frisch in aller Erinnerung; sie war in liberalen Zeitungen als eine Heldenthat verherrlicht worden; was war von solchen Gegnern nicht zu erwarten?

Baumgartner faßte den Plan, nach Oesterreich auszuwandern, fand aber leider in Wien nicht die erwünschte und in Aussicht gestellte Position. So kehrte er denn muthig in die Heimath zurück. Die Häupter des Radicalismus verfolgten ihren Sieg mit einer Rücksichtslosigkeit, einem Uebermuth, einer kleinlichen Tyrannei, wie sie eben nur kleinen Tyrannen eigen zu sein pflegt. Die Häupter des Sonderbundes wurden als Hochverräther gebrandmarkt; ihre Anhänger und Freunde mit Processen verfolgt und aus allen Aemtern verdrängt, die kleinen Kantone wie ein erobertes Land besetzt, unter dem Machtgebot radicaler Commissäre neu eingerichtet und mit einer alles Maß übersteigenden Last von Kriegskosten erdrückt. Die alte Schweiz wurde förmlich zu Boden getreten, die Klage um die verlorene Freiheit und Selbstständigkeit mit Gewalt und List zum Schweigen gebracht.

Baumgartner ließ den Muth nicht sinken, sondern gründete eine Zeitung, die er vom 1. Juli 1848 ab zweimal wöchentlich erscheinen ließ. Er schuf sich mit diesem Blatt trotz aller Verfolgung, mitten im Chaos, wieder eine politische Existenz oder setzte, besser gesagt, in anderer Form das staatsmännische Wirken fort, das er seit mehr als zwei Jahrzehnten in St. Gallischen, wie schweizerischen Dingen ausgeübt hatte. Allein die Zeitung konnte sich nicht halten. Doppelt hart war es deßhalb für ihn, als er

1849 auch noch die Stelle im katholischen Administrationsrath und damit sein letztes Einkommen von 833 Gulden jährlich verlor. „Wenige," schreibt er an seinen Schwager, „wissen, daß ich vom 1. Juli an kaum so viel habe, um meiner lieben Familie die Suppe liefern zu können! So weit hat es die Niederträchtigkeit des Parteigeistes gebracht! So weit aber auch die Intoleranz der St. Gallischen Reformirten!"

Das Maß der Demüthigung war aber noch nicht erschöpft. Ohne Amt, ohne Einkommen, ergriff Baumgartner nun den bescheidenen Beruf eines gewöhnlichen Advokaten; seine Frau, die als junges Mädchen die Seidenweberei gelernt und mehrere Jahre lang geübt hatte, eröffnete einen kleinen Handel in Seide.

Man hätte denken können, den leidenschaftlichsten politischen Gegnern hätte es nun klar werden müssen, daß der von ihnen einst so sehr gefürchtete und gehaßte Staatsmann wirklich gründlich gestürzt sei, und daß er nichts anstrebe, als ehrlich und redlich wie jeder andere brave Bürger sich mit seiner Familie durchzuschlagen. Allein auch das half nichts. In der Stadt, die einst stolz darauf war, ihn als ihren ersten Repräsentanten zu wählen, der er durch seine redliche, unbescholtene Politik einen Fonds von nahezu einer halben Million gerettet hatte, wurde er jetzt dafür verspottet und verlacht, daß er, um seiner Familie den nöthigen Unterhalt zu erwerben, kleine Processe vor den unteren Gerichten übernehmen wollte. Wenn Briefe ankamen mit dem ihm nach hergebrachtem Brauche zuständigen Titel „Alt-Landammann", setzten ihm die Postbeamten den Titel „Fürsprech" oder „Advokat" hinzu. In der kleinlichsten, erbärmlichsten Weise ward er damit gehänselt. Für bedeutendere Rechtshändel wurde er, trotz seiner ausgezeichneten Gesetzes- und Geschäftskenntniß, seiner Beredsamkeit und erprobten Rechtlichkeit, nicht in Anspruch genommen. Nur kleinere Streitereien und Winkelprocesse gelangten zur Vorberathung oder Uebernahme an ihn.

Schriftstellerische Arbeiten gingen nebenher, unter welchen sein Buch über „Die Schweiz in ihren Kämpfen und Umgestaltungen von 1830 bis 1850" (1852) von dauernder Bedeutung ist. Wer die kraftvolle Vorrede, die frischen, lebendigen Darstellungen dieses Bandes liest, dürfte kaum ahnen, daß er unter den herbsten Prüfungen, in Schmerz und Leid zu Stande gekommen.

Schon längst hatte Baumgartner seinen Haushalt auf das bescheidenste Maß einer kleinbürgerlichen Familie eingeschränkt. Er hatte rastlos gearbeitet, um ein kleines Stück Geld zu verdienen. Aber das Schreiben brachte fast nichts ein: der „Schweizerspiegel" ein Honorar von 100 Francs! Umsonst gab er das Rauchen auf, ging in abgetragenen Kleidern, sparte an den kargen Taggeldern der Großrathssitzungen, lieh sich die Bücher, deren er zu seinen Arbeiten bedurfte. Das alles reichte nicht hin.

Das Einzige, woran noch gespart werden konnte, war die Wohnung. So schwer es ihm fiel, so verkaufte er am 16. October 1851, seinem 55. Geburtstag, das freundliche Bürgerhaus zum „Reh", in welchem er seit acht Jahren gewohnt hatte, um im Mai eine ärmliche Miethwohnung zu beziehen. Während Siegwart-Müller durch Pension von Preußen, Oesterreich und Frankreich längst den drückendsten Sorgen eines Familienvaters enthoben war, Bernhard Meyer in Wien eine ehrenvolle Anstellung gefunden hatte, lastete auf dem Alt-Landammann von St. Gallen noch die doppelte Last der politischen Aechtung und der immer drückender werdenden Sorge für seine Familie.

Weder mit seiner schriftstellerischen Thätigkeit, noch mit seiner kleinen Advokatenpraxis kam er auf einen grünen Zweig. Die Antwort des Kantons auf seine zwei meisterhaften politischen Schriften „Schweizerspiegel" und „St. Galler Spiegel" war, daß bei der Großraths-Session im November nicht einmal der Versuch gemacht wurde, ihn in den Ständerath zu wählen. Er übernahm deßhalb eine Stelle als Präsident des Verwaltungsrathes der neugegründeten „Südostbahn-Gesellschaft", welche ihm 8000 Francs jährliches Gehalt einbrachte, aber nur eine provisorische war.

Um seinen jüngeren Kindern eine gute, durch und durch religiöse Erziehung zu geben, brachte er das elfjährige Töchterlein Pia zu den Ordensfrauen vom heiligen Herzen nach Riedenburg. Für Baumgartner selbst war dieser Schritt, den treue Vaterliebe ihm eingegeben, von tiefgreifender Bedeutung.

Er hatte bis dahin dem katholischen Ordensleben noch immer etwas fremd, fast ablehnend gegenübergestanden. Das rein contemplative Leben war ihm ein wunderliches Räthsel. Er hatte früher oft darauf gedrungen, daß sich die schweizerischen Nonnen doch durch Erziehung nützlich zu machen suchen sollten. Daß

schlichte schweizerische Bürger- und Bauerntöchter in's Kloster gingen, schien ihm unter Umständen eine ganz praktische Versorgung. Als er aber in Riedenburg die Namen vornehmer Adelsgeschlechter hörte, da stutzte er denn doch. Daß Frauen aus den höchsten Ständen noch jetzt die Welt verließen, um Gott zu dienen und sich dem dornenvollen Werk der Erziehung zu widmen, machte ihn auf die großen Grundideen, auf den Heroismus des Ordenslebens aufmerksam. Er begann, diese Seite des kirchlichen Lebens ernster zu betrachten, freundlicher anzusehen und nach ihrer großen socialen Tragweite zu würdigen. Seinen dreizehnjährigen Sohn Alexander vertraute er der Stiftsschule in Einsiedeln an. Wie Riedenburg, ward ihm auch Einsiedeln bald ungemein lieb, und das freundschaftliche Verhältniß zu dem ausgezeichneten Abt Heinrich IV. (Schmid), dem geistvollen Dichter und Polyhistor P. Gall Morel und anderen Mitgliedern des Convents wirkte auf seine eigenen Anschauungen sehr günstig ein. Er lernte immer tiefer das Wesen, den Geist und die Einrichtungen der Kirche schätzen, für die er vom rechtlichen Standpunkte aus schon so lange gekämpft und gelitten. Sein Beispiel aber ermuthigte auch andere wackere Familienväter in St. Gallen, ihre Söhne theils der Schule in Einsiedeln, theils anderen tüchtigen katholischen Schulen anzuvertrauen, wie Schwyz, Mehrerau und später Feldkirch.

(Schluß folgt.)

XXIV.

Die Ritualisten in England und der gregorianische Choral.

Die Ritualisten in England dehnen ihre Vorliebe für mittelalterlich-katholische Verhältnisse seit einiger Zeit auch auf die damalige Kirchenmusik aus. Während wir darin die Tradition aufgegeben haben, knüpfen sie, wie um auf Umwegen zur katholischen Wahrheit zurückzugelangen, an die alte Form des Chorales an, indem sie dieselbe nicht nur zum Gegenstande eifriger Untersuchungen machen, sondern auch in ihren Gottesdiensten zur praktischen Verwendung bringen. Dabei wissen sie nicht genug

zu berichten von seiner Schönheit und seinem künstlerischen Werthe, ein neuer Beweis für die unerschöpfliche Fülle musikalischen gesunden Lebens, das die alten Melodien durchzieht.

Seit einigen Jahren gibt es in England eine Gesellschaft, welche die planmäßige Erforschung und Wiederbelebung des gregorianischen Chorals auf ihr Programm gesetzt hat; sie führt den Namen The plainsong and Mediaeval music society und zählt mehrere hohe Würdenträger der englischen Kirche zu ihren Mitgliedern. Als Aufgabe der Gesellschaft wird geradezu bezeichnet, „zu Studien über Choral und mittelalterliche Musik zu ermuthigen"[1]). Vom Choral selbst heißt es: „Choral ist das diatonische Musiksystem, welches sich nach und nach in der abendländischen Kirche entwickelte . . . Sein Kern ist gesammelt und herausgegeben vom hl. Gregor um 600; weil in der spätern Zeit der Gesang infolge des Einflusses der mehrstimmigen Musik corrumpirt wurde, hat man sein Studium vernachlässigt, bis vor wenigen Jahren gewisse hervorragende Kirchenmusiker des Continents auf ihn die Aufmerksamkeit lenkten[2])." Damit sind die Benedictiner in Solesmes gemeint. Wie praktisch von den Ritualisten die Wiedereinführung der gregorianischen Gesänge betrieben wird, ersieht man z. B. daraus, daß, wie vor einiger Zeit eine englische Zeitschrift berichtete, in der Londoner Cathedrale St. Paul jede Woche in Gegenwart eines höheren Geistlichen eine Choralgesangsübung stattfindet.

Von hervorragender Bedeutung sind jedoch die Publicationen der genannten Gesellschaft, die durch Pracht der Ausstattung, wie Vortrefflichkeit des Inhaltes sich gleich auszeichnen.

Als erste erschien 1889: The musical notation of the Middle Ages („die musikalische Notation des Mittelalters"), welche in 21 Tafeln photographische Facsimiles aus wichtigen Handschriften vom 10.—16. Jahrhundert enthält und eine kurze Abhandlung über die Entwickelung der Notenschrift innerhalb dieses Zeitraumes vorausschickt. Besonders die Tafeln erregten das lebhafte Interesse

1) The society was founded for the purpose of encouraging the study of Plainsong and Mediaeval Music (S. 2 des Umschlages des gleich zu besprechenden Graduale Sarisburiense II.

2) Ebend.

der Musikhistoriker, nicht nur weil sie den Entwickelungsgang der Notenschrift anschaulich wiedergaben, sondern namentlich auch wegen der kostbaren und unser Wissen wesentlich bereichernden Einzelheiten, die ihnen zu entnehmen waren. Um nur ein Beispiel anzuführen: Tafel 18 enthält eine zweistimmige Composition aus dem 10. Jahrhundert, die auf einer hohen Stufe der Kunst steht und den Beweis liefert, daß im 10. Jahrhundert die Engländer in der Ausbildung der Mehrstimmigkeit schon viel weiter waren, als ihre Kunstgenossen des Continents hundert Jahre später. Sie setzt eine nicht kurze Entwickelung voraus und beweist, daß die Kunst der Polyphonie in England ihren Ursprung genommen. England ist durchaus nicht nur reproducirend gewesen, wie man allgemein glaubt und aus dem dortigen Aufenthalt Händel's, Haydn's, Mozart's, Weber's u. s. w. geschlossen hat. Auch in der Klaviermusik war es im 17. Jahrhundert tonangebend und die Vocalmusik gar fand vor 1700 daselbst eine höchst liebevolle Pflege.

Wir haben darin einen neuen Beweis für die segensreiche Wirkung des gregorianischen Chorals. Aus einer Stelle des Beda Venerabilis geht hervor, daß Gregor der Große die Missionare, denen er das Bekehrungswerk Englands übertragen hatte, auch mit Gesangbüchern versah. England ist das erste Volk, welches von Rom den kostbaren Schatz des gregorianischen Gesanges erhielt. Wie in St. Gallen eine kurze Zeit seiner Uebung genügte, um neue Kunstformen hervorzutreiben (die Sequenzen und Prosen), so äußerte sich auch in England die liebevolle Pflege der gregorianischen Weisen in der Erweckung einer gewaltigen Kunstbethätigung.

Bald nach der genannten Publication erschien eine neue, alte Choralmessen mit lateinischem und englischem Text enthaltend. Die Herstellung eines englischen Textes für die alten Melodien gründete sich auf das Bestreben, den gregorianischen Gesang zum Volksgesang zu machen.

Weiter erschien eine Ausgabe des Te Deum, ebenfalls zu praktischen Zwecken.

Das Jahr 1890 brachte einen Band Lieder und Madrigale des 15. (!) Jahrhunderts, deren Ausbeutung der musikgeschichtlichen Forschung in gleicher Weise von Nutzen sein wird.

Das Großartigste und inhaltlich Bedeutsamste ist aber die vor einigen Monaten vollendete Ausgabe eines Graduale der Kirche

von Salisbury aus dem 13. Jahrhundert, welches sich jetzt im Britischen Museum befindet. Sie umfaßt zwei dicke Foliobände mit 101 Seiten Text und 293 Seiten Phototypie. Beide Theile sind von ausnehmender Wichtigkeit für die Geschichte der Musik, wie auch der Liturgie.

Das Ganze hat den Titel: *Graduale Sarisburiense*, a reproduction in facsimile of a Manuscript of the thirteenth century, with a *Dissertation and historical Index* illustrating its development from the Gregorian Antiphonale Missarum. By Walter Howard Frere, M. A., of the Community of the Resurrection, Radley. Prepared for the membres of the Plainsong and Mediaeval Music Society[1]).

Im Allgemeinen ist über den musikalischen Inhalt der Publication bemerkt: „Dies Manuscript ist ein Graduale, in England um die Mitte des 13. Jahrhunderts, wahrscheinlich für eine Pfarrkirche geschrieben, und wurde von der Gesellschaft zur Veröffentlichung gewählt, weil es das früheste bekannte Graduale englischen Ursprunges[2]) und darum vom musikalischen Standpunkte aus interessanter ist, als ein späteres .... Dem Abdruck der Handschrift folgen Facsimiles aus anderen Handschriften, welche die Lücken ersterer ergänzen sollen. Sie enthalten 1) das Officium für den ersten Adventsonntag, 2) die Missa in aurora und einen Theil der Missa in die für Weihnachten, 3) die Officien für den sechsten Tag nach Weihnachten, die Beschneidung und Epiphanie, wie das Ordinarium missae."

Die Texteinleitung, mit der wir uns zunächst beschäftigen wollen, fußt auf dem vergleichenden Studium von mehr wie einem halben Hundert verschiedener alter Handschriften und Drucke aus

---

1) Graduale Sariburiense. Reproduction einer Handschrift des 13. Jahrhunderts in Facsimile, mit einer Abhandlung und einem historischen Index zur Darlegung der Entwickelung dieses Graduale aus dem gregorianischen Antiphonale Missarum, von Walter Howard Frere, Magister artium, aus der Gesellschaft der Auferstehung, Radley. Für die Mitglieder der Gesellschaft für Chorale und mittelalterliche Musik. London. Bei Bernard Quaritsch, 15 Piccadilly, W. 1893 und 94.

2) Ein Kenner englischer Bibliotheken versicherte mir, daß die englische Reformation von dem reichen Schatze alter Antiphonarien nur sehr wenig übrig gelassen habe.

England, Italien, Frankreich, den Niederlanden, Deutschland und der Schweiz. Neben der Paléographie musicale der Benedictiner zu Solesmes ist hier das großartigste Material zu Rathe gezogen, welches jemals zu Studien über Choralgeschichte befragt wurde. Die weite Grundlage, auf welcher sich die Untersuchung erhebt, und die feinen Beobachtungen, die auf jeder Seite eingestreut sind, verleihen dieser „Einleitung" einen großen Werth.

Die Frage, welche sie zu beantworten sucht, ist die nach der Entwickelung des gregorianischen Messenantiphonars vom 7. bis zum 13. Jahrhundert. Wir wollen den Darlegungen des Verfassers nachgehen.

Im Allgemeinen sind die Veränderungen an dem Gregorianischen Meßantiphonar mehr Erweiterungen, Vergrößerungen als Kürzungen.

Zunächst kamen neue Feste hinzu. Gelegentlich verschwand dabei das bisherige Fest des betreffenden Tages (so wich das Fest des hl. Juvenal vor dem Feste der Auffindung des hl. Kreuzes), eine Commemoratio erinnerte aber noch daran. Zuweilen verband sich das neue Fest mit einem alten (das Fest des hl. Basilides mit dem des hl. Cyrinus); beide blieben auch nebeneinander bestehen (so das Fest der hl. Sabina mit der Enthauptung des hl. Johannes des Täufers). Sogar Messen, die ganz verdrängt wurden, blieben erhalten, indem man sie in's Commune aufnahm (z. B. die zweite Messe vom hl. Johannes dem Täufer, vom hl. Laurentius und die Frühmesse vom Evangelisten Johannes).

Ebenso wuchsen die Theile der Messe. Dahin gehört das Alleluja, welches nach Gregor den Versus erhielt. Wurden später auch gewisse Theile, z. B. das Offertorium, die Communio ꝛc., gekürzt (die Zahl der Psalmverse wurde verringert oder sie verschwanden ganz), so blieben sie selbst doch bestehen.

Was nun die Erweiterungen angeht, so ist zunächst klar, daß dahin zu rechnen sind die Messen der Fastendonnerstage, für die erst Gregor II. (715—731) die Officien einführte, und die vier Muttergottesfeste, Mariä Lichtmeß, Verkündigung, Himmelfahrt und Geburt, die erst seit Ende des 7. Jahrhunderts vorhanden sind.

Innere Kriterien, die bei dieser Untersuchung gute Dienste thun, sind folgende zwei: 1) Die in den ältesten Handschriften gemeinsam sich findenden Messen dürften dem gregorianischen Kern

angehören; die nur in einzelnen sich findenden müssen in Betreff ihres Alters und ihrer Herkunft besonders geprüft werden. 2) Auch die Messen, welche keinerlei Veränderung erlitten, überall dieselben bleiben, dürfen als Bestandtheile des gregorianischen Antiphonars angesehen werden.

Mit Rücksicht darauf ergibt nun das Studium der Handschriften folgende zwei Thatsachen: 1) Ueberall ist der gregorianische Kern vorhanden und erduldet nur sehr wenige Modificationen. 2) Spätere Zusätze sind an der immer wechselnden Ungleichheit kenntlich. Letzteres sieht man z. B. deutlich an den Allelujaversen. Zunächst nur am Osterfeste gebräuchlich, hat Gregor deren Gebrauch auf die Sonn- und Festtage ausgedehnt. Die Verse jedoch deuten auf eine spätere Zeit hin und sind hervorgegangen aus dem Bestreben, den Jubilen Worte unterzulegen, ein Verfahren, welches später auch zu den Sequenzen geführt hat. Die Verschiedenheit der Alleluja in den Handschriften erklärt sich auch daraus, daß gerade in der ältesten Zeit die Alleluja für die einzelnen Texte nicht bestimmt waren; es gab vielmehr Gruppen für die verschiedenen Festzeiten, aus denen man nach Belieben wählen konnte. Die Freiheit, die gegenüber dem Alleluja vorhanden war, dauerte noch lange, bis in's 15. Jahrhundert componirte man neue Alleluja. Eine solche Freiheit hat nie gegenüber den anderen Meßtheilen bestanden, dem Introitus, Graduale 2c. Daraus scheint hervorzugehen, daß die Alleluja v e r s e nachgregorianisch sind.

Wenn man die beiden angeführten Kriterien an die Handschriften im Einzelnen anlegen will, so muß man zwischen dem *Temporale* (Proprium de Tempore) und dem *Sanctorale* (Commune Sanctorum und Proprium de Sanctis) unterscheiden. Denn obwohl beide Theile von Anfang an in den Handschriften miteinander verbunden sind, haben sie sich doch nicht in gleicher Weise entwickelt; sie folgen verschiedenen Gesetzen.

Hier hat der Verf. folgende Beobachtungen gemacht:

1) Die vier Sonntage nach den Quatembertagen hatten im alten Antiphonar noch keine Messen. Für den vierten Advent- und den zweiten Fastensonntag geben viele Handschriften überhaupt keine Messen, andere, die solche haben, stimmen nicht überein und haben die einzelnen Stücke nachweisbar entlehnt. Eine dritte Gattung Handschriften haben endlich an den betreffenden Stellen die

Bezeichnung ‚vacat'. Aus allem geht hervor, daß das gregorianische Antiphonar diese Messen noch nicht hatte.

2) Zwei Messen nahe bei Weihnachten haben ihren Platz verändert: die Frühmesse vom hl. Johannes wurde die Missa in Vigilia unius apostoli im Commune Sanctorum und das alte Muttergottesfest in der Octave von Weihnachten verlor sich nach der Einrichtung der schon genannten neuen vier Feste im 7. Jahrhundert und machte dem Feste der Beschneidung Platz. In den Messen dieses Festes herrscht eine große Verschiedenheit, meist sind sie aus den Weihnachtsmessen compilirt. Die alte Muttergottesmesse am achten Tage nach Weihnachten wurde in geänderter Form für das Commune Virginum und die Votivmessen von der Muttergottes beibehalten.

3) Nachgregorianisch sind auch die Messen für die Tage vor Epiphanie und Christi Himmelfahrt. Erstere fehlt in vielen Handschriften, andere haben die Lücke in verschiedener Weise ergänzt durch Theile von Weihnachtsmessen; letztere fehlt seltener, aber auch da wurden die verschiedenen Messen anderswo genommen, bis auf einige Stücke, die ihnen eigen sind.

Jüngern Datums sind auch die Rogationstage. Leo III. hat sie gegen Ende des 8. Jahrhunderts eingeführt.

4) Dem gregorianischen Meßantiphonar gehörten dagegen an Septuagesima, Sexagesima und Quinquagesima. Ebenso hatten auch die Tage in der Fastenzeit ihre Messen mit Ausnahme der Donnerstage und des Tages vor Palmsonntag, an welch letzterem in einigen Handschriften vermerkt steht: Vacat. Dominus Papa Eleemosynam dat. Daß erstere alle zusammengehören, geht, wie Cagin Morin (Un mot sur l'Antiphonale Missarum. Solesmes 1890) gefunden hat, sehr klar daraus hervor, daß, während die Communiontexte der anderen Wochentage der Fastenzeit fortlaufend (bis auf geringe Ausnahmen, die man erklären kann) aus Psalm 1—26 entnommen sind, diejenigen der Fastendonnerstage frei ausgewählt wurden. Die Meßtexte dieser Fastendonnerstage wurden nicht neu componirt, sondern fast nur compilirt und zwar haben sie vieles mit den Sonntagen nach Pfingsten gemeinsam.

5) Die Quatembersamstage, die in den alten Handschriften »Sabbato in XII Lectionibus« heißen, variiren in ihren Messen bedeutend; überhaupt waren die Quatembertage zuerst eine rein

bürgerliche Einrichtung, die aber von der Kirche angenommen wurde, die »jejunia primi, quarti, septimi, decimi mensis«. Später verband man sie mit bestimmten Wochen des Kirchenjahres und verlegte sie, wie das jetzt noch so ist, in den Advent, die Fastenzeit, die Pfingstwoche und in den September. Wann aber diese Verlegung vor sich ging, ist nicht genau zu ermitteln; in England theilte man sie im 8. Jahrhundert dem hl. Gregor zu. An letzter Stelle bekam das jejunium quarti mensis einen Platz, einige Manuscripte verlegen es außerhalb der Woche nach Pfingsten. Als die Quatembertage nun ihre Plätze angewiesen bekamen, entstand eine Rivalität zwischen ihnen und den alten Festen, die sie verdrängten. Die Handschriften geben hievon Kunde und sie zeigt sich in der Verschiedenheit der Officien, besonders in den Gradualien.

6) Die Messe des Tages vor Pfingsten ist nur eine Reproduction derjenigen vor Ostern; man kann das auch daraus schließen, daß während für die vier Tractus des Charsamstags überall Uebereinstimmung herrscht, für den Tag vor Pfingsten die Handschriften in der Auswahl unter den vier Ostertractus gar nicht übereinstimmen.

7) Bezüglich der Donnerstage der Fastenzeit wird des längern nachgewiesen, daß ihre Bestandtheile aus den Messen der Sonntage nach Dreifaltigkeit genommen sind.

8) Das Commune Dedicationis ist die ursprüngliche Messe der Dedicatio S. Mariae ad Martyres in Rom (608), die in den meisten der alten Handschriften auf den 13. Mai fällt. Später hat man die Messe ausschließlich für die einzelnen Kirchweihtage acceptirt und so kam sie in's Temporale.

Die Zusätze, die zum Temporale des hl. Gregor gemacht wurden, sind also kurz folgende: Alle »vacat« wurden ausgefüllt, so die vier Sonntage nach den Quatembertagen, der Samstag vor Palmsonntag und der Pfingstdonnerstag; das Fest der Beschneidung ersetzte das alte Fest der Mutter Gottes; die Vigilien vor Epiphanie und Himmelfahrt erhielten eigene Messen; ebenso die Donnerstage der Fastenzeit; es wurden eingeführt der Dreifaltigkeitssonntag und das Frohnleichnamsfest, und das Kirchweihfest erhielt die Messe der hl. Maria ad martyres. Für die neueingerichteten Feste hat man aber keineswegs neue Melodien componirt; zunächst entnahm man einfach früheren Officien Text und Melodie, später,

als man neue Texte schuf, setzte man sie unter alte Melodien. Im Einzelnen stellt sich das Verhältniß, wie folgt:

1) Die Messe in Dedicatione Ecclesiae ist neu, aber nur um einige Jahre später als Gregor.

2) Die Fastendonnerstage, der Pfingstdonnerstag, der Tag vor Epiphanie, das Fest der Beschneidung und Himmelfahrt haben alles, Text und Musik, entliehen.

3) Der vierte Advents- und der zweite Fastensonntag verhalten sich fast genau so, nur hat ersterer den Introitus ‚Memento nostri', der sich sonst nirgends findet, und eine Handschrift hat die Communio ‚Emitte agnum'; der zweite hat ebenfalls in einigen Handschriften Theile, die ihm eigen sind, in anderen sogar eine ganze Messe, die eine andere Handschrift wieder dem 24. Sonntag nach Trinitatis gibt.

4) In einigen Handschriften haben auch die Tage vor Palmsonntag und Himmelfahrt eigene Theile.

5) Das gemischte Verfahren schlagen ein der Dreifaltigkeitssonntag und das Frohnleichnamsfest. Bald nehmen sie alte Texte mit ihren Melodien von anderen Tagen, bald werden alten Melodien neue Texte angepaßt. Der Dreifaltigkeitssonntag entlehnt die Melodie zum Introitus dem ersten Fastensonntag (Invocabit me), zum Graduale von dem Graduale ‚Constitues' der Missa votiva de Apostolis, zum Offertorium von dem Offertorium der Messe des hl. Apostels Mathias (‚Constitues'), zur Communio von derjenigen des Commune Virginis et Martyris (‚Feci judicium'). Das Frohnleichnamsfest paßt seinem Allelujatext eine vielgebrauchte Melodie an, die Melodien zum Offertorium und zur Communio sind der Messe des Pfingstsonntags entnommen.

Im Ganzen gibt es wenig neue Melodien nach Gregor dem Großen; in den allermeisten Fällen hat man entweder Text und Melodie oder aber die Melodie allein dem Schatze des gregorianischen Antiphonars entnommen.

(Schluß folgt.)

XXV.

Nikolaus v. Lüttich, ein Reimprediger am Ende des Mittelalters.

(Von Dr. Anton Linsenmayer.)

Zu den absonderlichen Künsteleien, womit mancher Prediger in den letzten Zeiten des Mittelalters die Aufmerksamkeit ihrer Zuhörer zu reizen versuchten, gehört auch die Anwendung von Versen, sei es, daß solche mitten in der Rede selbst vorgebracht wurden oder in Form einer gereimten Partition den Inhalt der Predigt in der Einleitung ankündigten. Daß Kanzelredner, die sich auf ihre Gelehrsamkeit etwas zu gute thaten, die lateinische Disposition ihrer Rede in Reimprosa kleideten und so auch auf der Kanzel vortrugen, war seit alter Zeit üblich[1]); aber erst in der Zeit des Verfalles finden sich, wenn auch nur vereinzelte Beispiele von Reimereien in deutscher Sprache, die natürlich nur dem Gebiete einer rein volksthümlichen, auch sonst ziemlich niedrigen Stufe von Kanzelberedsamkeit eigen sind[2]). Erasmus, der auch sonst an den Predigern seiner Zeit eine wohl etwas allzu herbe Kritik übt, spricht sich in seinem „Ekklesiastes" in schärfster Weise dagegen aus[3]).

Ein solcher Reimprediger begegnet uns in zwei Handschriften der Münchener Staatsbibliothek (cgm. 371 u. cgm. 4438); er nennt sich Nikolaus v. Lüttich[4]) (jedenfalls ein Ordensmann), und die Zeit seines Auftretens erhellt ungefähr daraus, daß in cgm. 371

1) Vgl. meine Geschichte der deutschen Predigt S. 153.

2) Ausnahmsweise begegnet man auch schon früher einzelnen Versen und Predigten, so selbst bei Heinrich Suso (vgl. meine Predigtgesch. S. 435 ff.).

3) Ineptissimum est, si nunc concionator *vulgari* lingua conetur ad istum modum apud populum dicere. Eccles. ed. Basil. 1535 p. 311.

4) Da dieser Name zweimal in zwei verschiedenen Handschriften den Predigten beigesetzt ist, so ist jedenfalls damit der Verfasser, nicht der Schreiber bezeichnet.

einmal die Jahreszahl 1505 (fol. 80 b) und zweimal 1507 (52 b u. 64 b) am Schlusse der Predigten sich findet, während andererseits in cgm. 4438 die Uebertragung der Reliquien der hl. Monika, als im Jahre 1417 geschehen, berichtet wird. Sonach dürfen wir unsern Kanzelreimer wohl dem 15. Jahrhundert zuweisen[1]). Es sind in den beiden erwähnten Handschriften zusammen vierzehn Predigten, und zwar nur für Heiligenfeste, uns aufbewahrt (in cgm. 371 fünf und in cgm. 4438 neun); sie wurden in Klosterkirchen gehalten, doch ist dabei auch ein Laienpublikum vorausgesetzt. Hinsichtlich der Anlage dieser Vorträge ist zu bemerken, daß an den Vorspruch, der bald dem Evangelium, bald dem kirchlichen Officium entnommen ist, ein kurzes Exordium sich anschließt, welches zur Disposition überleitet, die sich auf die Tugenden oder Lebensumstände des betreffenden Heiligen gründet. Hier setzt nun eine allerdings sehr zweifelhafte Verskunst ein, indem die Partition des Thema's in deutschen Reimen mitgetheilt wird, und zwar in der Weise eines Akrostichons, so daß die Anfangsbuchstaben der einzelnen Verse den Namen des betreffenden Heiligen ergeben[2]).

Zur Illustration des Gesagten sei der Anfang einer Predigt auf den hl. Thomas hier mitgetheilt: »Thomas non erat cum eis quando venit Jesus.« Joh. c. 20. Diese Worte findet man geschrieben in dem hl. Evangelium Johannis an dem 20. Kapitel und werden heute gelesen in dem Amt der hl. Messe aus Ordnung der hl. christlichen Kirche zum Lob der hl. Dreifaltigkeit und zu einem besonderen Ehrerbieten dem hl. Zwölfboten St. Thomas und zu einer Besserung unseres Lebens, und sie lauten in dem Deutschen also: Thomas der Apostel war nicht bei den anderen

1) Am Schlusse einer Predigt auf St. Gertrud (cgm. 371, f. 80 b) findet sich nachfolgende Bemerkung:

Anno domini 1505 in die s. Praxedis virginis collegi praesentia ad laudem dei et sanctae virginis Gertrudis a qua peto gratiam salutis. Amen. Nach dieser Bemerkung des Schreibers ist es immerhin zulässig, den Nikolaus v. Lüttich in eine frühere Zeit, also noch in das 15. Jahrhundert zu versetzen.

2) Die Spielerei, aus den Buchstaben eines Namens die Redetheile in der lat. Disposition abzuleiten, kannte man übrigens schon früher. Beispiele hievon bei Cruel, Gesch. der deutsch. Pred. S. 604. Auch Geiler von Kaisersberg hat derartige Künsteleien.

Jüngern in verschlossener Thüre, da kam der Herr Jesus. Alles Lob aller Heiligen ist zur Ehre Gottes und alles Lob und Verdienst aller Heiligen ist ein Exempel und Lehre aller Christenleute. Darum sollen wir heute loben und preisen den sehr heiligen Apostel St. Thomas, den Gott also großlöblich vor allen Heiligen hat geehrt, daß er seine Hände und Finger stieß in die Wunden und Seite Christi; das liest man von keinem andern Heiligen, noch von seiner reinen Mutter Maria. Auch sollen wir anschauen das Leben St. Thomas'; denn St. Thomas war

Trünnig (= abtrünnig) von der Apostel Leben,
hantik (= übelschmeckend, bitter) in dem christlichen Glauben,
offenbarlich bekehrt,
mündlich wieder gelehrt,
adelig ausgesandt,
scherpflich durchstochen und durchrannt[1]).

Daß unser guter Nikolaus mit seiner Dichtkunst nicht verlegen ist, sehen wir aus einer zweiten Predigt auf den nämlichen Apostel, in welcher er von ihm in der Ankündigung des Thema's zu rühmen weiß: Thomas

Treulich beisteht Gottes Dienern,
heftiglich widersteht Gottes Verfolgern,
offenbarlich Wunderzeichen thut,
mächtiglich steht in seiner Liebhaber Hut,
Angst und Noth bestellt er seinen Verschmähern,
Seligkeit und Rath verleiht er allen, die ihn ehren[2]).

Kürzer lautet die Partition am Feste der hl. Anna: Sie ist

ein Aufgang der Sonne,
ein Niedergang des Mondes,
eine Nährerin der Mutter Gottes,
eine Ahnfrau des Sohnes Gottes[3]).

Die Ausführung der angekündigten Redetheile läßt vielfach zu wünschen übrig; sie ist vorzugsweise erzählend gehalten, wie das bei Heiligenpredigten populären Stils üblich war, wobei manche Geschmacklosigkeit mitunterlief. Doch zeigt gerade die erste Predigt auf St. Thomas, daß der Redner seinem Thema auch manche

1) Cgm. 371, fol. 41 a. — 2) Cgm. 371, fol. 46 a.
3) Cgm. 371, fol. 53 a.

praktische Seite abzugewinnen verstand. So führt er aus: „Erstens war St. Thomas abtrünnig und schied sich ab von der Gesellschaft des guten Conventes der Zwölfboten. Nun sollen wir merken, daß es sehr böse ist, wenn man die Gesellschaft der guten und geistlichen Leute verläßt; noch böser ist, wenn sich jemand überdies gesellet zu bösen und ungeistlichen Leuten; aber das allerböseste ist, wenn sich jemand von den Guten abzieht und zu den Bösen sich gesellt und also verharrt bis an's Ende. Nun St. Thomas war schuldig an dem Ersten allein; denn man liest allein von ihm, daß er abgeschieden war von den Jüngern, aber wo er gewesen ist, das weiß Gott wohl." Im Folgenden werden dann erst die Ursachen aufgezählt, warum sich der Mensch zur Gesellschaft der Guten halten soll: 1) damit er heilig werde; 2) weil da der Mensch oft entzündet wird in der Liebe und Andacht; 3) weil da der gute Mensch in der „Gutheit" gestärkt wird; 4) wenn einer in der Gemeinde (der Redner hat das Klosterleben im Auge) fällt, kann er wohl viel eher aufstehen; 5) in der Gemeinde der Guten wird der Zorn und die Rache Gottes leichter abgestellt und gehindert; 6) in der guten Gesellschaft will Christus dabei sein; 7) in einer guten Versammlung wird das Gebet viel eher erhört; 8) es ist ein guter Ruheweg in dem Tode.

Die Vorliebe für Reimereien verleitet übrigens den Klosterbruder, auch mitten in der Predigt oder am Schlusse derselben mit Versen hervorzutreten. So declamirt er am Schlusse einer Predigt auf Maria Magdalena folgendermaßen:

Nun zuletzt so vermahn' ich jedermann,
wer da Schimpf und Ernst verstehen kann:
hat jemand schwerlich gesündt,
der flieh' zu St. Maria Magdalena alle Stünd';
denn da sie hat erworben ihrem Bruder Lazarus das Leben
und durch ihre Liebe und Weinen ward ihr viel Sünd' vergeben,
also durch ihre Bitt' und große Verdienst mag sie uns erwerben,
Daß uns unsere Sünd' wird vergeben und mögen nimmermehr verderben.
Das verleih' uns Christus, weil für uns gern beten
wollen St. Maria Magdalena und Lazarus. Amen[1]).

1) Weitere Beispiele der Reimkunst dieses Predigers siehe in meinen „Beiträgen zur Geschichte der Predigt in Deutschland am Ausgang des Mittelalters". Passau 1889.

Von den Leistungen eines Kanzelredners, der mit solchen Mitteln arbeitet, werden wir natürlich nur bescheidene Vorstellungen hegen dürfen; er vertritt eben eine niedere Stufe der damaligen Predigtweise, die von den Reden der gelehrten Prediger in scharfer Linie sich abhebt[1]).

XXVI.

Literatur.

Das apostolische Symbol. Seine Entstehung, sein geschichtlicher Sinn, seine ursprüngliche Stellung im Cultus und in der Theologie der Kirche. Ein Beitrag zur Symbolik und Dogmengeschichte von *D. Ferdinand Kattenbusch*, o. Prof. der Theol. in Giessen. — I. Band: *Die Grundgestalt des Taufsymbols.* gr. 8⁰. XIV, 410 S. Leipzig, Hinrichs 1894. ℳ 14.

Das vorstehend bezeichnete Werk war schon vor Ausbruch des neuesten Streites um das Apostolicum geschrieben und will daher auch unabhängig von demselben beurtheilt werden. Es erweist sich nach allen Seiten hin als eine ächt wissenschaftliche Leistung, welche hoch über der Broschürenliteratur der zwei letzten Jahre steht. Obwohl es vorzüglich durch ein eingehendes Studium und eine genaue Nachprüfung von Caspari's Werken entstanden ist, schlägt es doch einen ganz selbstständigen und mehr methodischen Weg ein und gelangt auch theilweise zu anderen Resultaten, als der verdiente norwegische Theologe. Während Caspari stets neue Quellen ausfindig machte, geht Kattenbusch daran, die auf Grund der älteren und neueren Forschungen in Betracht kommenden Fragen als Ganzes zu behandeln. So bietet er, wenn auch nicht für alles und jedes eine endgiltige Lösung, doch die Möglichkeit, das Quellenmaterial und die Literatur, wie auch den wirklichen Stand der Symbolfrage zu überschauen. Bei Caspari, welcher bekanntlich kein die Resultate seiner Forschungen zusammenfassendes Werk hinterlassen hat, war dies nicht möglich gewesen.

In der Einleitung gibt K. eine gedrängte, aber soweit als möglich vollständige „Geschichte der Forschung über das apostolische

1) Cgm. 371, fol. 72 b.

Symbol (S. 1—37) und darauf eine vorläufige Orientirung über „die liturgische Stellung des Taufsymbols in der alten Kirche" (S. 37—55). Insbesondere wird die Frage erörtert, ob das Symbol ein Gegenstand der Arcandisciplin war, und worin das Verbot, das Symbolum aufzuschreiben, seinen Grund hatte.

Alsdann beginnt die eigentliche Untersuchung über „die Grundgestalt des Taufsymbols", und zwar werden in der ersten Abtheilung des Werkes (S. 59—215) die abendländischen Formeln behandelt. Vor allem wird das altrömische Symbol in Betracht gezogen und nachgewiesen, daß es das Muttersymbol aller abendländischen Recensionen bildet. Dann kommen die außerrömischen Symbole: die italischen, afrikanischen, spanischen, gallisch-fränkischen, irischen und im Anhange die norwegischen und isländischen Formeln, endlich noch „unbestimmbare Symbole", deren es eine größere Anzahl gibt, der Reihe nach zur Besprechung. Ueberall sind nicht nur die älteren und neueren Arbeiten zu Rathe gezogen, sondern meistens auch die Quellen selber durchforscht worden, was bekanntlich trotz der besten Vorarbeiten nie ohne Nutzen geschieht. Für das irländische Symbol hätte die neueste phototypische Ausgabe von Warren citirt werden können.

Die bisher dem hl. Ambrosius von Mailand zugeschriebene Explanatio symboli ad initiandos will K. (S. 84—90) dem mailändischen Kirchenvater absprechen und einem Theologen aus dem Anfange des 5. Jahrhunderts, wenn nicht gar dem noch spätern hl. Maximus von Turin zuweisen. Wenn ich auch zugebe, daß die Schwierigkeiten der bisherigen Ansicht keine geringen sind, namentlich was die Berührungen der Explanatio mit der Expositio des Rufin betrifft, so glaube ich doch, daß für Ambrosius bessere Gründe sprechen, als für Maximus oder einen an Rufin sich anlehnenden Theologen. Denn 1) läßt schon die Art der Ueberlieferung: Nachschreiben eines Hörers, mehr auf Ambrosius schließen, als auf Maximus, da von letzterem bessere Texte in Umlauf kamen. Von Maximus ist es 2) bekannt, daß er sich an den Schriften des hl. Ambrosius bildete. Daraus erklären sich leicht die Aehnlichkeiten zwischen beiden. Und was 3) die Verwandtschaft mit Rufin betrifft, so steht die Präsumption dafür, daß letzterer, der seiner eigenen Erklärung zufolge die Symbole der übrigen Kirchen studirte, die Auslegungen der Väter, der großen

Bischöfe und Redner seiner Zeit zu Rath gezogen hat. 4) Die starke Betonung, daß an dem Orte, wo die Rede gehalten wurde, das römische Symbol gelte, spricht mehr, als man gewöhnlich annimmt, zu Gunsten Mailands. Denn die damalige mailändische Liturgie war die römische und Ambrosius gibt zuweilen sein treues Festhalten an Rom deutlich zu erkennen. K. selbst macht darauf aufmerksam, daß Ambrosius „auf Uebereinstimmung mit Rom hielt" (S. 197). Doch kann dieser wichtige Punkt hier nicht weiter erörtert werden. — In den Nachträgen (S. 403—407) erwähnt K. auch die von meinem Mitbruder P. Germanus Morin (Nouvelles recherches sur l'auteur du ‚Te Deum' in der Revue Bénédictine, Febr. 1894) aufgestellte Hypothese, daß Nicetas von Romatiana der Verfasser wie der pseudo-ambrosianischen Schrift De sacramentis, so auch der Explanatio symboli sei. K. will sich dieser Hypothese nicht feindlich entgegenstellen, glaubt aber vorderhand zuwarten zu sollen, bis Morin seine interessanten Forschungen abgeschlossen hat.

In einem Anhange (S. 186—188) behandelt K. die Frage, ob das Sacramentarium gallicanum irischen Ursprunges sei. Die Frage dürfte meines Erachtens leichter einer Lösung entgegengeführt werden, wenn zwischen den einzelnen Theilen des Sacramentars unterschieden, wenn sodann das Stowe Missale, das von Georg Wicelius abgedruckte Fragment eines im 16. Jahrhundert zu Fulda noch existirenden Sacramentars oder Missals und endlich die Sacramentarien von St. Gallen berücksichtigt würden (vgl. meine Abhandlung über das Stowe Missale in der Innsbr. Zeitschrift f. Theol. 1892. S. 446 ff.).

Im interessanten 4. Kapitel der ersten Abtheilung (S. 189—202) bespricht K. den Typus der westeuropäischen Symbole und den jetzigen textus receptus des Apostolicums. Er zeigt, daß eigentlich von keinem Autor des 5. oder 6. Jahrhunderts, auch von Cäsarius von Arles und von Faustus von Reji nicht, mit Evidenz nachgewiesen werden kann, er habe unsern jetzigen Text gehabt. Es ist also nicht sicher, daß letzterer ein südgallisches Symbol des 5. oder 6. Jahrhunderts sei. Das Resultat formulirt K. folgendermaßen: Der jetzige textus receptus ist eine irgendwo in einer westeuropäischen Kirche entstandene Abart des altrömischen; er ist im Detail eine zufällige Spielart des westeuropäischen Typus. — Die aus

Duchesne hergeleitete Theorie von einem besonderen Einflusse Mailands in Verfassung und Liturgie auf die Kirchen Galliens (S. 197—199) ist schwerlich haltbar. Der Umstand, daß der jetzige **textus receptus** sich im **Missale gallicanum** nebst einem Sermo des hl. Cäsarius findet, weist den Weg aus dem Labyrinth. Die Rede des hl. Cäsarius war im 6. Jahrhundert allenthalben in Gallien, selbst in Spanien und Italien verbreitet (S. 176). Die Fassung wurde höchst wahrscheinlich bei der Verschmelzung des gallicanischen und römischen Ritus durch Alkuin unter Karl dem Großen (um oder vor 800) in den Taufritus des Reiches aufgenommen — als die von Cäsarius bewahrte römische Form — und kam dann im 9. oder 10. Jahrhundert mit dem combinirten Sacramentar nach Italien und Rom. Daß dieses aber nicht so schnell ging, beweist ein Sacramentar des 10. oder 11. Jahrhunderts, welches zu Oxford sich befindet und den altrömischen Symboltext einer norditalischen Stadt enthält. Es ist ein **Gregorianum**.

Die zweite Abtheilung (S. 216—392) handelt von den orientalischen Symbolformen. Hier gebührt Kattenbusch das Verdienst, die Forschungen Caspari's, welche gerade bezüglich des Morgenlandes zu keinem befriedigenden Abschluß gekommen waren, um ein bedeutendes Stück weitergeführt zu haben. Indem K. die verschiedenen Formeln untersucht, trifft er in fast allen „palästinensisches Gestein" (S. 220). Wir haben demnach mit geringen Ausnahmen nur syro-palästinensische Formeln als Quellen für unsere Kenntniß der Symbole des Orients. Wie der Verf. S. 241—244 zeigt, bildet das ältere Symbol von Jerusalem die Grundlage des constantinopolitanischen von 381. Als Hauptquelle der Einschaltungen in das altjerusalemische Symbol ist das Nicänum anzusehen. Die Revision des Symbolums durch den hl. Cyrill muß kurz nach 362 geschehen sein, d. h. im Momente der durch das Concil von Alexandrien 362 erfolgten Neubelebung der nicänischen Orthodoxie. Diese Resultate sind nebenbei auch wichtig für die Geschichte der Liturgie, da Jerusalem für Rom und Griechenland den Anstoß zur Reform gab. — S. 248—251 ist von einem angeblichen Taufbekenntniß der ostsyrischen Kirche, aus der **Doctrina Addai** und Eusebius (**H. E. I, 13**) die Rede. Ist das betreffende Stück auch kein Taufsymbol, so muß es doch als Grundlage desselben angesehen werden; es ist ein werthvolles Specimen des

κήρυγμα der Apostel. Denn daß Eusebius die Wahrheit berichtet, bezweifelt Niemand, wie K. selbst (S. 250) bemerkt. Dann ist aber auch anzunehmen, daß dieses κήρυγμα wenigstens aus dem 2. Jahrhundert stammt. — S. 252 ff. handelt der Verf. vom Bekenntnisse Lucians des Martyrers, sowie von dem der Apostolischen Constitutionen, Buch VII, Kap. 41, weiterhin von den Formeln der Enkänienſynode von Antiochien (341) und anderen Symbolen der christologischen Synoden des 4. Jahrhunderts. In einem Nachtrage (S. 392—395) kommt K. nochmals auf diesen Gegenstand zurück und nimmt Stellung zu den Forschungen Funk's über Entstehung, Quellen und Redactor der Apostol. Constitutionen. Während Funk das Symbol der Apostol. Constitutionen (VII, 41) für ein Erzeugniß des Interpolators hält, macht K. es glaubhaft, daß das Symbol vom Redactor vorgefunden worden sei und von Lucian selbst herstamme (den er nebenbei auch als Verfasser der Didaskalia, der Grundschrift von Buch I—VI, ansehen möchte). In diesem Symbol erblickt K. die Grundlage der Synodalformeln der Semiarianer von 341—360, ja glaubt den Einfluß desselben bei Arius und Eunomius constatiren zu können. Mit Harnack, Lightfoot, Zahn hält sodann K. gegen Funk daran fest, daß die sechs ersten Bücher, an deren Schluß (VI, 30) sich auch Anklänge an ein Symbol finden, um die Mitte des 4. Jahrhunderts auf Grund der Didaskalia hergestellt worden seien, und daß Epiphanius nicht nothwendig auf die alte Didaskalia bezogen werden müsse, und wenn auch, so habe Epiphanius mit Absicht gegen die neue sich „spröde" verhalten können. Endlich spricht sich K. mit Achelis dafür aus, daß die von den Zusätzen gereinigten Canones Hippolyti eine Grundlage des VIII. Buches der Constitutionen seien, während Funk darin nur einen letzten Auszug aus dem genannten Buche finden will.

In dem letzten Kapitel des Werkes (S. 368—392) untersucht K. die „Grundlage der orientalischen Symbole" und gelangt zu der Ueberzeugung, daß „das altrömische Symbol als Archetypus der orientalischen so gut, wie der occidentalischen Form zu erachten ist" (S. 371). Das ist ein sehr belangreiches Resultat. Einen gemeinsamen Typus und Grundstock bieten Jerusalem und Antiochien, und damit vermuthet der Verf. die Eingangspforte finden zu können, durch welche das altrömische

Symbol nach Osten kam und hier zu allgemeiner Verbreitung gelangte. Interessant und wichtig sind in dieser Hinsicht die Untersuchungen auf S. 380—390. Es fehlt in den syrisch-palästinensischen Symbolen keines der Stücke des altrömischen; alles, was hier mehr enthalten ist, besteht in nachträglichen Erweiterungen und läßt sich aus dem Bedürfniß einer Ergänzung des altrömischen erklären. Das altrömische Symbol ist ein bewußter Kunstbau, eine überall gleichmäßig überlegte und als wirklich „gegliedert" (in 12 Artikel) sich darstellende Formel, welche eine ganz bestimmte Reihe von Gedanken, nicht mehr und nicht minder, aussprechen will. Und wenn im Abendlande das römische Muttersymbol immer mit Ehrfurcht betrachtet, mit Schonung behandelt wird, so daß man in keiner Provinz oder Kirche einen neuen Artikel einfügt, sondern den Zusätzen auch äußerlich den Charakter einer bloßen Amplification, einer Angliederung zu geben sich bestrebt — so ist das alles im Orient nicht der Fall. Hier scheint man bei den Zusätzen weder den Kunstbau zu ahnen und zu berücksichtigen, noch die Artikel zu zählen. Mit και-και-και schließen sich die Stücke aneinander. Es herrscht eine gewisse Freiheit in der Formulirung dogmatischer Einschaltungen. Die geschichtliche Glaubensanschauung, welche sich im altrömischen Symbol ausgesprochen hat und sehr bestimmten „Zeitcharakter" trägt (S. 388), ist im Orient seit dem 4. Jahrhundert der „Dogmatik" gewichen. Schließlich (S. 389 ff.) macht K. die Gegenprobe, um zu zeigen, daß das römische Symbol die Mutterformel der orientalischen, näherhin der syrisch-palästinensischen Symbole ist. Ist es nicht Archetypus, so ist es eine Variante, eine Neben- oder Schwesterform, wenn nicht gar eine Unter- oder Tochterrecension. Dann aber bleibt alles räthselhaft, und die Schwierigkeiten, welche im ersten Falle leicht zu lösen waren, sind in diesem einfach unlösbar. Kurz, die Annahme, daß R so gut für Syrien und Palästina, wie für Westeuropa das Muttersymbol bildet, muß als in vollem Maße begründet und zu Recht bestehend angesehen werden. Damit ist ein großer Schritt in der Symbolforschung gethan, und wir können nur wünschen, daß es dem Verf. gelingen möge, im zweiten Bande das Gesagte zu erhärten und die Sachuntersuchung mit ebenso großem Erfolge zu führen, wie die literarische.

Beuron. Suitbert Bäumer O.S.B.

Deutschlands katholische Katechismen bis zum Ende des sechzehnten Jahrhunderts. Von Dr. *P. Bahlmann*, Custos an der Kgl. Paulinischen Bibliothek zu Münster i. W. Mit einer Beilage: Tafel des christlichen Lebens c. 1480. Münster, Regensberg 1894. VIII, 80 S. *M.* 1.60.

Nach allzu langer Vernachlässigung hat nunmehr die Geschichte der Katechese und die Bibliographie der Katechismen in den letzten Jahrzehnten eine sorgfältige Pflege gefunden. Die vorliegende mühsame Zusammenstellung will zunächst als bibliographische Arbeit gelten; sie gibt eine Uebersicht über die seitherigen einschlägigen Arbeiten in ihrem ganzen Umfange und fügt Neues an verschiedenen Stellen hinzu.

Der Verf. legt fest, daß das Wort „Katechismus" als Bezeichnung eines in Frage und Antwort gehaltenen Religionslehrbuches für die Jugend nicht zuerst in einer Schrift der böhmischen Brüder sich finde, sondern in dem lutherischen „Catechismus, das ist Unterricht zum christlichen Glauben . . . durch Andreas Althammer 1528", und zum ersten Male auf katholischer Seite in dem 1534 gedruckten Catechismus ecclesiae des Georg Wicelius. Bücher über Glaubenswahrheiten ohne die Bezeichnung „Katechismus" gab es schon früher, aber sie waren nur in Händen der Pfarrer und Lehrer[1]).

S. 8 ff. werden deutsche Schriften des 8.—13. Jahrhunderts verzeichnet[2]), in welchen man ebenfalls die ersten Anfänge unserer heutigen Katechismen erblicken kann, worunter hervorzuheben ist die Sammlung des Weissenburger Mönchs aus dem 9. Jahrhundert. Dann folgen katechetische Stücke aus dem 14. und 15. Jahrhundert[3]). Die reichere Literatur des 15. Jahrhunderts liefert

1) Bezüglich der Taufpathen sei auf eine klassische Stelle bei Rhabanus Maurus, † 855, hingewiesen: Intimandum est atque instantissime praedicandum ipsis patrinis vel matrinis, quod fidejussores sunt illorum, quos suscipiunt de baptismate et pro quibus professi sunt, quia de ipsis reddituri sunt Deo rationem, utrum fidem Christi eis et veram religionem, cum ad aetatem intelligibilem pervenerint, insinuaverint an non. De ecclesiastica disciplina lib. 2. Migne P. L. CXII, 1218.

2) Germanischer Bücherschatz 9, 2: Die Psalmen und katechetischen Denkmäler nach der St. Galler Handschriftengruppe.

3) Die lateinischen Katechismen werden von dem Verf. in Noten verzeichnet; ihres Umfanges halber wären sie besser am Ende als Beilagen ge-

mehr oder minder vollständige Zusammenstellungen der katechetischen Hauptstücke und ihrer Erklärungen; sie sollten zumeist Lehr- und Erbauungsbücher sein[1]). Derartige Werke sind: 1) Sele Trost in 16 Auflagen 1474—1523. 2) Himmelstraß in 4 Auflagen 1484—1510. 3) Spiegel des Christenmenschen von Kölde in 27 Ausgaben c. 1476—1570. 4) Eine gute Vermaning ende ene tafel des kerstelyken levens, ohne Ort und Jahr; ihr Abdruck folgt S. 61. 5) Spiegel der Laien. Lübeck 1496[2]).

Die weit zahlreicheren Katechismen des 16. Jahrhunderts umfassen 28 Nummern, 17 davon sind Originalschriften, 11 Uebersetzungen. Damit ist die Moufang'sche Zusammenstellung der Katechismen derselben Periode und deren Abdrücke zu vergleichen.

Zu dieser Abtheilung gestatte ich mir folgende Bemerkungen:

Zu S. 25. Von dem Katechismus des Minoriten Christian von Honnef 1537 (Christgen van Honff, Minnerbroder ordens) besaß das Kloster Buxheim ein Exemplar, welches mit dem „Schatzboechlyn der Gotlichen liefden" von dem Antiquariat Rosenthal im (Buxheimer) Catalog 40 sub no. 1588 zu 39 ℳ ausgeboten war. Die erste Ausgabe von c. 1500, deren Angabe sich auf Binterim stützt, ist bis jetzt nicht gefunden.

Zu S. 31. Der Mainzer Ausgabe des Dietenberger'schen Katechismus von 1537 geht der in kölnischem Dialecte gehaltene und bei Quentel erschienene nicht vorher, wie man aus dem Floß'schen Kataloge 3173 und der Literar. Rundschau 1882, Nr. 14, S. 393 schließen könnte. Dieser bei Floß genannte, jetzt in der kgl. Bibliothek zu Berlin befindliche Kölner Druck gehört in's Jahr 1539, wie mir von dort geschrieben wird.

Zu S. 31, Note 69. Der unruhige, letzte Riddagshauser Abt Lambert von Balven († 1553), hat allem Anscheine nach einen

---

geben worden. — Mittelniederdeutscher Katechismus, aus einer Handschrift des 14.—15. Jahrhunderts, im 13. Bande der Zeitschr. f. deutsche Philologie von Höpfner und Zacher.

1) Es waren Volkskatechismen. In diesem Sinne ist auch: Ein alter deutscher Catechismus vor der Reformation in: (Weller) Altes aus allen Theilen der Geschichte 1762. I, 70 (nämlich Die vast notdurfftige Materi 1494) aufzufassen.

2) Der Verf. gibt von jeder Nummer eine Inhaltsübersicht (Kapitelüberschriften).

doppelten Katechismus herausgegeben, zuerst die Uebersetzung des Wicelius'schen Catechismus ecclesie: Lere vnde Handelinge des hilligen Christendoms 1550, und dann einen eigenen unter dem Titel: Gemene Catechesis, edder anvenkliche Underwisinge der jungen Christen yn fragestükke gestellet. So gibt wenigstens Allg. Deutsche Biographie II, 35 an.

Zu S. 32. Die älteste Gelehrtengeschichte, welche über Matthias Cremer berichtet, ist die Prosopographia des Baseler Pantaleon 1566, S. 395. Vgl. auch K.-Lexicon III², 1173.

Zu S. 32 u. 33. Die angeblich verloren gegangenen Katechismen von Cremer und Titelmann, welche niemals erschienen sind, müssen nach den Ausführungen des Herrn Paulus im Katholik 1894, II, 190 gestrichen werden.

Zu S. 33. Der Fabri'sche Katechismus ist 1551 erschienen, wie aus dem Gegenkatechismus erhellt: Wider den unreinen Katechismum so in dem J. 1551 zu Augsburg durch Phil. Ulhart getruckt ist. Bern 1551. (Katholik 1893. II, 222 Note.)

Soeben taucht wieder ein seither in der Bibliographie nie genannter Katechismus auf. Pastor bonus 1894, S. 369 u. 423: Verdienste des Trierer Erzbischofs Johannes von Schönenberg (1581—99) um den katechetischen Unterricht — behandelt den „Catechismus und Praxis, das ist die notwendigste Stück catholischer Lehr, sampt einer Underweisung, wie der Lehrer sie einhellig fürhalten, die Anhörer aber nicht allein glauben, sonder auch in täglicher ubung brauchen sollen. Auß Ertzbischoffischem Churfürstl. Trierischem befelch außgangen. Trier bey H. Bock 1589."

Der zweite Theil dieses Diöcesan-Katechismus, die Praxis, kann als eine volksthümliche Anleitung zu einem christlichen Leben bezeichnet werden; sie enthält Gebete, Betrachtungen und andere fromme Uebungen. Die Stadtbibliothek zu Trier besitzt ein Exemplar dieses Katechismus.

Die Münchener Hof- und Staatsbibliothek besitzt ein wohlerhaltenes Exemplar des ältesten katholischen Bilderkatechismus: Doctrina christiana. Das ist Ein christlicher Bericht vnnd Lehr, in welcher die fürnemmsten geheimnuß, vnnd Hauptstuck vnsers heilgen Christlichen Glaubens begriffen, vnnd dem gemainen einfältigen Volck, so nicht lesen kan, zu nutz mit schönen newen Figuren für Augen gestelt vnd eingebildet werden. Durch den

Ehrwürdigen vnnd Geistlichen Herrn **Joannem Baptistam Romanum** der Societät **Iesv** Theologen, zusammengetragen und verfasset. — Gedruckt zu Grätz bey Georg Widmanstetter 1589.

Dieser in Kleinoctavformat gedruckte Katechismus von 95 Seiten ist in 25 Abschnitte getheilt und gibt zu jedem katechetischen Punkte ein Bild. Die ganze Arbeit ist nicht ohne Geschick gemacht und könnte **mutatis mutandis** für unsere heutigen Verhältnisse immerhin noch verwerthet werden.

Zu dem 1. Glaubensartikel S. 8 ff. wird die Erschaffung Eva's in Bild gegeben und dazu als Text die Belehrung: Bei dieser Figur siehst du, wie Gott alle Ding erschaffet, derhalben sollen wir nach laut dises ersten Artikels glauben, daß die Welt ein Anfang gehabt und von Gott erschaffen sei, und nicht, wie etliche Weltweisen fälschlich vermaint haben, von Ewigkeit her gestanden. Zu disem ist Gott nit allein ein Schöpffer der sichtbarlichen, sondern auch der unsichtbarlichen Dingen, als da sein die Engel u. s. w.

Beim 2. Artikel ist Christus abgebildet, beim 3. die Verkündigung Mariä.

Dem Symbolum folgen die Bilder der Apostel, von welchen jedem ein Glaubensartikel zugeschrieben wird. Der Kupferstecher hat jedenfalls ältere Vorlagen benutzt. S. 34 schließt: St. Matthias. Im Jüdischen Land mit einer Axt an Kopff geschlagen, und entlich enthaupt (hat gemacht) den zwölfften. Darauf folgt: Vater unser, Englische Gruß, **Salve regina**, Decalog, Gebote der Kirche, Sacramente, 7 Todsünden, Werke der Barmherzigkeit, letzte Dinge, Gaben und 12 Früchte des hl. Geistes, Rosenkranz, Seligkeiten, Tugenden, von den drei Feinden des Menschen, himmelschreiende Sünden, Sünden gegen den hl. Geist, wie man das Gewissen täglich examiniren soll, wie zu betten sei, wann man zu Morgens auffstehet, ein kurtz Gebetlein, wann du zu Beth gehest.

Den Katechismen des 16. Jahrhunderts ist vermuthlich beizuzählen: Schlobruch, Jac., Catholisch Gesangbüchlein mit einem Catechismo vnd **Ordinario festorum**. Paderborn bei M. Pontanus 1600. Den Titel gibt Weller, Annalen der poetischen Nat.-Literatur der Deutschen II, 64.

Feder, Geschichte des Catechismuswesens im Bisthum Würz-

burg. Heilbronn und Rothenburg a. T. 1794, enthält nichts für unsere Zwecke, wie ich vor Einsicht in das Büchlein glaubte.

S. 57 verzeichnet der Verf. die Katechismuspredigten des 16. Jahrhunderts, nämlich die von Clichtoveus, Mich. Helding und Jac. Scöpper.

Den Schluß bildet, wie angedeutet, der vollständige Abdruck der nur in einem einzigen Exemplare erhaltenen „Vermahnung und Tafel, worin man klar findet, was ein gut Christen-Mensch schuldig ist zu wissen, welche (Tafel) alle gute Christen schuldig sind, in ihren Häusern zu haben für sich selber, aber auch ihre Kinder und Gesinde". Im Katholik 1891, I, 380 hatte ich aus dieser bündigen Kinderlehre Auszüge gegeben.

Wir besitzen in Bahlmann's Schrift eine fleißige, abgerundete Arbeit über die deutschen Katechismen bis Schluß des 16. Jahrhunderts. Wenn wir einmal so weit sind, daß wir ein Corpus Catholicorum beginnen können, dessen Nomenclator festgestellt zu haben ein Verdienst dieser unserer Zeitschrift ist, dann müssen wir zu einem Corpus catechismorum saeculorum XV et XVI übergehen, dessen Nomenclator nunmehr in Bahlmann's Arbeit vorliegt. Doch auch noch früher dürfte die Leitung der Monumenta paedagogica in Berlin zur Herausgabe dieser Katechismen sich bereit finden, eventuell in Verbindung mit der Görres-Gesellschaft.

F. Falk.

Summa doctrinae christianae per quaestiones traditae et ad captum rudiorum accommodata, das ist: der kleinste lateinische Katechismus des seligen *Petrus Canisius*. Herausgegeben von *J. B. Reiser*. Passau, R. Abt 1894. 16⁰. X, 21 S. 40 ₰.

Herr Domcapitular J. B. Reiser, der Verf. der bekannten Studie: Petrus Canisius als Katechet, 2. Aufl. Mainz 1882, hat bereits im Jahre 1867 die Originalausgabe (1563) des kleinen deutschen Katechismus des seligen Canisius durch einen Neudruck weiteren Kreisen zugänglich gemacht. In dem vorliegenden Schriftchen bietet uns nun der eifrige Canisiusforscher einen Abdruck des kleinsten lateinischen Katechismus des Dieners Gottes. Dieser Katechismus, der als Anhang zu einer lateinischen Grammatik 1556 in Ingolstadt erschien, ist neuestens von P. Otto Braunsberger auf der Münchener Universitätsbibliothek entdeckt worden. Da

außer dem Münchener Exemplar ein anderes bis jetzt nicht bekannt ist — selbst die Münchener Staatsbibliothek, die doch an Schriften aus dem 16. Jahrhundert so ungemein reich ist, täuscht diesmal die Hoffnungen des Forschers —, so kann die neue Ausgabe nur mit Freuden begrüßt werden. Mit vollem Rechte sagt der Herausgeber in seinem Vorworte: „Die Katechismen des seligen Petrus Canisius, welche nahezu zwei Jahrhunderte unsere Voreltern im wahren katholischen Glauben belehrt, bestärkt und erhalten haben, verdienen wohl — wenn sie auch nicht mehr Schulbücher sind — doch als religiös-historische Denkwürdigkeiten beachtet und erhalten zu werden." Das „recht liebe, anheimelnde Schriftchen" sei daher allen Freunden der katechetischen Literatur bestens empfohlen.

N. P.

Casus conscientiae propositi a Card. de Lugo, a P. Beniamino Elbel, a P. Joanne Petro Gury aliisque auctoribus, resoluti a P. *Januario Bucceroni* S. J. Accedunt plures Casus resoluti a ss. Rom. Congr. Volumen primum. Romae ex typogr. polyglotta S. C. de propag. Fide. 1894. 8⁰.

Der gelehrte Verf., welcher am römischen Colleg oder der gregorianischen Universität die Stelle eines Professors der Moral bekleidet, hat sich auf diesem Gebiete bereits einen Namen gemacht durch seine Institutiones theologiae moralis secund. doctrin. s. Thomae et s. Alphonsi, sowie durch sein Enchiridion morale complectens selectas decisiones s. Sedis et ss. Romanar. Congregationum. Seinen Commentar. de constitutione »*Apostolicae Sedis*« habe ich im Literar. Handweiser Nr. 437 zur Anzeige gebracht. Nunmehr beschenkt uns derselbe mit dem ersten Bande seiner Casus conscientiae. In diesen werden 255 Fälle in höchst anschaulicher Weise nach dem in Rom üblichen, durch die Praxis vieler Jahrhunderte geheiligten Verfahren zur Entscheidung gebracht. Dieselben beziehen sich auf die Tractate der Moral über die menschlichen Handlungen, das Gewissen, die Gesetze, die Sünde, die drei göttlichen Tugenden, die zehn Gebote Gottes und die fünf Gebote der Kirche. Die Behandlung der Gegenstände vollzieht sich in der Weise, daß der Thatbestand kurz und klar dargelegt, darauf sein Hauptinhalt in eine knappe Frage zusammengefaßt und dann ausführlich, aber keineswegs in erdrückender Breite, die einen vor lauter Einwürfen den Hauptpunkt unglücklicher Weise übersehen

ließe, die Lösung dargeboten wird. Die namhaftesten Autoren finden Berücksichtigung, insbesondere aber begegnen wir, wie recht und billig, den neuesten Entscheidungen der mit ächter römischer Erbweisheit arbeitenden Congregationen der ewigen Stadt. Im Allgemeinen legt Bucceroni in seinen Lösungen eine wohlthuende Milde an den Tag. Nur an einer Stelle dürfte er zu weit gegangen sein. Den Satz, daß Titius und Cajus in dem S. 199 vorgetragenen Falle nur »leviter quidem peccant contra veritatem«, möchte ich nicht unterschreiben.

Noch zwei andere Vorzüge sind mir bei der Lectüre des soliden Werkes entgegengetreten. In erster Linie besitzt dasselbe einen wahrhaft katholischen oder universalen Charakter, indem es Fragen aus allen katholischen Ländern zu behandeln unternimmt. Aus diesem Grunde eignet es sich in hohem Grade für Missionsgebiete in Asien und Amerika. Zweitens berücksichtigt dasselbe die Bedürfnisse und Schäden der Gegenwart. Zum Beweise dessen berufe ich mich auf Bucceroni's Ausführungen über Fragen aus dem Gebiete des Eherechtes, des sechsten Gebotes und der Socialphilosophie. Geradezu mustergiltig sind seine auf dem festen Grunde des päpstlichen Rundschreibens Rerum novarum fußenden Darlegungen über den Lohn der Arbeiter, in welchen bei aller Betonung des rechtlichen Charakters, welcher dem Arbeitsvertrag innewohnt, doch auch die natürliche Billigkeit und christliche Liebe zu vollem Rechte gelangt. Die solide Arbeit verdient warme Empfehlung und weite Verbreitung.

Aachen. A. Bellesheim.

Synchronistische Tabellen der Kirchengeschichte. Ein Hilfsbuch für Studirende von Dr. F. X. Kraus, o. ö. Professor der Theologie an der Universität zu Freiburg i. Br., Großh. bad. Geh. Hofrath. Zweite Auflage. Trier 1894. Fr. Lintz. 194 S. M 3.

Referent bekennt bereitwillig, daß diese Tabellen schon in der ersten Auflage mit Bezug auf die äußere Anordnung des Stoffes einen sehr angenehmen Eindruck bei ihm hervorbrachten. Die Ueberschriften der einzelnen Abtheilungen lauten: Papstthum, Verhältniß der Kirche zum Staat, Ausbreitung und Bekämpfung des Christenthums, antichristliche Tendenzen, Disciplin, Cultus und Leben, dogmatische Entwickelungen und Kämpfe innerhalb des

Katholicismus, Protestantismus, Philosophie und allgemeine Literatur, christliche Wissenschaft, christliche Kunst, Jahreszahlen. Wie diese Rubriken beweisen, hat der Verf. alle Gebiete der Kirchengeschichte, die für den angehenden Studirenden von Bedeutung oder Interesse sind, in den Kreis seiner Darstellung einbezogen. Innerhalb der einzelnen Abtheilungen ist dann das Ebenmaß bewahrt, insofern lediglich die namhaftesten Personen und Thatsachen Erwähnung gefunden. Manchmal hat der Verf. sich viel zu weitgehende Beschränkungen auferlegt. So vermißt man S. 175 bei „Biblische Wissenschaft" den Cursus scripturae sacrae der deutschen Jesuiten, wovon ein Exemplar in meiner Studirstube mir eben in die Augen fällt. S. 183 fehlt unter den Kirchengeschichten die von Cardinal Hergenröther, und unter den Canonisten hätte Vering nothwendig eine Stelle verdient. Auch den Namen Johannes Janssen sucht man vergebens. S. 186 hätte er passend neben Duchesne stehen können. Einzelne Sätze lassen eine mißverständliche Auffassung zu: S. 186 „Weihnachtsallocution gegen die deutsche Regierung" und S. 190 „Encyklika gegen Preußen". Offenbar wollte der Verf. sagen, Pius IX. habe sich gegen einzelne gesetzgeberische Maßnahmen gewendet. Denn gegen Preußen und das deutsche Reich als solche mündlich oder schriftlich ein Wort zu äußern, ist dem Papst nie in den Sinn gekommen. Für die dritte Auflage empfiehlt es sich, bei Montalembert S. 183 den Satz zu streichen: „Ich werde leben und sterben als bußfertiger Katholik und unbußfertiger Liberaler," denn durch solche Sätze wird der Student leicht irregeführt. Und in noch höherem Grade gilt das von den ebendaselbst befindlichen Worten: „Opposition gegen die Tendenzen der Jesuiten und die Absichten der Curie." Wenn diese beiden, die Jesuiten und die Curie, auf eine Linie gestellt werden, dann sind die Jesuiten vollauf gerechtfertigt, Montalembert aber widerlegt. Auch die beiden Sätze (S. 130) „Tedeum wegen der Bartholomäusnacht" und (S. 136) „Jesuiten als Urheber (der Pulververschwörung) hingerichtet" entsprechen keineswegs dem heutigen Standpunkte der Forschung weder bei Katholiken, noch bei Protestanten. Aus diesen Gründen, die wir leicht vermehren könnten, sind die Tabellen mit Vorsicht zu gebrauchen.

Monumenta Germaniae paedagogica. Schulordnungen, Schulbücher und pädagogische Miscellaneen aus den Landen deutscher Zunge. Unter Mitwirkung einer Anzahl von Fachgelehrten herausgegeben von *Karl Kehrbach.* Bd. XVI: Ratio Studiorum et Institutiones scholasticae S. J. per Germaniam olim vigentes collectae, concinnatae, dilucidatae a G. M. Pachtler S. J. Volumen IV complectens monumenta quae pertinent ad gymnasia, convictus (1600—1773) itemque ad rationem studiorum (anno 1832) recognitam adornavit ediditque *Bernhard Duhr* S. J. Berlin, A. Hofmann & Comp. 1894. 8⁰. XVIII, 621 p. *M.* 15.

Die drei ersten Urkundenbände, welche die ewig denkwürdige Thätigkeit der Gesellschaft Jesu im deutschen Vaterlande auf dem Gebiete des höheren Unterrichtes in der trefflichen Sammlung von Kehrbach beleuchten, wurden vom Jesuitenpater Georg Michael Pachtler (1825—1889) an's Licht gestellt. Mit vollem Recht hat der emsige Herausgeber des vierten Bandes dem am 12. August 1889 auf dem gastlichen Boden Hollands in der Verbannung gestorbenen Herausgeber ein kleines Ehrendenkmal errichtet und dabei auch die Stimmen der Kritik zu Worte kommen lassen, welche die Arbeiten Pachtler's gewürdigt haben. „In der That," bemerkt ein Recensent in dem Jahresberichte für klassische Alterthumswissenschaft 1891. S. 45, „ist diese Publication dazu geeignet, manche vorhandene Vorurtheile zu zerstreuen. Insbesondere wird man die häufig verbreitete Ansicht, die neuerdings durch manche altkatholische Gelehrte vertreten wird, wonach die Pädagogik der Jesuiten eine Art von diabolischem System ist, gegründet auf Knechtung der Gewissen und gerichtet auf Niederhaltung jeder freien geistigen Regung, nicht dauernd aufrecht erhalten können" (VIII).

Ursprünglich auf sechs Bände berechnet, ist das Urkundenwerk über die Ratio Studiorum nunmehr in Würdigung vielfach kundgegebener Wünsche in vier Bänden zusammengedrängt. Der neueste Band ist die Frucht der hingebenden Liebe und des ausdauernden Fleißes, mit welchem unser Kölner Landsmann, P. Duhr, einen Gegenstand behandelt hat, mit welchem die Ehre der Gesellschaft Jesu, wie die Aufrechthaltung des Katholicismus in der Sturm- und Drangperiode der Glaubensspaltung auf das innigste verknüpft erscheint. In drei Theile sich gliedernd, behandelt dieser Band 1) Gymnasialwesen, 2) Convicte, 3) die neue Studienordnung des Jesuitenordens von 1832. Die Quellen, aus denen das Material

geschöpft wurde, sind theils Druckwerke, insbesondere solche, die heute in Folge ihrer Seltenheit einen ausnehmend hohen Werth besitzen, theils handschriftliches Material. Vornehmlich beruht das letztere im Archiv der Gesellschaft Jesu, einiges befindet sich in öffentlichen Büchereien, sodann aber auch, was namentlich von dem Kölner Material gilt, in Privatbesitz. Als ächter deutscher Gelehrter hat Duhr sich nicht mit bloßen Abdrücken begnügt, sondern dem Leser den Genuß des kostbaren Materials erleichtert und für die praktische Anwendung nutzbar gemacht. Daher die Hunderte von Anmerkungen biographischen und literarhistorischen Inhaltes, mit denen man das aus der Lectüre der Texte gewonnene Bild über die hervorragende Thätigkeit der alten deutschen Jesuiten noch ergänzen und stärken kann. Dazu kommt endlich ein mit großer Sorgfalt ausgearbeitetes Register, für welches dem Herausgeber ein besonders warmer Dank gebührt.

Der erste Theil enthält zunächst Actenstücke, betreffend die von den Jesuiten geleiteten Gymnasien. Da erscheint der fünfjährige Gymnasialplan oder Catalogus perpetuus der zu behandelnden Schriftsteller für die Anstalten der oberdeutschen Ordensprovinz (1602). Enge verbunden damit ist der Catalogus perpetuus der vereinigten rheinischen Ordensprovinz, welcher 1622 in Mainz aufgestellt wurde. Beide geben von dem Streben der damaligen Jesuiten das denkbar günstigste Zeugniß. Griechische und römische Klassiker treten uns im weitesten Umfange entgegen: Dichter, Redner, Geschichtschreiber und Philosophen. Die Vertheilung derselben in den sechs Klassen des Gymnasiums ist der Entwickelung der Schüler genau angepaßt. Im Griechischen wurde Gretser's Grammatik, im Lateinischen die von P. Emmanuel Alvarez S. J. gebraucht, von dem Ersch und Gruber schreiben: „Als Lehrer der lateinischen Sprache erwarb er sich einen weitverbreiteten Ruhm, und seine Grammatik unter dem Namen »Alvari principia, ausgezeichnet durch Vollständigkeit und zweckmäßige Erläuterung mit Stellen aus den Alten, behauptete lange in den Schulen ein klassisches Ansehen" (7). In der Religion legte man verdientermaßen den Katechismus des sel. Peter Canisius zu Grunde. Im Anschluß an die Kataloge der Autoren erscheint das Verzeichniß der Commentare zu den Klassikern. Nicht für geübte Professoren, sondern für Anfänger im Lehramt ist der Katalog der Commentare

vom Jahre 1604 zu den einzelnen Klassen der Autoren verfaßt, wobei wir heute leider beinahe verschollene, ehedem aber in hohem Ansehen gestandene Schriften, wie des P. Jakob Pontan S. J. »Symbolarum libri XVII, quibus P. Virgilii Maronis Bucolica, Georgica, Aeneis ex probatiss. auctorib. declarantur, und seine noch berühmteren »Progymnasmata latinitatis« kennen lernen.

Wer sich in der Kirchengeschichte des 16. und 17. Jahrhunderts umgesehen, der ist auf Schritt und Tritt den beiden Historiographen des Jesuitenordens, Sacchini und Jouvancy, begegnet. Diese beiden Männer glänzen aber ebenso als Philologen, wie als Theologen. Sacchini's vielgebrauchte Paraenesis ad magistros scholarum inferior. S. J., wie Jouvancy's »De ratione discendi et docendi« besaßen als pädagogische Hilfsmittel ehemals klassisches Ansehen und werden im Lectionsplan der oberdeutschen Ordensprovinz vom Jahre 1736 dringend empfohlen (31). Einen hervorstechenden Zug des 18. Jahrhunderts bilden jene Klassenbücher, welche den ganzen Lehrstoff für ein bis zwei Jahre und nur diesen in einem einzigen Bande zusammenfaßten. Als solche erscheinen die von Mainz vom Jahre 1717 und 1731 und die von Würzburg vom Jahre 1732 und 1735. Die derselben Zeit entstammenden Lectionspläne zeigen uns das Bemühen der Jesuiten, die Pflege der Muttersprache, ganz entsprechend dem Zuge der damaligen Zeit, besonders in die Hand zu nehmen (55). Daß die Vertheilung des Stoffes auf die einzelnen Klassen, wie die ganze Beschäftigung der Jugend bei aller Strenge in den Anforderungen, dennoch zugleich maßvoll und von voller Berücksichtigung der geistigen und körperlichen Fähigkeiten getragen war, darüber belehren uns die gediegenen Tagesordnungen für die Gymnasien der oberdeutschen Provinz vom Jahre 1737 (60—74), wobei die Dies Caniculares besondere Berücksichtigung finden.

Gegenüber den wenig belobenden Aeußerungen erfahrener Gymnasiallehrer über die neuen Lectionspläne auf manchen modernen Gymnasien, nach welchen der Lehrer beinahe alles leisten soll, während die Gedankenarbeit des Schülers auf das allerbescheidenste Maß herabgedrückt ist, glauben wir im Interesse aller Freunde der Jugend auf die Abtheilung „Erklärung der Autoren" als auf Winke von monumentaler Bedeutung hinweisen zu sollen (75—104). Das ganze Ziel des Unterrichtes gipfelte in der Absicht, den Schüler

selbstständig zu machen und zu eigener, ernster, manneswürdiger Arbeit anzuhalten. Dem Schüler mühevolles Denken zu ersparen, ihm alles zu erleichtern und seine Thätigkeit auf die Entgegennahme des vom Lehrer verarbeiteten Stoffes herabzudrücken, galt den Jesuiten nach Ausweis so vieler dem Staub der Archive entrissenen Actenstücke als Verkennung der menschlichen Natur und Verrath an der Jugend. Wie die ewig mustergiltigen Anweisungen für die Erklärungen der Klassiker (75), so hatten auch die Compositionen, Declamationen, Akademien und andere Uebungen (21) lediglich den Zweck, die Jugend nicht zu knechten, sondern geistig zu befreien.

Den außerordentlichen Einfluß der Jesuiten auf dem Gebiete des Schulwesens begreift man aber erst vollkommen bei der Lectüre der Abtheilungen: „Einige Kapitel der Gymnasial-Pädagogik," „Heranbildung armer Studenten". Hier wird das Bild eines von den höchsten christlichen Idealen erfüllten, ganz in seinem Berufe aufgehenden Lehrers geschildert. Die Kapitel über Integrität des Lehrers, Anstand, Pflichteifer, Autorität, Schuldisciplin, Fleiß der Schüler, Schulstrafen, sowie über Verkehr mit Eltern und Collegen enthalten goldene Worte, die in einem Zeitalter, welches vielfach unter dem Zeichen des Monismus, Buddhismus und Darwinismus steht, manchen Ohren unverständlich klingen, aber deßhalb nicht weniger Giltigkeit besitzen, weil sie auf den unverwüstlichen, vom Schöpfer in die menschliche Natur gelegten Gesetzen beruhen.

Im zweiten Theile erscheinen Actenstücke über die von den Jesuiten geleiteten päpstlichen Seminare von Fulda, Würzburg, Dillingen. Besonders lehrreich sind die nach einem Cod. Colon. privat. mitgetheilten Statuten des vom Erzbischof Ferdinand um 1615 errichteten und den Jesuiten übergebenen Priesterseminars in Köln (313—325), wobei ich die Bemerkung nicht unterdrücken möchte, daß die S. 316, Nr. 6 enthaltene Bestimmung mit dem Verbote, gegen den Willen des Erzbischofs beim hl. Stuhle vorstellig zu werden, sich bei der heutigen Entwickelung der Kirchenverfassung nicht aufrecht erhalten läßt. Den Schluß dieser Abtheilung bildet das Thesenverzeichniß für das öffentliche Examen am Theresianum in Wien vom Jahre 1758, das namentlich wegen der Pflege der Moralphilosophie merkwürdig erscheint. Der letzte Theil bringt die unter dem Einfluß der modernen Verhältnisse

abgeänderte und seit 1832 eingeführte neue Studienordnung. Die Veränderungen sind das Ergebniß zahlreicher Anfragen und Berathungen. Sie lassen erkennen, daß der Orden zeitgemäße Bedürfnisse weise erwogen und ihnen ausreichend Rechnung getragen hat, wenngleich man andererseits die Scheu nicht verkennt, mit welcher man Einrichtungen, auf denen die Weihe der Jahrhunderte ruht, abzuändern sich entschlossen. Mit dem lebendigsten Interesse liest man die 81 Thesen aus dem Gesammtgebiete der Theologie, welche im Jesuitenorden zu lehren verboten sind.

Der lesenswerthen Arbeit ist gleichsam ein officielles Siegel aufgedrückt durch den Abdruck des päpstlichen Schreibens vom 13. Juli 1886, in welchem Leo XIII. die Privilegien der Gesellschaft Jesu feierlich bestätigt. Ich schließe mit dem Wunsche, von diesem Documente eines Papstes, dessen Geistesmacht auch in nichtkatholischen Kreisen unbestritten ist, möchte man häufiger Gebrauch machen, als es bis zur Stunde geschehen ist.

Aachen. A. Bellesheim.

Die Päpstlichen Collectorien in Deutschland während des XIV. Jahrhunderts. Herausgegeben von Dr. *Joh. Peter Kirsch*, Professor an der Universität zu Freiburg i. d. Schw. Paderborn, Ferdinand Schöningh 1894. 8⁰. LXXVIII, 562 S. *M.* 20.

Den von Ehses veröffentlichten „Römischen Documenten zur Geschichte der Ehescheidung Heinrichs VIII. von England“, welche ich in dieser Zeitschrift 1893, II, 303—314 zur Anzeige brachte, reiht sich diese neue, von der Görresgesellschaft in Verbindung mit ihrem historischen Institut in Rom herausgegebene Publication würdig an. Dieselbe bildet den dritten Band der „Quellen und Forschungen auf dem Gebiete der Geschichte“. Das Material, welches wir hier zum erstenmal empfangen, hat der emsig schaffende Herausgeber den im vaticanischen Archiv beruhenden beiden Beständen der »Collectoriae« und der »Introitus et Exitus Camerae Apostolicae« entnommen. Doch kommen die letzteren nur in untergeordneter Weise in Betracht, während die Collectorien den größten Theil der von Kirsch gesammelten Notizen lieferten. Jene enthalten die dem 14. Jahrhundert angehörenden Rechnungen und Berichte der in Deutschland amtirenden päpstlichen Collectoren. Mit vollem Recht hat der Herausgeber seine Thätigkeit auf die Behandlung

der mit der Ueberschrift Rationes collectoriae Alamaniae versehenen sieben Bände nicht beschränkt, sondern auch die in den übrigen Registern der Serie aufgespeicherten Notizen, soweit sie Deutschland betreffen, in seine Darstellung eingeflochten.

Vor allen Dingen sei es gestattet, auf die vorzügliche Einleitung hinzuweisen, ohne welche die mitgetheilten Archivtexte doch ein beinahe versiegeltes Buch bilden würden. Zwar standem dem gelehrten Herausgeber hier nicht wenige Vorarbeiten zu Gebote, zu denen ich namentlich die „Kreuzzugssteuern" seines Collegen Gottlob rechne. Doch ist er durch sein Kapitel über die „Münzsorten" über denselben hinausgegangen. Letzteres ist von bleibender Bedeutung und wird jedem, der mittelalterliche Geldwerthe zu prüfen hat, treffliche Dienste leisten. Vielfach berühren sich die Materien dieses Bandes mit dem Decretalenrecht. Hier gibt sich der Verf. auch als gebildeten Canonisten zu erkennen, wobei ich namentlich auf seine sehr genauen Ausführungen über die Annaten verweise. Denn „diese bedeuteten nicht, daß die Pfründe unbesetzt bleiben solle während eines Jahres, sondern der Cleriker, welcher das Beneficium erhielt, hatte für die reservirten Jahreseinkünfte an die Camera die Taxe zu entrichten, welche für die seit dem 13. Jahrhundert so häufigen Zehntauflagen festgesetzt worden war" (XXIV). Nicht minder belehrend sind seine Ausführungen über die Personen der Collectoren, ihre Buchführung und die Uebermittelung der Gelder an die apostolische Kammer. In letzterer Beziehung ist zu bemerken, daß die directe Zuweisung an dieselbe durch Anweisungen geschah (assignationes), von denen eine lange Reihe abgedruckt sind (379—416).

Den Hauptstock dieses Bandes bilden zehn Rechnungen der Collectoren und Subcollectoren, welche in Deutschland im 14. Jahrhundert thätig waren. Der Osten des Reiches, wozu noch Riga gehörte, ist minder reichlich vertreten. Vorwiegend kommt der Westen mit den Provinzen der drei rheinischen Metropoliten in Betracht. Hier gewinnen wir einen genauen Einblick in das damalige Beneficialwesen. Die sich häufenden Reservationen riefen in Verbindung mit den Abgaben zur Befreiung des heiligen Landes und zur Wiedergewinnung des Kirchenstaates bei der Geistlichkeit lebhaften Widerstand hervor. Köln und Trier erscheinen hier in erster Linie. Erwägt man indeß den außerordentlich großen Be-

sitzstand der deutschen Kirche und setzt damit die von den Einsammlern erhobenen und an die apostolische Kammer abgelieferten Geldsummen in Vergleich, dann kann man nicht umhin, die Opposition auffallend, um nicht zu sagen unbillig zu finden. Daß die Auflagen rücksichtsvoll eingefordert wurden, dafür zeugen auch die Ausführungen über die Compositionen (Vergleiche) der Pfründner mit den Einsammlern. Jeder vorurtheilsfreie Prüfer der Acten wird mit dem Verf. zu dem Ergebniß gelangen, „daß die entrichteten Abgaben einen sehr geringen Procentsatz der kirchlichen Einkünfte im deutschen Reiche betrugen. Die gegen päpstliche Auflagen gerichtete Opposition hatte ihren Grund nicht so sehr in der Höhe der Abgaben, als vielmehr in der ganzen damals in Deutschland herrschenden Anschauung des Adels und des höheren Clerus, welche sowohl von Reichssteuern, als von Abgaben für die allgemeinen Bedürfnisse der Kirche nichts wissen wollte" (LXXI). Zwei sorgfältig gearbeitete Register (442—559) erleichtern den Gebrauch des für den Betrieb der Kirchengeschichte und des canonischen Rechtes unentbehrlichen Werkes.

Aachen. A. Bellesheim.

Opere *di Sua Eminenza Alfonso Capecelatro Cardinal Arcivescovo di Capua,* Bibliotecario di S. R. C. La Vita di Sant' Alfonso Maria de' Liguori. Tipografia liturgica di S. Giovanni Desclée, Lefebvre e Co. Roma, Via della Minerva. Tournay, Avenue de Maire. 1893. 8⁰. vol. I. pag. III, 477; vol. II, pag. 623. 8 Lire.

Zu den angesehensten populär-wissenschaftlichen Schriftstellern auf dem Gebiete der Kirchengeschichte und der Dogmatik im heutigen Italien gehört der Bibliothekar des apostolischen Stuhles und Cardinal-Erzbischof von Capua, Alfonso Capecelatro. Aus vornehmer neapolitanischer Familie entsprossen, trat derselbe in das Oratorium vom hl. Philipp Neri zu Neapel und hat von da an seine reichen Talente auf dem Gebiete der Schriftstellerei, wie auch der praktischen Seelsorge in den Dienst der Kirche und des heiligen Stuhles gestellt. Sein erstes großes Werk »La Storia di s. Caterina da Siena«, welches die herrliche Erscheinung dieser gottbegnadeten Dominikanerin auf Grund der von Tommaséo besorgten Ausgabe ihrer Briefe zur Darstellung bringt, habe ich im ersten Jahre meines römischen Aufenthaltes (1863) im besten Sinne

des Wortes verschlungen und zehre noch bis zur Stunde an den aus ihm geschöpften Lehren. In der gleichen Richtung bewegt sich Capecelatro's »Storia di S. Pier Damiano«. Die Zugehörigkeit zum Oratorium führte dann zur Ausbarbeitung einer Newman-Biographie, welche für den damaligen Stand der Forschung (1859) allerdings genügen mochte, heute aber in Folge der Veröffentlichung der »Apologia pro vita sua« und der Briefsammlung des Cardinal Newman[1]), sowie der Biographie Pusey's[2]) veraltet erscheint. Dankbar begrüßen wir auch Capecelatro's zweibändiges Leben des Apostels der Stadt Rom, des hl. Philipp Neri, welches durch Domcapitular Lager in's Deutsche (bei Herder in Freiburg), durch den Oratorianer Thomas Alder Pope in die englische Sprache übertragen wurde[3]). Der gotteslästerlichen Schrift Renan's setzte Capecelatro seine »Errori del Renan« entgegen und reihte daran ein zweibändiges Leben Jesu. Aeußerst geschätzt in Italien ist ferner »La dottrina cristiana«, ebenfalls in zwei Bänden, seine »Sermoni e Omelie«, sowie endlich die »Lettere pastorali«.

Was all diese schriftstellerischen Arbeiten des Kirchenfürsten auszeichnet, das ist neben genauer Kenntniß der Theologie und des kirchlichen Rechtes ein ganz hervorragendes Verständniß der gegenwärtigen Lage und der Bedürfnisse der Kirche, wie der menschlichen Gesellschaft. Im italienischen Volke stehend und mit demselben empfindend, weiß er auch für weitere Kreise zu schreiben. Zufolge der Klarheit und Schönheit der Darstellung darf oben angezeigte Biographie des heiligen Kirchenlehrers Alphonsus einen Ehrenplatz in der modernen italienischen Literatur beanspruchen. Ich hege die Hoffnung, daß es jedem, der zu dem Buche greift, gehen wird wie mir selbst: man legt dasselbe nicht eher aus der Hand, bis man es bewältigt und zu geistigem Eigenthum erhoben hat. Mit vollem Recht ist deßhalb auch das kurze, aber inhaltsschwere Breve Leo's XIII. vom 21. Juni 1893 an die Spitze des ersten Bandes gestellt, in welchem der hl. Vater den Cardinal wegen seiner schönen Leistung belobt.

Bei der Ausarbeitung des Buches hat Capecelatro die bisher

1) Katholik 1891. I, 251—267; 325—348.

2) Katholik 1894. I, 164—170; Histor.-polit. Blätter CXIII, 385 ff., 483 ff.

3) Tablet 1894. II, 249.

in „italienischer oder französischer Sprache" (I, 13) veröffentlichten Biographien seines Helden fleißig benützt. Warum das zweibändige deutsche Leben des Heiligen von P. Dilgskron[1]) nicht beachtet wurde, erregt billig unsere Verwunderung, weil ein Vergleich dieser von deutscher Gründlichkeit zeugenden Arbeit mit dem italienischen Leben von Tannoia und Capecelatro, wie mit der französischen Darstellung des Cardinals Villecourt nicht zu Ungunsten des ersteren ausfällt. Daneben konnte Capecelatro nun auch die ebenfalls durch die fleißige Hand eines deutschen Ligorianers veranstaltete dreibändige Sammlung der Briefe des hl. Alphonsus gebrauchen. Das hat er reichlich gethan und so eine Arbeit von unvergänglichem Werth geliefert. Vor allen Dingen wünsche ich das Zeichen zu betonen, unter welchem diese neue Biographie steht. Dasselbe lautet keineswegs: Probabilismus oder Aequiprobabilismus, worüber lange genug verhandelt worden ist, sondern vielmehr: der hl. Alphonsus als großer Sohn des italienischen Volkes, der sich in schlimmen Tagen um Kirche und Gesellschaft als Priester, Ordensmann, Prälat und Schriftsteller unsterbliche Verdienste erworben hat. Im Zeitalter des frivolsten Unglaubens, der katholischen Religion als gewandter Vertheidiger erstehend, die jansenistische Irrlehre durch Aufpflanzung des Ideals katholischer Frömmigkeit bekämpfend, hat Alphonsus ebenmäßig durch Wort und Schrift in der Periode des Umsturzes die staatlichen Autoritäten gestärkt, zu gleicher Zeit aber auch auf die Grenzen hingewiesen, welche nach göttlichem und natürlichem Rechte dem weltlichen Souverän gesteckt sind. Diese drei Gesichtspunkte beherrschen die ganze Darstellung. Auf die einzelnen Thatsachen im Leben des Heiligen einzugehen, erscheint um so weniger nothwendig, als dieser Aufgabe bei der Besprechung der neuen Briefsammlung vollauf genügt wurde[2]). Hierorts soll nur noch die feinfühlige Behandlung des Stoffes durch den Cardinal betont werden, welcher die Bedeutung seines Helden gerade für unsere Zeit und unsere Verhältnisse mit seltenem Geschicke, mit der Wärme katholischer Frömmigkeit, mit der edlen Vaterlandsliebe eines Italieners darzustellen versteht. Das Ganze ist, wie die Wälschen sagen: Un bel pezzo di letteratura.

Aachen. A. Bellesheim.

---

1) Vgl. meine Besprechung im Literar. Handweiser Nr. 433.

2) Vgl. meine Abhandlungen im Katholik 1891. II, 123—145, 237—254.

Liberalismus, Socialismus und christliche Gesellschaftsordnung. Von Heinrich Pesch S. J. Herder, Freiburg 1893. 194 S. ℳ 1.60.

Der bekannte Socialpolitiker P. Weiß schrieb voriges Jahr in einem trefflichen Aufsatze über Clerus und Politik (Linzer Quartalschrift Jahrg. 1893, Heft 3): „Man darf wohl sagen, daß unter den heutigen Verhältnissen jener Theil der Ethik, der die Rechtsphilosophie im engeren Sinne behandelt — von dem engsten Zweige, der Socialwissenschaft, ganz zu schweigen, — zu den nothwendigsten Ausstattungsgegenständen eines Geistlichen gehört." Der auf dem Gebiete der Socialwissenschaft bereits rühmlich bekannte Verf. der vorliegenden Schrift, welche das 8. Heft der bekannten Abhandlungen: „Die sociale Frage, beleuchtet durch die Stimmen aus Maria Laach" bildet, will zu dieser Ausstattung mithelfen. Er sagt im Vorwort, es sei besonders im Interesse des jüngeren Clerus wiederholt der Wunsch geäußert worden, „es möchten aus dem Gebiete der Philosophie, der Jurisprudenz, der Moral, der Nationalökonomik und der Geschichte alle diejenigen Lehren unter einen einheitlichen Gesichtspunkt in einem einzigen Werke zusammengestellt werden, welche für ein tieferes Verständniß der Kämpfe der Gegenwart unentbehrlich sind". Im vorliegenden und in den hoffentlich bald folgenden Heften wird der Versuch einer solchen Zusammenstellung gemacht. Der erste Theil, dessen erste Hälfte die vorliegende Schrift bildet, behandelt philosophisch und historisch einige Hauptpunkte aus der christlichen Gesellschaftslehre mit ihren wichtigsten Folgerungen für das wirthschaftliche Gebiet. Der zweite Theil soll sich mit der liberalen Gesellschaftslehre, der dritte mit den Lehren und Forderungen des älteren und neueren Socialismus beschäftigen. Des klareren Verständnisses wegen wird schon in diesem ersten Hefte in einer allgemeinen Uebersicht der principielle Standpunkt des heutigen Socialismus und sein Verhältniß zum Liberalismus charakterisirt in den beiden interessanten Kapiteln: „Der moderne Socialismus als Partei und als Wissenschaft" und „Der Socialismus als Liberalismus des vierten Standes". Dabei wird mit vollem Rechte auf die große Schuld des Liberalismus an der heutigen schlimmen Gesellschaftslage hingewiesen. Die Ausführung gipfelt in dem Satze, daß nicht so sehr zwischen Liberalismus und Socialismus ein Gegensatz be-

stehe, als zwischen ökonomischem Liberalismus und Socialdemokratie; und daß selbst in dieser Beschränkung kein eigentlicher principieller Gegensatz zwischen beiden vorhanden sei, sondern nur in den Folgerungen und Forderungen, die genau aus denselben Principien gezogen werden.

Der nun folgende erste Theil („Einige Grundwahrheiten der christlichen Gesellschaftslehre") behandelt im ersten Kapitel den christlichen Staatsbegriff, Ursprung des Staates, Verhältniß von Staat und Individuen, Rechtsstaat und Wohlfahrtsstaat im christlichen Sinne, lauter actuell wichtige Fragen. Interessant und lehrreich sind besonders die Auseinandersetzungen über das Verhältniß von Staat und Individuum, das in der antik heidnischen und modern unchristlichen Staatslehre total verkannt und nur in der christlichen Staatsauffassung richtig gewürdigt wird. Ebenso berechtigt ist die Warnung vor der Verquickung von Staat und Gesellschaft, welche zur absoluten Beherrschung aller socialen Beziehungen durch den Staat, zum Staatssocialismus und consequent zur socialistischen Staatsauffassung führt. In dem Kapitel „Staat und Volkswirthschaft" werden dann die Folgerungen aus dieser Lehre für das wirthschaftliche Gebiet gezogen. Hierbei wird auf eine ganze Reihe gerade jetzt viel discutirter Fragen eingegangen. Wir erwähnen u. a. die Steuerfrage, die Schutzzölle, die Aufgabe des Staates in Förderung einer corporativen Gliederung der Gesellschaft zur Ausgleichung der widerstrebenden ökonomischen Interessen u. s. w.

Wir empfehlen die gehaltvolle und interessante Schrift des selbst von Socialdemokraten öfters mit Achtung genannten Socialpolitikers dringend der Beachtung und dem gründlichen Studium des Clerus und überhaupt aller, welche sich um die wichtigen Zeitfragen interessiren.

Mainz. Prof. Dr. Becker.

Ida Gräfin Hahn-Hahn. Novellistisches Lebensbild von Alinda Jakoby. Mainz, Kirchheim 1894. 224 S. ℳ 3.

Das vorliegende Lebensbild enthält nicht viel Neues. Da aber weder die Jugend noch das Alter jemals Nutzen genug aus der Erfahrung anderer schöpfen können, so dürfen wir das Erscheinen dieses Lebensbildes der Gräfin Hahn wohl als zweckdienlich willkommen heißen. Dasselbe beginnt mit der Geburt der Gräfin 1805 und führt in rasch vorwärts schreitender Handlung den Leser mitten in die Verhältnisse, aus welchen diese reichbegnadete, viel geprüfte und bewunderte Frau hervorgegangen. Der Verfasserin muß das Verdienst zuerkannt werden, daß sie die Hauptbegebenheiten, welche über die merkwürdigen Entwickelungsphasen, den Charakter, die Denkart und das Wesen der schriftstellerischen Richtung der Gräfin Aufschluß geben, mit Fleiß und Geschick aus den vorhandenen Biographien, Aufsätzen und Broschüren gesammelt und zu einem abgerundeten Charakterbilde verwerthet hat.

Als Vorzug mag hervorgehoben werden, daß Alinda Jakoby Gräfin Ida Hahn in ihrer eigenen Sprache reden läßt. Es ist das Spiegelbild einer schönen, edlen Seele, welche die Resultate ihrer Kämpfe und ihres Nachdenkens in geistvoller Rede ausspricht. Im Ganzen ist das Bild der Gräfin mit liebevoller Hand gezeichnet. Nur einzelne Personen sind in schärferen Zügen, mit etwas grellen Farben aufgetragen. So namentlich Fanny Lewald, zu deren Beurtheilung wir eine Ergänzung beifügen.

Kein billig denkender Mensch wird die gegen Gräfin Hahn seiner Zeit gerichtete Persiflage „Diogena", diese bittere Satire, zu welcher F. Lewald sich hinreißen ließ, gutheißen können. Doch dürfen wir als Motiv dieser offenbar unwürdigen Handlung, welche eigentlich F. Lewald's Ruf als Schriftstellerin begründet, nicht gerade das Schlimmste, „glühenden Haß", „Rachsucht", „Schriftstellerneid", annehmen. Die eigentliche Ursache, welche dazu Veranlassung gegeben haben mag, liegt nicht gar ferne. Dazu kann die natürliche Theilnahme an ihrem Vetter Heinrich Simon beigetragen haben, zu dem ihre ganze Familie mit berechtigtem Stolze aufsah, dessen ausgezeichnete Geistesgaben und Charaktereigenschaften zu den größten Hoffnungen berechtigten und dessen Werbung um die Hand der Gräfin — obwohl von ihr geliebt und hochgeschätzt — aus nicht klar zu Tage tretenden Gründen erfolglos blieb.

Heinrich Simon führte nach dieser Begegnung ein einsames Leben, das er auf höchst tragische Weise beschließen sollte, indem er in einem der schweizer Seen beim Baden ertrunken ist.

Dann aber auch war es der selbstbewußten, geistesstolzen Fanny Lewald unerträglich, die Ideale der Menschenwürde in den Romanen der Gräfin nur in adeligen Kreisen vertreten zu finden; sie fühlte sich tief verletzt über diese vermeintliche Geringschätzung des bürgerlichen Standes. In Königsberg, „der Stadt der reinen Vernunft", wo Fanny Lewald's Vater, ein geistig bedeutender Mann, Kaufmann und Stadtrath gewesen, wogen bekanntlich persönliche Verdienste und Tüchtigkeit des Charakters den Vorzug adeliger Geburt auf, und geistreiche Gedanken waren Fanny Lewald mindestens ebenso werthvoll, wie eine Anzahl alter Ahnen.

Von großem Einflusse auf F. Lewald's schriftstellerische Laufbahn war ihr vom Judenthume zur katholischen Kirche übergetretener hochbegabter Vetter, der berühmte Belletrist August Lewald. Auch Fanny trat, da der Vater ihr die Wahl der Religion freistellte, mit siebenzehn Jahren zum Christenthume über. Ihre freigeistige Lebensauffassung aber hat seiner Zeit selbst bei den freisinnigsten Protestanten Bedenken erregt, so namentlich die Art und Weise, wie sie den Gatten sich erworben. Professor Adolf Stahr lebte in ganz glücklicher Ehe und hatte schon erwachsene Kinder, als Fanny Lewald ihm die Wege kreuzte und dem Gelehrten begreiflich machte, wie werthvoll ein gegenseitiges Ergänzen der besonderen Eigenschaften, ein gemeinsames Streben nach den hohen Idealen der Kunst und Wissenschaft, und wie zweckmäßig mithin eine Verbindung sei. Adolf Stahr, ein willenloses Werkzeug ihrer Zuneigung, hatte jedoch nicht den Muth, seiner Frau mit diesem Ansinnen gegenüberzutreten. Da er durchaus keinen stichhaltigen Grund zur Scheidung seiner Ehe fand, so übernahm es F. Lewald, auf gütlichem Wege der unglücklichen Frau die Nothwendigkeit einer Trennung auseinanderzusetzen mit dem Versprechen, daß nach wie vor für ihr und ihrer Kinder Unterhalt in allerbester Weise gesorgt werden würde. Die in Weimar lebende getrennte Frau fügte sich nach langer Unterhandlung, wohl oder übel, in das Unvermeidliche, und es kamen denn auch später die Kinder wieder mit ihrem Vater und „Fanny" — wie sie diese andere kinderlose

Mutter nannten — in das beste Einvernehmen und pflogen lebhaften Verkehr miteinander.

Uebrigens fällt die Episode mit F. Lewald und ihrer „Diogena" vor die Conversion der Gräfin Ida Hahn-Hahn, und daß auch letztere sich nicht frei von Schuld fühlte, beweist, daß sie die meisten Werke vor derselben, wozu auch „Faustina", der zur Persiflage Anstoß gebende Roman, gehört, soweit sie ihr erreichbar waren, der Vernichtung preisgab.

Niemand wird ohne Ergriffenheit die Selbstbekenntnisse über die Conversion und die wunderbare Führung dieser reichbegabten, gottbegnadeten Seele lesen.

Zu berichtigen ist, daß nicht Graf Ferdinand, der Bruder der Gräfin Ida, sondern Graf Joseph, ihr Neffe, ihr das letzte Geleite gab. Auch ist Graf Ferdinand Hahn nicht zugleich mit seiner Familie 1858 in den Schoß der katholischen Kirche zurückgekehrt, sondern erst nach schwerem Kampfe einige Jahre später.

An die novellistische Fassung darf man billig nicht die strengen Forderungen stellen, wie bei einer Biographie, und so mag denn das an packenden und ergreifenden Zügen reiche Lebensbild in seiner gefälligen Form mit unserem Glückwunsche seinen Weg in die Lesewelt antreten und gute Früchte hervorbringen.

Neuenhain. S. Ch.

XXVII.

Miscelle.

Was lehrt man gegenwärtig auf der Universität Halle-Wittenberg über das Alte Testament? So betitelt sich ein kleines Schriftchen, das soeben Dr. theol. Adolf Zahn (einer der wenigen protestantischen Theologen, die noch am „Bekenntniß" der Reformatoren festhalten) als Nachtrag zu seinen „Ernsten Blicken in den Wahn der modernen Kritik des A. Test." (vgl. Katholik 1894, I, 98, 295) und als Beitrag zu dem kürzlich so glanzvoll gefeierten Jubiläum der Universität Halle-Wittenberg veröffentlicht hat.

Seinen Inhalt bildet eine Kritik der neuen Uebersetzung des Alten Testamentes, die Prof. Kautzsch in Halle in Verbindung mit

einer Reihe von namhaften protestantischen Bibelgelehrten (Bäthgen, Guthe, Kamphausen, Kittel, Siegfried, Socin u. a.) herausgegeben hat und die vor einigen Wochen auch in den öffentlichen Blättern Gegenstand von Erörterungen war. Kautzsch hat dem gebildeten Publikum in seiner Uebersetzung durch Randnoten die „Ergebnisse" der modernen Kritik vor Augen zu führen gesucht und dazu noch in einer Beilage einen „Abriß der Geschichte des alttestamentlichen Schriftthums" gegeben. Daß diese „Ergebnisse" und dieser „Abriß" nichts anderes sind als „eine Abschrift von Wellhausen", dessen kühne Hypothesen die gesammte protestantisch-exegetische Wissenschaft beherrschen, obwohl sie das ganze A. Test. zu einer großartigen Flick- und Fälschungsarbeit des nachexilischen Judenthums degradiren, läßt sich von vornherein erwarten. Wir erstaunen also nicht mehr, wenn es für Kautzsch und seine Mitarbeiter „feststeht", daß weder der Pentateuch mosaischen, noch die Hälfte des Psalteriums davidischen, noch überhaupt der größere Theil der historischen, poetischen und didactischen Bücher des A. Test. einheitlichen und vorexilischen Ursprunges ist. Ueber die Einzelheiten ließen sich allerlei Betrachtungen anstellen, die wir nicht für unzeitgemäß halten möchten, für die aber hier nicht Raum ist. Wir wollen an dieser Stelle nur das kräftige Endurtheil mittheilen, welches Zahn von seinem gläubig-reformatorischen Standpunkte über die neue Uebersetzung und damit zugleich über die ganze neuere exegetische Wissenschaft des Protestantismus fällt.

„Es ist eine neue Erscheinung, daß man eine Bibelübersetzung ganz in den Dienst von Theorien stellt, die auf dem Boden des Empirismus und Naturalismus erwachsen sind und die Wunder und Offenbarung leugnen. ‚Ich meinestheils,' sagt Kuenen (der holländische Bibelkritiker), ‚glaube an kein Wunder.' Und dies geschieht mit einer Bestimmtheit, als ob es sich wirklich um Thatsachen und Ergebnisse handele. Man will mit einem großen Werke gleichsam den modernen Wahn auf die Bühne des Lebens stellen und hier als ohne jede Widerrede wahr und gewiß festnageln. Es ist in manchem ein staunenswerthes Unternehmen (folgt ein Hinweis auf die Uebersetzungen von de Wette und Weizsäcker, die den Leser mit ihren kritischen Gedanken verschonten). . . . Dieses Bibelwerk ist nur ein neues und sehr bedeutsames Zeichen von dem völligen Niedergang des Protestan-

tismus und vor allem auch der deutschen „wissenschaftlichen“ Theologie. Der deutsche Gelehrte glaubt, wie Delitzsch sagt, daß die Allmacht in seinem Tintenfasse wohne, und so vertheidigt er beliebte Zeitmeinungen mit glühendem Fanatismus. Haben sich diese ausgelebt, wie es bei den Ideen von Christian Baur jetzt allgemein der Fall ist: sie haben die Welt nicht erobert, sondern nur Trümmer geschaffen, so greift der Deutsche nach einem neuen „glänzenden und bahnbrechenden“ Einfall, und so ist es jetzt Wellhausen, der das Gebiet des Alten Test. beherrscht. Was soll der deutsche Gelehrte auch thun ohne alle Verbindung mit einer lebendigen Kirche, ganz allein im Volksleben, hat er nur die Träume und Gespenster seiner Stube, und denen eilt er nach. Und wehe, wer ihm dabei in den Weg tritt. Er schüttet seinen Zorn auf diesen Dilettanten und unwissenschaftlichen Menschen aus. Auch hat er wenig Schamgefühl. Was ist seit Mitte des vorigen Jahrhunderts nicht alles gegen das Zeugniß der Schrift behauptet worden: es ist verworfen, aber ruhig und unerschrocken läuft der Gelehrte einer neuen Fata morgana nach, und will das Bild nicht stehen bleiben, so hat er tausend Zaubermittel, um es scheinbar lebendig und haltfest zu machen, wie denn die alttestamentliche Kritik ein Versuchsfeld ist, auf dem jeder Kunstgriff, jede Muthmaßung kecklich behauptet werden darf. Die Deutsche Theologie lernt nichts. Darum müht sie sich auch für nichts ab und von allen ihren Untersuchungen bleiben zuletzt nur die Gifttropfen übrig, die in die Bibel in der Westentasche des Socialdemokraten sich sammeln. Das wird auch der Erfolg dieser neuen heiligen Schrift des Alten Test. sein, mit der uns Halle-Wittenberg beschenkt hat: sie wird den Unglauben an die Wahrhaftigkeit des Wortes mehren, von dem der Herr in seinem heißesten Kampfe gesagt hat: Es steht geschrieben.“

Bitter, aber wahr! Einen „Abschiedsgruß des Protestantismus vom Christenthum“ hat sehr treffend auch die ‚Kreuzzeitung‘ obiges Bibelwerk genannt.

Redigirt unter Verantwortlichkeit von Dr. Joh. Mich. Raich in Mainz.
Mainz, Druck von Florian Kupferberg.

XXVIII.

Das Mariengrab in Ephesus.

(Von Domdechant Dr. Nirschl.)

I.

Das Grab des Erlösers zu Jerusalem ist die heiligste Stätte der Christenheit, da es den Leib des Gottmenschen drei Tage in sich schloß. Die Auffindung dieses heiligen Grabes durch Helena, die gottselige Mutter des ersten christlichen Kaisers Constantin, war eines der freudenreichsten Ereignisse in der Geschichte der christlichen Kirche, dessen Gedächtniß alljährlich noch immer von der ganzen Kirche feierlich begangen wird. Seit jenem glücklichen Ereignisse sind die Augen der Christen mit inniger Andacht nach Jerusalem gerichtet, ist dieses heilige Grab das Ziel zahlloser frommer Pilger, ist es, wie der Prophet verkündet hat, ein glorreiches Grab geworden. Schon Kaiser Constantin schmückte es mit einer der prachtvollsten Kirchen, die je gebaut worden ist, deren Gefäße sämmtlich von Gold oder Silber waren.

Mit welcher Liebe und Begeisterung, mit welchem Opfermuthe die Christen diesen kostbaren kleinen Fleck Erde umfingen, haben sie in den Kreuzzügen bewiesen, in denen es galt, diese gottgeweihte Stätte wieder zu gewinnen und zu behaupten. Und wie es in früheren Jahrhunderten gewesen, so wird dieses Grab noch immer als jener heilige Ort verehrt, der die Auferstehung des Gottmenschen gesehen hat, aus dem der am Kreuze Verschiedene glorreich vom Tode zum Lichte des Lebens erstanden; als die geheiligte Stätte, an der gekniet und gebetet zu haben jeder Christgläubige sich glücklich preist.

Nicht weit vom Grab des Herrn, im Thale Josaphat, am Fuße des Oelberges, nahe dem südlichen Gethsemani befindet sich ein anderes hochehrwürdiges Heiligthum, nämlich das Grab Maria's,

der Mutter des Herrn. Wo der Sohn Gottes seine Ruhestätte gefunden, nicht weit davon fand sie auch die Mutter Gottes. Auch ihr Grab wurde sogleich nach seiner Auffindung in eine Kirche verwandelt, die, wiederholt zerstört, aber immer wieder hergestellt, noch steht und hochverehrt wird.

Die jetzige Grabkirche Maria's ist in eine untere und obere getheilt. Jene ruht ganz in der Erde, diese ragt nur etwas über den Erdboden empor, hat einen offenen, ziemlich geräumigen Vorplatz, eine prächtige Eingangspforte mit schönen, schlanken Marmorsäulen und eine Steindecke als Bedachung. Die untere Kirche, zu der man auf etwa fünfzig Stufen hinabsteigt, schließt das Grab Maria's in sich, dermalen in einen Altar umgestaltet, indem es vom Felsen isolirt, mit einer Marmorplatte, die nun den Altarstein bildet, überdeckt ist. Mehrere andere Altäre der verschiedenen christlichen Bekenntnisse schmücken den übrigen Raum dieser Kirche, deren nächtliches Dunkel von zahlreichen Lampen erleuchtet wird. Weihrauch und Gebete, Gelübde und Opfer steigen auch hier, wie in der heiligen Grabkirche des Herrn, unaufhörlich zum Himmel empor.

An diese Muttergottesgrabkirche ist seit vielen Jahrhunderten die Ueberlieferung geknüpft: Maria habe nach der Himmelfahrt des Herrn unter der Fürsorge des Apostels Johannes noch zwölf bis fünfzehn Jahre auf Sion gelebt, sei dort aus dem Leben geschieden und am Fuße des Oelberges im Thale Josaphat in einem Felsengrabe beigesetzt worden, an der Stelle, wo jetzt ihre Grabkirche steht, die, weil der selig gepriesene Leib Maria's am dritten Tage nach ihrem gottseligen Hinscheiden in den Himmel aufgenommen worden, frühzeitig Assumptionskirche genannt wurde.

Diese ehrwürdige kirchliche Tradition erfreut sich jedoch keineswegs allgemeiner Billigung. Es gibt Gelehrte, die vielmehr auf Ephesus, die einstige ansehnliche Hauptstadt Joniens in Vorderasien, hinweisen und behaupten, Maria sei dem Apostel Johannes nach Ephesus gefolgt, daselbst gestorben und begraben worden.

Demnach wäre die Tradition, welche die Grabkirche der heiligen Jungfrau im Thale Josaphat als ihre ehemalige Ruhestätte verehrt, weit in die Irre gegangen.

Dieser Zwiespalt der Meinungen in einer so wichtigen Sache, diese unbedingte Negation eines altehrwürdigen Heiligthums ist

gewiß in hohem Grade auffällig. Die Thatsache läßt sich aber nicht leugnen.

In neuerer Zeit erstand der Meinung, daß Maria bei Ephesus bestattet worden, eine ehrwürdige Vertreterin in der gottseligen Jungfrau Anna Katharina Emmerich in Dülmen, die in ihrem Leben Mariä es nicht nur als eine ihr gewordene Mittheilung von oben berichtet, Maria habe in der Nähe von Ephesus ihr irdisches Dasein geschlossen, sondern auch eine sehr genaue Beschreibung aller Umstände ihres Todes und ihrer Bestattung, sowie des Hauses, in dem sie gewohnt, und der ganzen dortigen Gegend liefert[1]).

Eine solche „Offenbarung" mußte der Meinung, für die sie sich erklärte, ein bedeutendes Ansehen verleihen und nicht geringes Aufsehen erregen. In der That rief diese angeblich höhere Mittheilung, namentlich in den christlichen Kreisen der Umgebung von Ephesus, ein so großes Interesse hervor, daß in neuester Zeit an Ort und Stelle eigene Untersuchungen und Messungen vorgenommen wurden.

Zuerst nahm eine solche Untersuchung Ende des Jahres 1890 der armenische Pfarrer von Kleinasien, Philipp Baselien, Superior der Mechitaristen zu Aidin (Tralles) unweit Ephesus, vor. Dann reiste am 21. Juli 1891 der Lazaristenpater, Heinrich Jung, Professor am Propaganda-Colleg zu Smyrna, mit Begleitung dahin, verwandte mehrere Tage auf eine sorgfältige Besichtigung und Durchforschung der in Frage stehenden Oertlichkeiten und gelangte zu dem Resultate, daß er, der als „ungläubiger Thomas" dahingekommen, an der Richtigkeit der Schilderungen der Seherin von Dülmen nicht mehr zweifeln zu dürfen glaubte. Endlich begab sich am 1. Dezember 1892 eine officielle Commission, an deren Spitze der Erzbischof Andreas Poly-

1) Leben der heil. Jungfrau Maria. Nach den Betrachtungen der gottseligen Anna Katharina Emmerich. München 1852. S. 420—462. — Das arme Leben und bittere Leiden unseres Herrn Jesu Christi und seiner heiligsten Mutter Maria nebst den Geheimnissen des alten Bundes nach den Gesichten der gottseligen Anna Katharina Emmerich. Nach den Tagebüchern des Clemens Brentano herausgegeben von P. C. G. Schmöger aus der Congregation des allerheil. Erlösers. Regensburg 1890. 3. Aufl. S. 1113—1128.

karp Timoni von Smyrna stand, dahin, nahm eine abermalige Untersuchung des geschilderten Wohnortes Mariä bei Ephesus — Panaghia Capuli jetzt genannt — vor und legte das Ergebniß in einem amtlichen Berichte nieder. Somit ist die Sache vom Reiche der Vermuthungen in das ernste Gebiet der kritischen Untersuchungen übergegangen[1]).

Durch diese wiederholten Commissionen, Untersuchungen und Messungen ist die Streitfrage in weite Kreise gedrungen. Man frägt verwundert: Soll wirklich die Gottesgebärerin in Ephesus aus dem Leben geschieden sein und nicht in Jerusalem, wo seit vielen Jahrhunderten ihr Grab gezeigt und verehrt wird? Welches sind die Gründe, auf die gestützt eine altehrwürdige Tradition aufgegeben werden soll und uns zugemuthet wird, das von Jerusalem und dem heiligen Lande so ferne Ephesus als die zeitliche Ruhestätte der Gottesgebärerin anzusehen?

Die nachfolgende kritische Untersuchung will diese Frage beantworten.

Wir werden zuerst die Gründe angeben, durch die manche Gelehrte sich haben bestimmen lassen, für Ephesus sich zu erklären, und dann die Mittheilungen der gottseligen Anna Katharina Emmerich vorführen und historisch beurtheilen.

II.

Wenn wir sagen, eine altehrwürdige kirchliche Tradition dürfe nur aus den gewichtigsten Gründen für eine irrige angesehen und aufgegeben werden, so sprechen wir eine Behauptung aus, die eines Beweises nicht bedarf. Eine solche altehrwürdige kirchliche Tradition aber ist uns die, daß das Mariengrab im Thale Josaphat die wirkliche Ruhestätte der heiligen Jungfrau sei. Für Ephesus dürfen wir uns demnach nur erklären, wenn evidente Zeugnisse und Beweise dafür vorliegen. Aber solche liegen, damit wir dies hier schon aussprechen, keineswegs vor; im Gegentheil erscheinen die Gründe, die für Ephesus geltend gemacht werden, im Lichte der Geschichte als hinfällig.

Dies hoffen wir in der nachstehenden kritischen Untersuchung erweisen zu können.

---

1) Anzeiger für die katholische Geistlichkeit Deutschlands. Frankf. a. M. 1. Juli 1893. Nr. 13. 2. Bl.

Für Ephesus werden folgende drei Gründe[1]) geltend gemacht:

a) Nachdem der Herr vom Kreuze herab seine Mutter seinem Lieblingsjünger empfohlen hat, nahm Johannes Maria zu sich, und sie folgte ihm nach Ephesus, als der Apostel das heilige Land verließ und in der Hauptstadt von Jonien seinen bleibenden Wohnsitz nahm.

Wir bemerken dazu: Gewiß, der letzte Wille des göttlichen Sohnes und Meisters war der Mutter und dem Jünger heilig; und Maria und Johannes werden stets unzertrennlich gewesen sein. Allein die Frage, auf die es hier ankommt, ist die, ob Maria damals, als Johannes nach Ephesus übersiedelte, noch am Leben war. Wir werden weiter unten diese Frage näher besprechen und verneinen, und bemerken hier nur, daß kein einziger kirchlicher Schriftsteller der ersten christlichen Jahrhunderte einer Uebersiedelung Maria's nach Ephesus das Wort redet. Der gelehrte Epiphanius, Bischof von Salamis auf Cypern († 403), stellt dies vielmehr bestimmt in Abrede, indem er bemerkt, es finde sich keine Andeutung, daß Maria den Johannes nach Ephesus begleitet habe[2]). Selbst die gottselige Katharina Emmerich widerspricht der Behauptung in dieser Form, wie wir sehen werden.

b) Ein anderer Grund für die Meinung, Maria sei in Ephesus gestorben, ist folgender: Die in Ephesus auf dem dritten allgemeinen Concil im Jahre 431 vereinigten Bischöfe sagen in ihren Schreiben an den Clerus und an das Volk in Constantinopel: Nestorius sei in der Stadt verdammt worden, in qua Theologus Joannes et deipara Virgo sancta Maria[3]). Allein es folgt aus diesen Worten nicht, daß sie die Mutter des Herrn deßhalb erwähnen, weil dort ihr Grab sich befand; viel näher liegt die Erklärung, es sei dies geschehen, weil die Kirche, in der die Synode

1) *Natalis Alexander*, Hist. eccl. tom. IV, p. 34.

2) *S. Epiphanius*, Adv. haeres. n. 78.

3) Die Stelle lautet in lateinischer Uebersetzung vollständig: Quare et Nestorius, impiae haereseos instaurator, cum in Ephesum civitatem pervenisset, *in qua Joannes Theologus et deipara Virgo sancta Maria,* a sanctorum patrum et episcoporum coetu ultro seipsum abalienans . . . divino patrum judicio condemnatus et omni sacerdotali dignitate privatus est. *Mansi*, coll. concil. tom. IV, p. 1242.

ihre Sitzungen hielt und die feierliche Verurtheilung des Nestorius stattkatte, der Mutter Gottes geweiht, eine Marienkirche war. Natalis Alexander bemerkt mit Recht: Die Bischöfe berufen sich auf Johannes und Maria nicht deßhalb, weil dort die Gräber beider waren, sondern weil in der Stadt zwei Kirchen bestanden, die dem Andenken derselben geweiht waren. Doch hängt diese Frage mit dem dritten Beweise zusammen, der lautet:

c) In Ephesus bestand schon im Jahre 431 die eben erwähnte Marienkirche, welche die bischöfliche Cathedrale war und in welcher die genannte Synode gehalten wurde[1]). Das zeige an, daß dort Maria's Grab sich befand, über dem diese Kirche ihr zu Ehren errichtet worden ist.

Diese Begründung erfordert eine etwas ausführlichere Erörterung.

Vor allem verdient bemerkt zu werden, daß die gottselige Katharina Emmerich auf die oben besprochenen beiden Gründe und auch auf diese Marienkirche sich nicht beruft, ja, daß sie eine solche Berufung geradezu ausschließt.

Nach ihren Mittheilungen ist nämlich Maria nicht in Ephesus selbst, sondern auf einem Berge, $3^1/_4$ Stunden von der Stadt entfernt, auf dem das von ihr bewohnte Haus stand, verschieden und daneben in einem Grabe, das die Apostel Andreas und Mathias nach ihrem Hinscheiden hergestellt hatten, beigesetzt worden. „In der Nacht nach ihrer Grablegung geschah ihre leibliche Aufnahme in den Himmel." Ehe dann die Apostel, die zu ihrem Verscheiden aus den verschiedenen Ländern in ihrem Hause zusammen gekommen waren, von dem Orte wieder schieden und die Gegend verließen, „machten sie durch aufgeworfenes Erdreich die Vorderseite der Grabhöhle ganz unzugänglich"[2]).

Maria's Grab bei Ephesus blieb also den Angaben der Seherin

---

1) Dies erfahren wir von dem hl. Cyrillus, dem Patriarchen von Alexandrien und Präsidenten des Concils, der eine seiner daselbst gehaltenen Homilien mit den Worten beginnt: „Ad Sanctorum coetum a sancta et deipara semperque Virgine Maria invitati prompto animo huc confluxerunt . . . Salve itaque a nobis sancta mystica trinitas, quae nos omnes *in hanc Mariae deiparae ecclesiam convocasti.*" *Mansi,* l. c. p. 1251.

2) Das arme Leben. S. 1126 f.; Leben Mariä. S. 452. 455. 460.

von Dülmen zufolge ganz unbekannt. Das habe Gott so gefügt, „um den damals noch so heidnischen Sinn nicht in's Christliche eindringen zu lassen, der leicht die seligste Jungfrau für eine Göttin angebetet haben würde“ [1]).

Wir gestatten uns dieser Befürchtung gegenüber, welchem die fromme Emmerich hier Ausdruck gibt, die Bemerkung, daß dies in der Zeit der Apostel und in den folgenden Jahrhunderten der Christenverfolgungen am wenigsten zu besorgen war. Denn damals traten nur die edelsten und gottinnigsten Persönlichkeiten aus dem Juden- und Heidenthum in das Christenthum über, da ja über den Bekennern desselben fast beständig das Schwert des Todes schwebte. Maria ist überhaupt weder im Leben, noch nach dem Tode von den wahren Bekennern Christi als Göttin angebetet worden. Der wesentliche Unterschied von Anbetung und Verehrung war allen Gläubigen vom Anfange an und allezeit vollkommen klar und wurde in Doctrin und Praxis stets beobachtet.

Zum Beweise dieser unserer Behauptung möge es erlaubt sein, daran zu erinnern, wie die Christen in Smyrna über die Anbetung Christi und die Verehrung der Martyrer sich aussprechen. Dort hatte der Statthalter ihren berühmten Bischof Polykarpus, einen Schüler des Apostels Johannes, wegen seines standhaften Bekenntnisses des christlichen Glaubens zum Feuertode verurtheilt. Aber das Feuer verletzte den Heiligen nicht: er stand in demselben wie das Brod im Backofen. In Folge dessen trat der Confector hinzu und durchbohrte dessen Brust mit einem kurzen Schwerte. Die Christen wollten hierauf den Leichnam wegnehmen und ehrenvoll bestatten. Aber das wurde nicht gewährt, sondern er wurde verbrannt, wobei anwesende Juden die spöttische Bemerkung machten: „Damit nicht etwa die Christen den Gekreuzigten verlassen und diesen (Polykarpus) anzubeten anfangen.“ Diese boshafte Insinuation weisen nun die Verfasser des Martyriums des hl. Polykarpus mit den schönen und trefflichen Worten ab (c. 17): „Sie (die Juden) begreifen nicht, daß wir weder Christum, der für das Heil der ganzen Welt, derjenigen, die selig werden, gelitten hat, der Schuldlose für die Sünder, je werden verlassen, noch irgend einen andern als Gott verehren können. Denn ihn beten wir an, weil er der

1) A. a. O. S. 1120 u. 429.

Sohn Gottes ist, die Martyrer aber lieben wir verdientermaßen als die Schüler und Nachahmer des Herrn wegen ihrer unübertrefflichen Ergebenheit gegen ihren König und Lehrer[1])."

Daß Gott das Grab des Herrn und seiner Mutter in die Verborgenheit kommen ließ, hatte einen ganz andern Grund, den wir später besprechen werden.

Die Seherin von Dülmen beruft sich also auf die Marienkirche in Ephesus nicht; ganz mit Recht, denn die Existenz derselben kann keineswegs als Beweis angesehen werden, daß Maria dort begraben worden ist.

Soviel allerdings ist richtig, daß in den ersten christlichen Zeiten über den Gräbern der Martyrer ihnen zu Ehren oft Kirchen gebaut und mit den specifischen Namen Martyrien, Memoriä, bezeichnet wurden; aber ebenso richtig ist, daß schon in jenen Zeiten auch viele Kirchen aufgeführt wurden, je nach den Umständen und Bedürfnissen, die keine Martyrergräber in sich schlossen. Den Beweis für das Gesagte liefert uns die Geschichte des christlichen Kirchenbaues in der Zeit des Kaisers Constantin des Großen.

Der erste christliche Kaiser entwickelte, wie bekannt ist, einen ganz außerordentlichen Eifer in Erbauung zahlreicher und herrlicher christlicher Kirchen. Er wollte durch diese fromme Bauthätigkeit Gott dem Herrn, der ihm die großen Siege über seine mächtigen Feinde gewährt hatte, seine Dankbarkeit, den Heiligen seine Verehrung bezeugen; und wollte dadurch zugleich das Christenthum dem Heidenthum, das ja zahllose und glänzende Tempel und Heiligthümer besaß, äußerlich einigermaßen gleichstellen. In Erbauung prachtvoller christlicher Kirchen schien sich wirklich Constantin kaum genug thun zu können. Von ganz außerordentlicher Größe und Pracht war insbesondere die Kirche, die er dem Heilande über seinem Grabe zu Jerusalem erbaute[2]) und die im Jahre 335 mit großer Feierlichkeit in Anwesenheit sehr zahlreicher

1) Martyrium s. Polycarpi c. 17.

2) Der unbekannte Pilger von Bordeaux, der im Jahre 333 Jerusalem besuchte, sagt darüber: Ibidem modo jussu Constantini imperatoris basilica facta est, id est, Dominicum *mirae pulchritudinis. Migne*, P. G. t. 8, p. 791.

Bischöfe aus dem ganzen Morgenlande eingeweiht wurde. Aehnliche Kirchen erhoben sich auch durch die fromme Munificenz seiner Mutter Helena zu Bethlehem und auf dem Oelberge. Auch Mambre, weil dort der Herr dem Abraham erschienen war, verherrlichte Constantin mit einer Kirche. Zu Heliopolis in Phönicien, wo ein prächtiger Tempel der Venus stand, wurde dieser niedergerissen und eine sehr große Kirche zur Ehre Gottes erbaut und ein Bischofssitz errichtet. Ebenso wurde die Hauptstadt Bithyniens, wurde Antiochien, die Hauptstadt von Syrien und des Orients, wurden nicht minder die Hauptstädte der übrigen Provinzen mit prachtvollen Kirchen geschmückt[1]). Unter diesen Provinzialhauptstädten, die durch die Frömmigkeit und Bauthätigkeit des großen Kaisers mit ansehnlichen christlichen Kirchen ausgezeichnet wurden, befand sich gewiß auch Ephesus, obgleich diese Stadt von Eusebius nicht ausdrücklich genannt wird. Denn diese Hauptstadt Joniens war die erste und blühendste Handelsstadt von ganz Vorderasien.

Dieses herrliche Beispiel, das Constantin gab, entzündete einen wahren Wetteifer in Herstellung zahlreicher und schöner Kirchen unter den Bischöfen und im christlichen Volke. Zu Tyrus in Phönizien hatte Bischof Paulinus schon mehrere Jahre vorher eine herrliche Basilika erbaut, die schönste im ganzen Lande, die 314 eingeweiht wurde, wobei Eusebius die Festrede hielt, die erste Kirchweihpredigt, die wir noch besitzen[2]). Das christlich gewordene Volk zerstörte da und dort die Götzentempel und Götzenbilder und erbaute an deren Stelle christliche Kirchen. „In allen Städten," bemerkt Eusebius, „fanden Erneuerungsfeste und Einweihungen der soeben neuerbauten Bethäuser statt. Bei dieser Gelegenheit versammelten sich die Bischöfe, und Leute aus fernen und fremden Ländern strömten zusammen[3])."

Insbesondere war es seine neue Residenzstadt Constantinopel, die der Kaiser mit zahlreichen und glänzenden Kirchen zierte, während kein Götzentempel, kein Götterbild darin geduldet wurde, da die Stadt eine ganz christliche sein sollte. Eusebius, sein Biograph, sagt darüber: „Constantin schmückte die nach seinem Namen

---

1) *Eusebius*, Vita Constant. III. c. 50—58.

2) *Eusebius*, Hist. eccl. X. c. 4.

3) L. c. X, c. 3. Vita Constant. IV, c. 39.

benannte Stadt mit mehreren Gotteshäusern, mit sehr geräumigen und stattlichen Kirchen zu Ehren der Martyrer, theils in den Vorstädten, theils in der eigentlichen Stadt selbst[1])." Darunter war die prachtvollste die den zwölf Aposteln geweihte Apostelkirche, in der der Kaiser begraben werden wollte und auch seine Ruhestätte fand. Fast gleich kam ihr an Größe und Glanz das Michaelion, die dem Erzengel Michael zu Ehren gebaute Basilika.

Es ist sicher nicht zu bezweifeln, daß unter diesen zahlreichen Basiliken und Kirchen auch solche sich befanden, die der Mutter des Herrn speciell geweiht waren, gleichwie nicht zu bezweifeln ist, daß Constantin selbst der Königin der Engel, der Martyrer und Heiligen Heiligthümer in seiner Residenzstadt und anderwärts erbaut hat. Maria war ihm ja die von der Sibylle von Cumä geweissagte Jungfrau, durch deren himmlischen Sprößling das goldene Zeitalter für den entsühnten Erdkreis wiederkehrt. Sie war ihm „diejenige, die empfangen hat vom heiligen Geiste", die „stets eine reine Jungfrau war und blieb", diejenige, aus welcher der ewige Gott, der eingeborene Sohn des ewigen Vaters, Christus der Heiland der Welt, geboren wurde; die daher „Mutter Gottes und Jungfrau ist". „Das ewige Wesen nahm einen Anfang (in ihr); der reine Geist wurde sichtbar und der unkörperliche Abglanz (des ewigen Vaters) nahm einen materiellen Körper an[2])."

In der That wird der Ursprung von drei Marienkirchen in Constantinopel auf Kaiser Constantin zurückgeführt: die Basilica Deiparae Ἀχειροπίητον, die Basilica Deiparae in Ῥαβδόν und die Basilica Deiparae in Sigmate[3]). Auch der berühmte Geschichtschreiber der Franken, der heilige Bischof Gregor von Tours († 595), bezeugt, daß Kaiser Constantin der heiligen Jungfrau eine prächtige Basilika erbaut habe[4]). Die Stadt, wo diese Marien-

1) Vita Const. III. c. 48.

2) Oratio Constantini c. 11; cf. c. 19.

3) Fr. X. Kraus, Realencyklopädie der christlichen Alterthümer. Freiburg 1892. 1. Bd. S. 141. — Constantinopel zeichnete sich auch später durch die Pracht und große Zahl der Kirchen aus. Als die hl. Silvia dahin kam (im Jahre 388), dankte sie daselbst Gott für die glücklich vollbrachte Wallfahrt per singulas ecclesias, vel apostolos (Apostelkirche) nec non per singula martyria, quae ibi plurima sunt. Gamurrini p. 75.

4) Maria vero gloriosa genitrix Christi, ut ante partum ita virgo creditur et post partum, quae, ut supra diximus (c. 4), angelicis choris

kirche erstand, gibt Gregor nicht näher an; er kommt auf sie nur zu sprechen, weil bei deren Erbauung ein Wunderereigniß stattfand. Zu dem prachtvollen Baue wurden nämlich auch mächtige Säulen verwendet, von denen jede 16 Fuß im Umfange hatte, die man aber wegen ihrer Mächtigkeit nicht aufzurichten vermochte. Viele Tage mühte sich der Baumeister unter Verwendung zahlreicher starker Männer vergeblich damit ab. Da erschien ihm die heilige Jungfrau in der Nacht, tröstete ihn und zeigte ihm die erforderlichen Maschinen und andere Vorrichtungen, die er treffen sollte; dann werde er das schwere Werk mit drei Schulknaben leichterdings vollbringen. Frohen Muthes ging der Baumeister nach Tagesanbruch an die Arbeit. Als die Vorkehrungen getroffen waren, holte er drei Knaben aus der Schule herbei und siehe, zum Staunen der zuschauenden Volksmenge waren die Säulen schnellstens aufgerichtet.

Wir kommen zu dem Schlusse: Aus der Existenz einer Marienkirche in Ephesus im Jahre 431 kann nicht gefolgert werden, daß die heilige Jungfrau dort begraben ward. Denn schon hundert Jahre vorher, zur Zeit der Regierung des Kaisers Constantin, gab es in Constantinopel und anderwärts mehrere Kirchen, die der Mutter des Herrn erbaut und geweiht worden waren, obwohl ihr Grab in keiner derselben sich befand.

III.

Gehen wir nun an die Besprechung der ephesinischen Ueberlieferung selbst.

Wir müssen dabei vorausschicken, daß sie in Bezug auf die Zeit, in der Maria nach Vorderasien gekommen sein soll, in zwei Meinungen sich theilt. Nach der einen Meinung kommt Maria unter der Obhut des Apostels Johannes sechs Jahre nach der Auffahrt des Herrn dahin; nach der andern erst viel später, in dem Jahre, in welchem der genannte Apostel, nachdem er Palästina verlassen hatte, in Ephesus seinen bleibenden Wohnsitz nahm. Wir

---

canentibus, in paradisum, Domino praecedente, translata est. *Cujus basilica ab imperatore Constantino admirabili opere fabricata renidet. De gloria martyrum*, c. 9. Constantin ohne weiteren Beisatz ist offenbar Constantin der Große.

haben also die genannte Tradition nach diesen beiden Meinungen zu prüfen.

1. Die erste Hypothese vertritt Anna Katharina Emmerich in ihren Visionen. Sie sagt: Maria lebte nach Christi Himmelfahrt drei Jahre auf Sion, drei Jahre in Bethanien und neun Jahre in Ephesus, wohin sie der hl. Johannes gebracht hat. Ihr Wohnplatz war aber nicht die Stadt Ephesus selbst, sondern ein Berg, 3¼ Stunden von Ephesus entfernt. Ehe Johannes mit ihr dahin gekommen, wohnten schon mehrere andere heilige Frauen und christliche Familien mit Kindern daselbst, theils in Erd- und Felsenhöhlen, theils in gebrechlichen Zelthütten. Ihre Wohnungen waren einsiedlerisch angelegt, meistens eine Viertelstunde weit von einander entfernt, und die ganze Ansiedelung hier in der Gegend glich einer zerstreuten Bauernschaft. In diesem Hause, welches ihr Johannes nach dem Muster ihres Hauses zu Nazareth erbaute und das von der Seherin bis in's einzelnste beschrieben wird, lebte nun Maria neun Jahre bis zu ihrem Hinscheiden.

Nach diesen Angaben wäre also Maria sechs Jahre nach der Auffahrt des Herrn, demnach im Jahre 39 nach Christus ae. v., nach Ephesus gekommen und im Jahre 48 aus dem Zeitlichen geschieden.

Was die Veranlassung zu dieser Uebersiedelung nach Vorderasien betrifft, so wird gesagt, sie habe stattgefunden, nachdem die Juden den Lazarus und seine beiden Schwestern, Martha und Maria, in einem Schiffe auf das Meer gesetzt hatten. Die Uebersiedelung geschah also in der Absicht, die Gottesmutter der Verfolgung der Juden zu entziehen.

Dies sind die wesentlichen Züge der Erzählung, die von der Seherin bis in's einzelnste ausgeführt und ausgeschmückt worden sind. Sie gibt sie als eine ihr gewordene Vision.

Es frägt sich nun, was die historische Kritik für eine Stellung dazu einnimmt. Wir gestehen, daß wir hohen Respect vor der begnadigten Jungfrau haben; aber dieser ihrer Erzählung können wir nicht beistimmen; dagegen erheben sich die größten historischen Bedenken.

Ein solches Bedenken erweckt uns schon das Jahr 39 nach Christus, in dem die Uebersiedelung nach Ephesus aus Furcht vor

der Verfolgung der Juden erfolgt sein sollte. Denn in diesem Jahre gab es keine Verfolgung der Christen, weder in Jerusalem, noch in Judäa. Es herrschte damals im Gegentheil im ganzen Lande ein allgemeiner Frieden für alle Christengemeinden daselbst; somit war kein Anlaß, die Gottesmutter aus dem Judenlande in ein fernes, fremdes Land zu bringen. Daß damals für die Christen Friede herrschte, ergibt sich zweifellos aus der Apostelgeschichte.

Seit der Bekehrung des Saulus hatte die von ihm veranlaßte Verfolgung vollständig aufgehört, und sie begann erst wieder, als Herodes zur Herrschaft gelangt war und auf das nächste Osterfest im Jahre 42 n. Chr. nach Jerusalem kam, Jakobus den Aelteren enthaupten und den Petrus einkerkern ließ. Aber auch diesmal endete sie bald und beschränkte sich auf die beiden genannten Apostel. Abgesehen hievon, konnte das Evangelium überall und ohne alle Gefahr verkündigt werden. Samaria hatte das Wort Gottes schon angenommen. Die Apostel treffen wir in Jerusalem [1]). Als der bekehrte Saulus drei Jahre nach seiner Bekehrung, im Jahre 39 oder 40 n. Chr., von Damaskus dahin kam, „nahm ihn Barnabas auf und führte ihn zu den Aposteln". „Und er war bei ihnen und ging bei ihnen ein und aus zu Jerusalem, und redete freimüthig im Namen des Herrn. Aber auch mit den Heiden redete er davon und mit den griechischen Juden stritt er; aber diese suchten ihn zu tödten. Da dies die Brüder erfuhren, begleiteten sie ihn bis Cäsarea und schickten ihn von da nach Tarsus. So war nun die Kirche in Ruhe durch ganz Judäa und Galiläa und Samaria; sie breitete sich aus und wandelte in der Furcht des Herrn und wurde mit dem Troste des heiligen Geistes erfüllt [2])." Petrus besuchte in dieser Zeit des Friedens auf einer Rundreise alle christlichen Gemeinden in Judäa, kam nach Lydda und Joppe, überall ungehindert predigend und Wunder wirkend. In Cäsarea nahm er den ersten Heiden, den Centurio Cornelius, mit seinem ganzen Hause in die christliche Kirche auf und kehrte dann wieder nach Jerusalem zurück [3]). Diejenigen, die vor der Verfolgung des Saulus aus Jerusalem geflohen waren, gingen in dieser Zeit der Ruhe

1) Apg. 9, 17; 11, 1. — 2) Apg. 9, 27—32.
3) Apg. 10; 11, 2 ff.

umher bis nach Phönizien, Cypern und Antiochien und redeten das Wort. In Antiochien verkündeten Männer aus Cypern und Cyrene den Herrn Jesus. Und die Hand des Herrn war mit ihnen, und eine große Anzahl wurde gläubig und bekehrte sich zum Herrn. Von Jerusalem wurde nun Barnabas, ein Mann voll des heiligen Geistes und des Glaubens, dahin geschickt; er holte den Saulus von Tarsus und sie blieben ein ganzes Jahr in der Gemeinde und unterrichteten eine große Menge[1]).

Es erfreute sich also die Kirche in jenen Jahren im ganzen Judenlande eines allgemeinen Friedens; eine gottbegeisterte Thätigkeit herrschte und erntete allerwärts reiche Frucht.

Es ist also gar nicht abzusehen, weßhalb Johannes gerade in dieser Friedenszeit Maria von Jerusalem und aus dem heiligen Lande hinweg in das so weit entfernte Ephesus gebracht haben soll, um ihr Leben vor den Nachstellungen der Juden zu sichern. Und ebenso wenig läßt sich ein Grund auffinden, weßhalb eine Auswanderung christlicher Familien und anderer heiliger Frauen gerade nach Ephesus in eine ganz heidnische Gegend stattgefunden haben soll. Maria war ja in Jerusalem inmitten der Apostel und der ersten Christengemeinde viel mehr in Sicherheit, als dort in Kleinasien. Auch möchte man meinen, wenn sie in Jerusalem und in Palästina nicht hätte bleiben sollen, so hätte sie Johannes in das viel näher gelegene Antiochien, in die Hauptstadt von Syrien, gebracht, wo schon eine blühende Gemeinde von Gläubigen bestand, die bekanntlich zuerst Christen genannt wurden und mit Jerusalem in sehr lebhaftem Verkehre standen, wo Petrus im Jahre 38 seine bischöfliche Cathedra errichtet hatte. Man möchte meinen, die syrische Hauptstadt und die Christengemeinde daselbst wären eine viel geeignetere, viel sicherere Zufluchtstätte gewesen, als Ephesus, das sowie seine ganze Umgebung noch ganz heidnisch, das mit seinem berühmten Tempel der Diana ein Hauptsitz der Abgötterei war. Die Gottesmutter in jenem Jahre nach Ephesus zu bringen, hieß sie den größten Gefahren preisgeben. Sie und die frommen christlichen Frauen und Familien in der Umgebung von Ephesus glichen einer deportirten Colonie in der Verbannung.

Oder sollten vielleicht Maria und Johannes eine eigene Mission

1) Apg. 11, 20—26.

gehabt haben, derentwegen sie dahin gekommen, wie der Apostelfürst Petrus, als er im Jahre 42 nach Rom ging? Aber von einer solchen läßt sich nirgends eine Spur entdecken, nicht in der Apostelgeschichte, nicht in den apostolischen Briefen, nicht bei irgend einem alten kirchlichen Schriftsteller. Ephesus war und blieb noch Jahre lang eine ganz heidnische Stadt, die, wie auch die anderen Städte des römischen Reiches, mehrere Juden in sich schloß, die aber sich nicht weniger fanatisch zeigten, als die Juden in Jerusalem[1]). Kein Apostel hatte vor Paulus die Stadt betreten und daselbst das Wort Gottes verkündigt. Der Weltapostel kommt aber zum ersten Male auf seiner Rückkehr von seiner zweiten Missionsreise vorübergehend auf wenige Tage dahin, und macht erst auf seiner dritten apostolischen Wanderung, etwa in den Jahren 55—57, die Stadt zum Schauplatze und Mittelpunkte seiner zweijährigen Thätigkeit. Er traf aber bei seiner Ankunft daselbst nicht einen Christen an, sondern nur zwölf Johannesjünger, die er taufte[2]).

Wie ist dies denkbar, wenn der Apostel Johannes neun Jahre in der Nähe der Stadt gelebt, wenn mit ihm und schon vor ihm eine christliche Colonie sich daselbst angesiedelt hat? Der eifervolle Apostel müßte ja seine apostolische Lehrthätigkeit neun Jahre lang vollständig eingestellt, sie nur auf die christliche Einsiedlercolonie beschränkt haben. Das ist nicht denkbar! Hat aber Johannes das Wort Gottes in der Umgebung von Ephesus und in der Stadt selbst verkündigt, so mußten sich, als Paulus dahin kam, Spuren davon vorfinden. Auch von der christlichen Colonie selbst in der nächsten Nähe der Stadt hätten sich noch Ueberbleibsel oder Erinnerungen erhalten müssen. Von all dem findet sich aber nicht die geringste Spur. Oder soll diese Colonie etwa nach dem Tode Maria's diese Gegend verlassen und nach Palästina und Jerusalem zurückgekehrt sein mit Johannes, den wir daselbst, als Paulus vierzehn Jahre nach seiner Bekehrung die jüdische Hauptstadt abermals besuchte, wieder antreffen, indem Paulus bemerkt, er habe daselbst nur den Petrus, Jakobus und Johannes getroffen[3])? Aber wozu hätte dann die Auswanderung nach Ephesus stattgefunden? Doch nicht, um dort Maria zur Erde zu bestatten und

1) Apg. 19, 23 ff. — 2) Apg. 18, 19—22; 19, 1—40; 20, 1.
3) Gal. 1, 9.

dann ihr Grab und die Gegend zu verlassen und nach Jerusalem zurückzukehren?

Die Hypothese, welche die fromme Seherin aufgestellt hat, stößt also auf so große Unwahrscheinlichkeiten, um nicht zu sagen Unmöglichkeiten, daß der Schein von Wirklichkeit, den sie um dieselbe gewoben, im Lichte der Geschichte gänzlich verschwindet.

2. Die andere Version, Maria sei nach Ephesus gekommen, als Johannes, nachdem er Palästina verlassen hatte, seinen Wohnsitz daselbst nahm, ist historisch nicht besser gesichert, als die eben besprochene. Denn diese Hypothese steht mit dem Alter der heiligen Jungfrau in unlösbarer Collision.

Von den Historikern ist nämlich allgemein angenommen, daß Johannes erst nach dem Tode des Weltapostels, also nicht vor dem Jahre 67 n. Chr., nach Ephesus gekommen sei und daselbst seinen Wohnsitz genommen habe.

Dies wird deßhalb für gewiß gehalten, weil Paulus nicht lange vor seinem Tode (67 n. Chr.) seinen Lieblingsjünger Timotheus zum Bischof von Ephesus eingesetzt hat, was er sicher nicht gethan hätte, wenn Johannes seine apostolische Thätigkeit daselbst bereits eröffnet hätte. Ueberdies findet sich in keinem der Briefe, die der Weltapostel an die Gemeinden in jenen Gegenden, an die Christen zu Ephesus, Philippi, Thessalonica, Colossä geschrieben, in seinen beiden Briefen an Timotheus irgend eine Andeutung der Anwesenheit und apostolischen Thätigkeit des Johannes zu Ephesus oder in einer anderen der vorderasiatischen Städte.

Nehmen wir nun das Jahr 70 n. Chr. als die Zeit an, da der Apostel Johannes Ephesus zum Mittelpunkte seiner apostolischen Thätigkeit in Kleinasien wählte, so wäre Maria, wenn sie ihm dahin folgte, nahezu 85 Jahre alt gewesen. Denn der allgemeinen Meinung nach war sie 14 Jahre alt, als sie der Engel Gabriel begrüßte, als das Wort in ihr Fleisch ward, also bei der Geburt des Herrn in einem Alter von 15 Jahren. Ein so hohes Alter von 85 oder von 90 Jahren, da sie ja einige Zeit in Ephesus bis zu ihrem Hinscheiden lebte, hat aber Maria nach der Tradition nicht erlebt. So lange ließ sie ihr göttlicher Sohn die Vereinigung mit sich und den Genuß der himmlischen Seligkeit nicht entbehren. Die allgemeine Meinung ist auch, daß sie nach der Himmelfahrt des Herrn nur noch 12 oder 15 Jahre in Mitte der Apostel zu

Jerusalem gelebt, also ein Alter von 60 oder 63 Jahren erreicht hat. Dies ist auch die Meinung der Katharina Emmerich, die uns versichert, daß Maria „64 Jahre weniger 23 Tage alt geworden ist“ [1]).

Die in Frage stehende Hypothese kann also vor der historischen Kritik nicht bestehen. Und wir können in Anbetracht dessen behaupten: Maria ist um das Jahr 70 mit Johannes nicht nach Ephesus gekommen, ist also daselbst nicht gestorben.

Das Resultat unserer bisherigen kritischen Untersuchung ist also in jeder Beziehung ein negatives.

IV.

Dieses durchaus negative Ergebniß wird von einer Autorität bestätigt, die angesehener und glaubwürdiger nicht sein könnte. Es ist dies niemand anders, als einer der ältesten und berühmtesten Bischöfe von Ephesus selbst, nämlich Bischof Polykrates, der neun Jahre den bischöflichen Sitz daselbst inne hatte und einer der hervorragendsten Bischöfe von ganz Kleinasien zu seiner Zeit war. Sieben seiner Verwandten schmückte ebenfalls die bischöfliche Würde und er selbst stand vermöge seines bischöflichen Sitzes, aber auch seiner Persönlichkeit wegen an der Spitze aller kleinasiatischen Bischöfe.

Von diesem ehrwürdigen apostolischen Oberhirten nun haben wir den größten Theil eines Briefes, den er im Auftrage der unter seinem Vorsitze zu einer Synode versammelten Bischöfe Kleinasiens an den Papst Victor (192—202) gerichtet hat. Derselbe ist uns von Eusebius in seiner Kirchengeschichte erhalten und in Sachen des Pascha- oder Osterstreites geschrieben. Bekanntlich feierten die kleinasiatischen Christengemeinden das Osterfest zu einer andern Zeit und in etwas anderer Weise, als die römische Kirche und die mit ihr übereinstimmenden Kirchen auf der ganzen Erde, wie Eusebius sagt. Jene begingen nämlich stets am 14. Nisan den Todestag des Herrn, er mochte auf welchen Wochentag nur immer fallen, beendeten an diesem Tage um drei Uhr Nachmittags die Fasten, da sie den Tag von dieser Stunde an als einen Freudentag ansahen, und feierten am dritten Tage darauf die Auf-

1) Leben Mariä S. 420.

erstehung des Herrn oder das Osterfest, während man in Rom, in Alexandrien und in der übrigen Christenheit die Auferstehung des Herrn stets an einem Sonntage und am Freitage vorher den Todestag des Erlösers und zwar als einen großen Trauertag und strengen Fasttag hielt, und die Fasten nicht unterbrach, sondern bis zum Ostersonntage fortsetzte.

Diese Verschiedenheit im Ritus brachte für das kirchliche Gemeinschaftsleben manche Störungen mit sich. Es konnte vorkommen, daß wer in Ephesus bereits das Osterfest gefeiert hatte, wenn er nach Rom oder Alexandrien kam, hier strenges Fasten zu beobachten hatte. Eine Einigung erschien daher wünschenswerth.

Ueber diese Verschiedenheit und deren Beseitigung wurde schon zwischen dem Bischof Polykarp von Smyrna, dem Schüler des Apostels Johannes, und dem Papste Anicet, als Polykarp in Rom war, verhandelt. Allem Anscheine nach war nämlich diese Abweichung in der Osterfeier der Hauptgrund dieser Romreise des betagten Apostelschülers gewesen. Beide konnten sich aber nicht einigen. Polykarp berief sich auf den Apostel Johannes und andere Apostel, mit denen er Ostern stets in derselben Weise gefeiert habe; Anicet hatte für sich die Autorität des Apostelfürsten Petrus und die Uebereinstimmung fast der ganzen Kirche. Doch unterhielten beide die kirchliche Gemeinschaft, und Anicet gestattete dem Polykarp als Auszeichnung die Feier der Eucharistie in der Gemeinde[1]).

Unter Papst Victor wurde die Frage der Osterfestfeier eine brennende; die durch die Verschiedenheit der Feier veranlaßten Störungen des kirchlichen Gemeinschaftlebens hatten sich seit den Zeiten des hl. Polykarp noch mehr geltend gemacht. Victor beschloß daher, in diesem Punkte die allgemeine Uebereinstimmung der Kirchen herbeizuführen und verlangte die Abhaltung von Synoden und die Annahme der römischen Observanz von allen Kirchen. Diese Synoden fanden auf seinen Befehl im Morgenlande und im Abendlande statt, und von allen Seiten trafen die Synodalschreiben in Rom ein. „Alle erklärten einstimmig," schreibt Eusebius, „durch Briefe als kirchliche Regel für die Gläubigen aller Orte, daß nie an einem andern Tage, als am Sonntag, das Geheimniß der Auferstehung des Herrn von den Todten gefeiert worden, und nur

1) *Euseb.*, Hist. eccl. IV, c. 21.

an diesem Tage die Beendigung der Osterfasten bei uns stattfinden darf"[1]). Aber die Bischöfe von Kleinasien machten von dieser Uebereinstimmung eine Ausnahme; sie widersprachen und erklärten, sie müßten bei der unter ihnen auf apostolischer Anordnung beruhenden üblichen Osterfeier beharren.

An der Spitze der Bischöfe Asiens, bemerkt Eusebius, „welche fest behaupteten, man müsse die von Alters her bei ihnen überlieferte frühere Gewohnheit beibehalten, stand Polykrates. Er legte selbst in einem Briefe an Victor und an die römische Gemeinde die bis auf ihn herab vererbte Ueberlieferung mit folgenden Worten dar:

„Wir nun feiern den Tag unverfälscht, ohne Zusatz und ohne Schmälerung. Denn auch in Asien ruhen große Lichter, welche auferstehen werden am Tage der Erscheinung des Herrn, wenn er kommt mit Herrlichkeit von den Himmeln und auferwecken wird alle Heiligen — nämlich Philippus, einer der zwölf Apostel, welcher in Hieropolis ruht, und zwei seiner Töchter, die als Jungfrauen alt geworden, und die andere Tochter von ihm, welche ihren Wandel im heiligen Geiste führte und in Ephesus begraben liegt; sodann auch Johannes, der an der Brust des Herrn gelegen, der Priester mit dem Stirnbande und Glaubenszeuge und Lehrer war. Er schläft in Ephesus. Ferner Polykarp in Smyrna, Bischof und Martyrer, und Traseas, ebenfalls Bischof und Martyrer von Eumenea, der in Smyrna ruht. Was soll ich ferner den Bischof und Martyrer Sagaris, der in Laodicea schläft, anführen, und ebenso den seligen Papirius und den Eunuchen Melito, der in seinem ganzen Wandel voll des heiligen Geistes war und in Sardes liegt in Erwartung der Heimsuchung vom Himmel, in der er von den Todten auferstehen wird. Diese alle haben das Pascha immer am 14. Tage nach der Vorschrift des Evangeliums gefeiert und sind in nichts davon abgewichen, sondern immer der Regel des Glaubens gefolgt[2])."

Dieses officielle Synodalschreiben nun ist nicht allein in der Geschichte der Osterfestfeier, sondern auch in unserer Frage von der allergrößten Wichtigkeit, denn es liefert uns den Beweis, daß Polykrates, der Bischof von Ephesus, und die um ihn versammelten

1) L. c. V, 26. — 2) L. c. V, 27.

kleinasiatischen Bischöfe nichts davon wußten, daß Maria, die Mutter des Herrn, dort gestorben und begraben worden. Hätten sie nämlich davon gewußt, so hätten sie dieselbe vor allen „großen Lichtern", die dort ruhen, nennen müssen, sie, die das Licht der Welt geboren hat. Gewiß, sie durfte er auf keinen Fall mit Stillschweigen übergehen; sie war ja, wenn sie dort ruhte, die angesehenste Zeugin für die kleinasiatische Osterfeier. Sie durfte Polykrates so wenig, ja noch weniger unerwähnt lassen, als den Apostel und Evangelisten Johannes. Daß er sie nun doch mit Stillschweigen übergeht, läßt sich nur daraus erklären, daß sie dort nicht begraben worden war.

Auch kann dagegen nicht eingewendet werden, Polykrates lasse die heilige Jungfrau deßhalb unerwähnt, weil er Frauen als Zeuginnen überhaupt nicht namhaft mache; denn er erwähnt die drei Töchter des Apostels Philippus und sagt, eine davon liege in Ephesus begraben. Es wäre gewiß eine ganz unstatthafte Zurücksetzung der Gottesgebärerin von Seite des Polykrates und der mit ihm vereinigten Bischöfe gewesen, wenn sie drei andere Frauen, die als Lichter in Asien ruhten, mit Auszeichnung genannt und diejenige, die der Welt das Heil geboren, ignorirt hätten.

Ebenso unbegründet ist der fernere Einwand, die heilige Jungfrau werde von Polykrates deßhalb nicht erwähnt, weil er von ihrem Hinscheiden und ihrem Grabe in der Nähe der Stadt keine Kenntniß hatte, indem ja die Apostel die Vorderseite dieses Grabes, ehe sie die Gegend verließen, ganz unzugänglich gemacht hatten. Dagegen ist zu sagen: Wenn das Grab Maria's in der Nähe von Ephesus sich wirklich befand, dann mußte Polykrates davon Kenntniß haben.

Katharina Emmerich berichtet, zur Zeit, als die Gottesgebärerin bei Ephesus gelebt haben soll, habe sich bereits eine ziemlich ansehnliche christliche Colonie mit Frauen und Kindern daselbst angesiedelt. Diese christlichen Colonisten wären also sämmtlich Zeugen ihres Hinscheidens und ihrer Bestattung gewesen, alle hätten also auch ihre Ruhestätte gekannt. Die Kunde davon müßte sich in diesem Kreise christlicher Bekenner fort erhalten und von demselben aus weiter und weiter sich verbreitet haben; sie müßte nothwendig auch zu den christlichen Gemeinden gedrungen sein, die sich nicht lange nach dem Hinscheiden Maria's in Ephesus und in den um-

liegenden Städten bildeten. Sie müßte nothwendig auch dem Bischof von Ephesus und den benachbarten Bischöfen bekannt geworden sein.

Dazu kommt noch ein anderer Umstand. Wie wir wissen, kam der Apostel Johannes um das Jahr 70 n. Chr. nach Ephesus, nahm in dieser Stadt seinen bleibenden Wohnsitz und wirkte von dort aus dreißig Jahre, von einem Kreise ausgezeichneter Schüler umgeben, mit Wort und Schrift für die Anpflanzung und Befestigung des Christenthums in Kleinasien. Sein Wirken war mit so wunderbarem Erfolge gekrönt, daß noch zu seinen Lebzeiten in allen ansehnlichen Städten Vorderasiens, außer Ephesus in Magnesia, Tralles, Philadelphia, Smyrna, Pergamus, Thyatira, Sardes, Laodicea und in anderen Städten, christliche Gemeinden entstanden und bischöfliche Sitze sich erhoben, die würdige Hirten, umgeben von Priestern und Diaconen, einnahmen. Der Uebertritt der Heiden und Juden in die christliche Kirche erfolgte so zahlreich, daß, wie Plinius, der Statthalter von Bithynien, an den Kaiser Trajan klagte, die heidnischen Opfer an manchen Orten ganz aufhörten und die Tempel verödet standen. Wenn nun das Grab der heiligen Jungfrau auf einem Berge bei Ephesus sich befand, wird Johannes während dieser dreißig Jahre es nie besucht, wird er seinen Schülern, wird er dem Bischofe der Stadt und den Christgläubigen daselbst kein Wort davon gesagt haben? Das ist undenkbar! Würde er nicht vielmehr Anstalten getroffen haben, diese hochehrwürdige Stätte, in welcher der selige Leib, der den Sohn Gottes getragen hat, geruht, auf jede Weise gegen Verunehrung und Zerstörung zu schützen und die Erinnerung daran lebendig zu erhalten?

Befand sich also das Grab Maria's auf dem Berge bei Ephesus, so mußte Polykrates, mußten die übrigen um ihn auf der erwähnten Synode versammelten Bischöfe, mußten die Christen in Ephesus unter allen Umständen Kunde davon erhalten haben. Diese Kunde hatten sie aber nicht. Um das Jahr 200 n. Chr. weiß der Bischof von Ephesus, wissen die Bischöfe und die Christen von Kleinasien nichts davon, daß Maria daselbst gelebt und ebendort ihre Ruhestätte gefunden hat, wie wir nachgewiesen haben.

Wenn wir also behaupten: die Geschichte weiß nichts davon, daß die heilige Jungfrau bei Ephesus bestattet worden, so behaupten

wie nur, was uns Bischof Polykrates und die Bischöfe Kleinasiens in den Mund legen. Die Meinung, Ephesus oder seine Umgebung sei als die zeitliche Ruhestätte Maria's anzusehen, entbehrt also aller historischen Begründung.

V.

In Anbetracht dieses Ergebnisses unserer kritischen Untersuchung glauben wir derselben die Bemerkung beifügen zu sollen, daß dergleichen visionäre Mittheilungen, wie uns eine solche hier beschäftigt hat, in denen es darauf abgesehen ist, die evangelischen Berichte durch vermeintliche besondere Offenbarungen zu vervollständigen, von sehr problematischem historischen Werth seien, daß man darum gut thue, dieselben mit einem gewissen Mißtrauen entgegenzunehmen, die Lectüre derartiger literarischer Producte dem Laien nur mit Vorsicht zu empfehlen.

Wir glauben, diese Bemerkung hier auch im Hinblicke auf ein anderes, ähnliches Werk machen zu sollen, nämlich auf „Die geheimnißvolle Stadt Gottes" von der seligen Klosterjungfrau Maria von Agreda[1]). Diese „Schwester Maria von Jesus", wie sie mit ihrem Klosternamen hieß, war eine ähnliche contemplative, visionäre Persönlichkeit, wie die fromme Katharina Emmerich. Beide gottseligen Jungfrauen glaubten sich wiederholter Erscheinungen und Offenbarungen der allerseligsten Jungfrau Maria gewürdigt; beide versichern, um mit der Schwester Maria zu reden, „ihre göttlichen Gesichte" im Auftrage Maria's wiedergeschrieben zu haben[2]). Und doch widersprechen sich ihre angeblichen Offenbarungen gerade auch in der Frage, die wir behandelt haben, in Bezug auf Ort und Zeit, wo und wann die Mutter des Herrn aus dem Leben geschieden ist, direct. Denn während Katharina Emmerich uns versichert, daß Maria auf dem Berge bei Ephesus im Jahre 48 n. Chr. im 63. Jahre ihres Lebens verschieden und bestattet worden sei, verkündet uns Maria von

1) Die geheimnißvolle Stadt Gottes oder die göttliche Geschichte des Lebens der allerseligsten Jungfrau Maria, wie sie der seligen Klosterjungfrau Maria von Agreda offenbart und von derselben in spanischer Sprache niedergeschrieben wurde. Bearbeitet von Ludwig Clarus. Regensburg 1885. 2 Bde. 8º.

2) A. a. O. 3. Bd. S. 334 f.

Agreda als eine ihr gewordene Offenbarung, die Gottesgebärerin sei zu Jerusalem in dem Hause auf Sion am 13. August, 21 Jahre, 4 Monate und 19 Tage nach dem Tode des Herrn, 70 Jahre weniger 26 Tage alt, aus dem Zeitlichen geschieden. Und so umständlich die eine Seherin Maria's Tod und Bestattung bei Ephesus bis ins Einzelnste uns vor Augen führt, ebenso ausführlich schildert uns die andere, was bei ihrem Tode auf Sion und bei ihrer Bestattung im Thale Josaphat vorgegangen. Der Widerspruch dieser vorgeblichen Offenbarungen in diesem einen Punkte könnte also nicht vollständiger sein, als er hier vorliegt.

XXIX.

„Das letzte Mittel in der Berliner Kirchenfrage."

Ein Berliner Correspondent der Köln. Volkszeitung hat sich durch seine fortgesetzten Artikel über die in Berlin und seinen Vororten herrschenden trostlosen Zustände in Bezug auf die katholische Seelsorge ein wahres Verdienst erworben. Er hat den Mangel an Kirchen, den Mangel an Priestern, die tausendfachen Verluste, welche die Kirche in der preußischen Residenzstadt von Jahr zu Jahr erleidet, und die Gefahren, welche dem religiös vernachlässigten katholischen Arbeiterstande seitens der Socialdemokratie drohen, eindringlichst geschildert und für die Wahrheit seiner Schilderung den Zahlenbeweis erbracht. Auch ist sein Bemühen nicht ohne allen Erfolg geblieben, wie aus den in der Köln. Volkszeitung gebrachten Gabenverzeichnissen erhellt.

In der neuesten Correspondenz über die Lage der katholischen Gemeinde Berlins (Köln. Volksztg. Nr. 625) erklärt derselbe: „Tief unter Null steht das Barometer des kirchlichen Lebens, und leider muß man sagen, daß die Unzulänglichkeit und Unfertigkeit der kirchlichen Organisationen den größten Theil der Schuld trägt. Da ist man z. B. froh, daß Rixdorf seit Kurzem einen katholischen Geistlichen hat. Wenn man aber erwägt, daß Rixdorf unter 55,000 Einwohnern 6000 Katholiken zählt, von denen nach der Angabe des Geistlichen über 1000 regelmäßig die Kirche besuchen,

daß die Zahl der katholischen Schulkinder 550 beträgt, so ist um so mehr zu beklagen, daß die dortige Kapelle nur 150 Personen faßt. Sonntags kann auch nur eine heilige Messe celebrirt werden. Bedürfte eine solche Gemeinde nicht einer großen Kirche und mindestens dreier Geistlichen? Nicht viel besser ist es in Köpenick, wo nur ein Zehntel der Gemeindemitglieder in der Lage ist, das enge Kapellchen (eigentlich nur eine Stube) zu besuchen. Dies sind so einige Beispiele aus der Umgebung von Berlin; über die Zustände innerhalb der Stadt haben wir ja schon häufig berichtet. Die Lage ist nun so, daß an eine baldige Abhilfe des Priester-, wie des Kirchenmangels leider nicht zu denken ist. Einzelne Geistliche mögen hieher kommen, aber erst in späteren Jahren soll zu erwarten sein, daß einzelne Diöcesen des Westens mehrere Geistliche abzugeben in der Lage sind."

Der Correspondent führt dann aus, daß Berlin nicht länger warten kann und stellt sich schließlich die Frage: „Gibt es denn gar keine Hilfe mehr für Berlin?" Die Antwort lautet: „Unter allen urtheilsfähigen Katholiken der Reichshauptstadt hat sich allmälig die Ueberzeugung durchgedrungen, daß die Einrichtung einiger Ordensniederlassungen ein unumgängliches, geradezu ein schreiendes Bedürfniß sei."

Darin stimmen wir mit dem verdienten Correspondenten völlig überein; müssen ihm aber widersprechen, wenn er darin „das letzte Mittel in der Berliner Kirchenfrage" erblickt.

Nach göttlicher Anordnung werden die Kirchen auf der ganzen Welt von Bischöfen regiert. Wo gegen diese innerste Einrichtung der Kirche gefehlt wird, werden die schlimmen Folgen niemals ausbleiben. Läge Berlin in Amerika, dann wäre für die dortigen 200,000 Katholiken schon längst eine Diöcese gebildet und der bischöfliche Oberhirte hätte für Heranbildung eines einheimischen Clerus und für Berufung von Ordensgeistlichen Sorge getragen.

Für einen Pfarrer, der, wie der Propst von St. Hedwig, mit seinen wenigen Kaplänen auch beim besten Willen gar nicht im Stande ist, allen Verpflichtungen seiner eigenen Pfarrei von 50,000 Seelen gerecht zu werden, ist es einfach eine Sache der Unmöglichkeit, nebenher noch an die zahllosen religiösen Bedürfnisse von hunderttausend anderen Gläubigen zu denken. Hiefür fehlen

ihm nicht nur Zeit, Kräfte und Mittel, sondern auch die im bischöflichen Amte liegende Autorität und Jurisdictionsgewalt.

Man wird entgegenhalten, daß ja Berlin und der Delegaturbezirk unter die Jurisdiction des Fürstbischofs von Breslau gestellt ist. Darauf ist aber zu erwiedern: Diese Einrichtung könnte bei geordneten Verhältnissen wohl genügen; dagegen kann ein Bischof, der die größte Diöcese in Europa zu verwalten hat (Breslau zählte nach dem Schematismus von 1891 ohne den Delegaturbezirk 2,244,629 Katholiken, die noch überdies vier verschiedene Sprachen reden), unmöglich im Nebenamt noch einer so gewaltigen Missionsstation, wie Berlin ist, die erforderliche Aufmerksamkeit schenken oder gar wie ein Missionsbischof sich auf Reisen begeben, um Gaben zu sammeln. Ein solches Amt erfordert Tag für Tag die ganze Kraft eines ganzen Mannes.

Nur wenn in Berlin ein apostolischer Vicar mit bischöflicher Würde und Jurisdiction eingesetzt wird, ist Hoffnung vorhanden, daß Ordensgeistliche berufen, daß Convicte für Gymnasiasten, die sich dem geistlichen Stande widmen wollen, eröffnet und daß nach und nach ein einheimischer Clerus herangebildet werde. Berlin kann doch nicht für immer eine Missionsstation mit auswärtigen Geistlichen bleiben! Ein solcher Oberhirte, der für das ewige Heil der zahlreichen Katholiken in dem bisherigen Delegaturbezirk für die Mark Brandenburg und Pommern vor Gott verantwortlich ist, wird auch Mittel und Wege zur Aufbringung der erforderlichen Geldmittel zu finden wissen. Was in Holland und England möglich war, was in Amerika von Jahr zu Jahr ermöglicht wird, kann doch in Deutschland kein Ding der Unmöglichkeit sein. Der heilige Vater würde einem dahin gehenden Antrage ohne Zweifel bereitwillig entgegenkommen, und seitens der preußischen Regierung wäre zwar keine finanzielle Unterstützung zu erwarten, wohl aber auch keine Schwierigkeit zu befürchten, da es sich um eine innerkirchliche Angelegenheit handelt und eine geordnete Seelsorge für die Katholiken der Hauptstadt auch im eigenen Interesse der weltlichen Obrigkeit liegt. Hat es doch die preußische Regierung selbst für heilsam erachtet, daß an die Spitze der katholischen Militärseelsorge ein eigener Bischof gestellt werde.

XXX.

Michael Helding.

Ein Prediger und Bischof des 16. Jahrhunderts.

(Von N. Paulus.)

I.

Unter den katholischen Kanzelrednern, die um die Mitte des 16. Jahrhunderts in Deutschland sich auszeichneten, nimmt Michael Helding wohl eine der ersten Stellen ein. Da dieser merkwürdige Mann auch in den religiös-politischen Angelegenheiten seiner Zeit eine wichtige Rolle gespielt, so dürfte es nicht unnütz sein, ihm hier einen quellenmäßigen Aufsatz zu widmen. Zwar sind in den letzten Jahren über Helding mehrere gehaltvolle Artikel erschienen[1]), doch bleibt trotz dieser höchst anerkennenswerthen Vorarbeiten noch Verschiedenes zu berichtigen, noch Mehreres zu ergänzen, noch Manches nachzuholen.

Michael Helding wurde geboren 1506 in dem schwäbischen Dorfe Langenenslingen[2]) als das Kind armer, doch ehrbarer Eltern[3]). Sein Vater, ein Müller[4]), hieß Conrad, die Mutter Barbara Knebin[5]).

Als Jüngling von neunzehn Jahren bezog Helding Ende 1525

---

1) Artikel von M. Winter in den Mittheilungen des Vereins für Geschichte und Alterthumskunde in Hohenzollern, 15. Jahrg. (1881—1882), S. 1—15; von G. Kawerau in der Real-Encyklopädie für protest. Theologie und Kirche. 2. Ausg. Bd. XIV (1884), S. 214—217; von Hundhausen im Freiburger Kirchenlexikon. 2. Ausg. Bd. VIII (1893), Sp. 1493—1498.

2) H. Pantaleon, Deutscher Nation Heldenbuch. 3. Theil. Basel 1578. S. 345. Langenenslingen gehört heute zu Hohenzollern-Sigmaringen.

3) Humilibus quidem, sed honestis parentibus, sagt er selber in seiner Defensio. 1552. A 6 a.

4) Daher heißt Helding in der Tübinger Matrikel Michael Molitoris, d. i. filius molitoris.

5) Nach der unten mitzutheilenden Grabinschrift.

die Universität Tübingen[1]). Hier fand er eine Unterkunft in dem Stifte, das Martin Plantsch und Georg Harzesser errichtet hatten für arme Studenten, die schwören konnten, daß sie weder aus eigenen Mitteln, noch aus Beiträgen von Verwandten und Freunden zwanzig Gulden jährlich aufzubringen vermögen[2]). In dankbarer Erinnerung an die Wohlthat, die ihm in seiner Jugend zu Theil geworden, blieb Helding sein Leben lang ein eifriger Beförderer armer Studenten. Als Fürstbischof hielt er einmal eine feierliche Tafel. Da hörte er während des Essens, wie ein armer Schüler vor dem bischöflichen Palais seinen Gesang anstimmte. Sofort ließ er ihn hereinrufen und sagte der Gesellschaft: „Sehet, ihr Herren, solchen Knaben muß man helfen, ein solcher war ehedem ich[3])."

Um Pfingsten 1527 wurde Helding Baccalaureus, um Weihnachten 1528 Magister der freien Künste[4]). Bald nach dieser Promotion begab sich der junge Magister nach Mainz, um dort als Schullehrer sein Brod zu verdienen[5]). Um diese Zeit scheint er auch in den Ehestand getreten zu sein. Sicher ist wenigstens, daß er einen Sohn gehabt, Namens Theodosius Helding[6]). Da

---

1) Urkunden zur Geschichte der Universität Tübingen aus den Jahren 1476 bis 1550. Tübingen 1877. S. 638: Michael Molitoris, Ridlingensis. Damals war es vielfach üblich, daß wer ein Dorf zum Geburtsort hatte, sich von der nächsten Stadt oder dem nächsten Städtchen zu schreiben pflegte. Langenenslingen ist ungefähr anderthalb Stunden von Riedlingen entfernt.

2) J. Camerarius, De Philippi Melanchthonis ortu, totius vitae curriculo et morte Narratio. Lipsiae 1696. S. 224. (Die 1. Ausgabe erschien 1566.) Ch. Fr. Schnurrer, Erläuterungen der Württembergischen Kirchen-, Reformations- und Gelehrten-Geschichte. Tübingen 1798. S. 308.

3) Serarius, Rerum Moguntinensium libri quinque. Moguntiae 1604. lib. I. c. 40.

4) Schnurrer 308.

5) Camerarius 224; Inde (nachdem er in Tübingen Magister geworden) ad ludos literarum aperiendos discessit venitque Moguntiacum.

6) S. Widmann, Eine Mainzer Presse der Reformationszeit im Dienste der katholischen Literatur. Paderborn 1889. S 37. Den 17. Juni 1568 schreibt der Merseburger Domherr Philipp Arbogast an den Mainzer Drucker Behem: „Es hat mir unlängst Theodosius Helding, m. g. Herrn Sohn, geschrieben, daß er mit Uebergebung etlicher Exemplare (eines Werkes Heldings) von euch Vertröstung bekommen." Ein Theodorich Helding († 1630)

letzterer den Familiennamen des Vaters trug und andererseits Helding, was den Lebenswandel betrifft, bei seinen Zeitgenossen im besten Rufe stand[1]), so liegt durchaus kein Grund vor, an ein uneheliches Verhältniß zu denken.

Im Jahre 1531 wurde Helding auf Empfehlung des Domdecans Johann von Cronberg zu Mainz zum Rector der dortigen Domschule ernannt[2]). Als Probe seiner Mainzer Lehrthätigkeit hat er uns ein Schriftchen über lateinische Prosodie hinterlassen, das 1534 von Theobald Spengel veröffentlicht wurde[3]).

Als das Schriftchen erschien, hatte Helding die bescheidene Schulmeisterstelle bereits aufgegeben, um einen wichtigeren Posten zu übernehmen. Nachdem ihm seine Frau frühzeitig durch den Tod entrissen worden, war er in den geistlichen Stand getreten[4]) und wurde nun als Nachfolger des am 10. Januar 1533 verstorbenen Johann Stumpf[5]) zum Mainzer Dompfarrer er-

---

wurde 1600 Mann bei St. Stephan in Mainz (Widmann 61). Es war wohl ein Enkel oder Neffe Michael Helding's. Daß letzterer mehrere Brüder hatte, bezeugt Pantaleon 546.

1) Selbst unter den Gegnern wagte es nur Flacius Illyricus, ihn der Unsittlichkeit zu beschuldigen; der lutherische Streittheologe spricht indeß nicht von einem unehelichen Sohne, sondern von acht unehelichen Töchtern, wie wir weiter unten sehen werden.

2) Diese Nachricht ergibt sich aus den im Merseburger Domcapitelarchiv befindlichen Acten der Bischofswahl Helding's. Vgl. A. Fraustadt, Die Einführung der Reformation im Hochstifte Merseburg. Leipzig 1843. S. 233.

3) Die erste Ausgabe kenne ich nicht, nur die zweite: Prosodia sive de carminum Ratione brevis Libellus, quo nullus magis succinctus esse poterit, Iam iterum ab eius autore D. Michaele Heldingio recognitus, inque locis quibusdam repurgatus, additis quae in priori editione desiderabantur. Argentinae, Iacobus Iucundus. M.D.XXXX. 24 Bl. 8º. Vorrede von Theobaldus Bract, alias Spengel Moguntinus, an den Leser. Mainz, 13. Mai 1534. Spengel sagt bezüglich dieses Schriftchens: Nam is hoc conscripserat ut ederetur, sed suis privatim discipulis dictaverat. Ab illo tandem obtinui ut libellum a se manumissum totum in meam potestatem traderet.

4) Daß Helding erst in Mainz Priester geworden, bezeugt dessen Zeitgenosse Camerarius 224. Ex magistro ludi deinde ... factus sacerdos est.

5) Gudenus, Codex diplomaticus anecdotorum res Moguntinas illustrantium. Francof. 1743 sqq. II, 790.

nannt[1]). Als solcher sollte er am Gründonnerstage (10. April) 1533 zum ersten Male die Kanzel besteigen, was ihm nicht geringe Sorge machte, wie wir aus einem Briefe ersehen, den er am 28. März an den befreundeten Domprediger Friedrich Nausea gerichtet. Da es nun einmal Sitte sei, so schrieb er dem Freunde, daß der Pfarrer am Gründonnerstage eine Predigt halte, so habe er sich entschlossen, an diesem Tage öffentlich aufzutreten; doch wolle er zuerst hierüber die Ansicht Nausea's hören. Glaube letzterer, daß der Entschluß zu kühn sei, so möge er selber die Predigt übernehmen[2]). Nausea munterte natürlich den jungen Pfarrer auf, doch nicht so zaghaft zu sein; zugleich empfahl er ihm, bei seinem Vortrage sich der Kürze zu befleißigen. Ein trefflicher Rath! erwiederte Helding; nur fürchte ich, daß ich aus Angst unfreiwillig schließen werde[3]).

Es verdient hervorgehoben zu werden, daß Helding, der von seinen Zeitgenossen als ein Wunder von Beredsamkeit angestaunt wurde, stets mit einer gewissen Furcht die Kanzel betrat. „Der Zeit her," bekannte er im Jahre 1543, „so lange ich diese Pfarrsorge unter euch getragen habe, weiß Gott wohl, daß ich nie eine Predigt ohne Sorge gethan habe, weil ich mich zu solchem trefflichen, würdigen, heiligen Gotteswerk als ein ungeschicktes und noch viel mehr ein unwürdiges Werkzeug erkennen muß[4])." Er hatte eben von der Aufgabe des Predigers eine sehr hohe Vorstellung. „Im ganzen Kirchenamt," erklärte er einmal, „weiß ich nichts Größeres und Trefflicheres, das mehr Sorge und Fleiß erfordere, denn das Predigtamt[5])." Je unwürdiger er aber in seinen eigenen

1) Es wird vielfach irrig behauptet, Helding sei 1533 zum Domprediger ernannt worden als Nachfolger Nausea's. Letzterer hielt die Dompredigerstelle bis Ende 1534 inne.

2) Epistolarum miscellanearum ad Nauseam libri X. Basileae 1550. S. 80.

3) Ibid. 81. Diesen zweiten Brief hat Helding datirt e scholis nostris; er wohnte also damals noch im Schulhause. Ein dritter Brief an Nausea (ibid.) vom 18. Mai enthält nichts Bemerkenswerthes. In einem vierten (ibid. 81 f.) ersucht Helding Nausea, für ihn zwei Pfarrpredigten (in parochia mea) zu halten, da er für einige Wochen sich in die Heimath begeben wolle.

4) Catechismus 1551. S. 224a.

5) Jonas Propheta. S. 35a.

Augen sich vorkam, desto segensreicher ward sein Wirken. Bis in das 17. Jahr, konnte ihm später nachgerühmt werden, habe er zu Mainz „mit getreuem Fleiß" das Predigtamt versehen, „sonder Zweifel nicht ohne Nutz und Besserung aller Bürger, anderer Zuhörer und vieler Fremden, die ihn hier, als er die Pfarrpredigt im Dom versah, gehört haben"[1]).

Der Eifer und das Geschick, womit der bescheidene Dompfarrer seinem Amte vorstand, bewogen Cardinal Albrecht, ihn am 18. October 1537 zu seinem Weihbischof zu ernennen[2]). Die bischöfliche Weihe empfing Helding am 4. August 1538 vom Mainzer Cardinal zu Aschaffenburg[3]). Als Weihbischof führte er den Titel eines Bischofs von Sidon in partibus infidelium, weßhalb er öfters Sidonius genannt wurde[4]).

Auch als Weihbischof fuhr Helding fort, seinen Pfarrkindern eifrig das Wort Gottes zu verkünden. Zum Gegenstand seiner Vorträge wählte er mit besonderer Vorliebe irgend einen Abschnitt der hl. Schrift. So erklärte er in den Jahren 1539—1541 die Sprüche Salomons. Die 127 Predigten, die er diesem Buche widmete, wurden erst im Jahre 1571 vom Mainzer Dompfarrer Philipp Agricola der Oeffentlichkeit übergeben[5]).

---

1) Vorrede des Mainzer Druckers Fr. Behem zu Catechismus 1551.

2) Das Ernennungsdecret abgedruckt bei G. Chr. Joannis, Rerum Moguntiacar. Francof. 1722 sqq. II, 443. Helding wird hier Theologiae Baccalaureus mox doctorandus genannt. Das theologische Baccalaureat hatte er sich wohl an der Mainzer Hochschule erworben.

3) Joannis II, 444. Hier auch ein Schreiben vom 5. August 1538, worin Helding der Mainzer Erzdiöcese seine Ernennung zum Weihbischof ankündigt.

4) Ein protestantischer Professor der Theologie und Superintendent, Chr. W. Spieker (Geschichte des Augsburger Religionsfriedens. Schleiz 1854. S. 147), schreibt hierüber: „Helding kam auf den Gedanken, nach Sidon zu gehen und dort das Evangelium zu predigen. Der Papst ertheilte ihm dazu die Erlaubniß und ernannte ihn zum Titularbischof von Sidon, wovon er den Namen Sidonius erhielt. Er hat sein Bisthum nie zu sehen bekommen."

5) Proverbia Salomonis. Außlegung der Christlichen auch Catholischen erklärung der Spruch Salomonis durch . . . Michaeln . . . gepredigt und itzo zum ersten . . . in Druck außgangen. Mainz, Fr. Behem. 1571. IV, 293 Bl. 2⁰. Widmung von Ph. Agricola an den Cölner Erzbischof Salentin von Isenburg. Mainz, 25. März 1571.

Von größerem Interesse, als diese exegetischen Vorträge, sind die 84 Katechismuspredigten, die Helding 1542—1544 „über die vornehmsten Stücke unseres hl. Christenglaubens" gehalten[1]). „Ich will diesen Katechismum dermaßen predigen," erklärte er in der Einleitung, „daß er den Kindern begreiflich und leicht und dennoch den Alten auch nützlich sein solle." Die populären Vorträge erwiesen sich in der That von der größten Nützlichkeit. Sie wurden sehr oft in der Originalsprache aufgelegt und erschienen auch mehrmals in lateinischem Gewande[2]).

Mit dem brennendsten Eifer für das Seelenheil anderer verband Helding ein lebendiges Streben nach eigener Heiligung. Kaum waren die „geistlichen Exercitien" des hl. Ignatius in Deutschland eingeführt worden, so beeilte sich der Mainzer Weihbischof, den hohen Nutzen dieser Uebungen aus eigener Erfahrung kennen zu lernen. Mit dem Naumburger Bischof Julius Pflug gab er sich Ende 1542 unter der weisen Leitung des seligen Petrus Faber mehrere Tage frommen Betrachtungen hin[3]).

---

1) Catechismus, Christliche Underweisung und gegründter Bericht nach warer Catholischer lehr über die fürnemsten stücke unsers heiligen Christen Glaubens. Nemlich: Von den zwölff Artickeln unsers heiligen Christen Glaubens. Von dem Gebeth Vatter unser. Von dem Englischen Gruß. Von den zehen Gebotten. Von den heiligen Sacramenten. Gepredigt zu Meyntz im Dhum Stifft durch Herrn Michaeln . . . Mainz, Behem 1551. IV, 281 Bl. 2⁰. Vorrede von Fr. Behem an den Leser. Spätere Ausgaben: Mainz 1553, 1557, 1561, 1570, 1585.

2) Catechismus catholicus . . . latin. donatus per Tilm. Bredenbachium. Coloniae apud Gervinum Calenium. 1562. 2⁰. Am Anfange befindet sich das Porträt Helding's mit einem Gedichte von T. Bredenbach; dann eine Widmung Bredenbach's an Robert von Bergen, Bischof von Lüttich. Cöln, 1. August 1562. Das mir vorliegende, mit einem Goldschnitt versehene und der Münchener Staatsbibliothek angehörende Exemplar enthält folgende handschriftliche Widmung: Serenissimo Principi Alberto, duci Bavariae, Principi suo longe clementissimo Tilmannus Bredenbachius d. d. — Andere Ausgaben: Coloniae, Calenius. 1562. 8⁰; Lovaniae 1567, 1577; Antverpiae 1593.

3) Vgl. Faber an den hl. Ignatius. Mainz, 7. Nov. und 22. Dez. 1542. Cartas y otros escritos del B. P. Pedro Fabro. Tom. I. Bilbao 1894. S. 164 ff. Orlandini (Historia Societatis Jesu. Romae 1615. p. 110) versetzt das Abhalten dieser Exercitien irrig in's Jahr 1543.

Und da er wie die Frömmigkeit, so auch die Wissenschaft hoch in Ehren hielt, so wurde er am 25. September 1543 von der Mainzer Universität feierlich zum Doctor der Theologie promovirt[1]).

Als einer der vornehmsten katholischen Theologen seiner Zeit war er bereits im Jahre 1540 zum Wormser Religionsgespräch berufen worden. Ein anonymer „Dichter" rühmte ihm bei dieser Gelegenheit große Mäßigung nach[2]). Im Frühjahr 1545 begab er sich mit dem Dominikaner Conrad Necrosius und dem Rechtsgelehrten Dietrich Kauf nach Trient, um als Stellvertreter des Mainzer Erzbischofs an dem von Paul III. zusammenberufenen Concil theilzunehmen. Da die eingeladenen Bischöfe sehr langsam eintrafen, so verstrichen mehrere Monate in ungeduldigem Abwarten. Als endlich die Verhandlungen ernstlich beginnen sollten, wurde Helding von Sebastian von Heusenstamm, dem Nachfolger des inzwischen verstorbenen Cardinals Albrecht, abberufen, während andererseits der Kaiser ihn zum Regensburger Colloquium citirte. Helding lehnte letzteren Ruf ab und kehrte im Januar 1546 nach Mainz zurück[3]).

Bevor er Trient verlassen, hatte er noch den päpstlichen Legaten eine Denkschrift überreicht, worin er darlegte, daß die Kirche in Deutschland nur durch eine ächte Reform gerettet werden könne. Auf dies Gutachten Bezug nehmend, schrieb er den 29. Januar 1546 von Mainz an den Legaten Cervino: „Wird den vorhandenen Mißständen durch eine gründliche Reform, die alle vom Concil erwarten, nicht bald abgeholfen, so ist zu befürchten, daß wir ganz Deutschland verlieren[4])."

Kaum in Mainz angekommen, mußte der von allen Seiten in

---

1) Gudenus II, 756.

2) Quando tuum moderatum adeo considero pectus,
Dispeream, tacite si tibi non faveo.

Catalogus Doctorum tam catholicorum quam protestantium Vormatiae praesentium. 1541. sine loco. S. 5.

3) Ueber Helding in Trient vgl. Gudenus II, 648. Massarelli, Diarium Sacri Concilii Tridentini, bei Döllinger, Ungedruckte Berichte und Tagebücher zur Geschichte des Concils von Trient. Bd. I. Nördlingen 1876. S. 79, 85, 87, 198, 224. Druffel, Monumenta Tridentina. München 1884 ff. S. 96, 109, 136, 216, 286, 326.

4) Brief abgedruckt bei Druffel 353.

Anspruch genommene Weihbischof schon wieder sich reisefertig machen, um den Reichstag in Regensburg zu besuchen[1]). Bekanntlich brach während dieses Reichstages der schmalkaldische Krieg aus, der mit der Niederlage der protestantischen Partei endigte. Im Sommer 1547 berief der siegreiche Kaiser die Reichsstände nach Augsburg. Noch bevor der neue Reichstag eröffnet wurde, war Helding am 1. Juli vom Kaiser nach Ulm beschieden worden, „um der streitigen Sachen halber rathschlagen zu helfen“[2]). Das Ergebniß der theologischen Verhandlungen, die erst in Augsburg eifrig begonnen wurden, war das sog. Interim.

Ueber diesen unglücklichen Reunionsversuch, an dessen Abfassung auch der Mainzer Weihbischof sich betheiligt hat, ist schon so vieles geschrieben worden, daß es wohl unnöthig ist, hier Allbekanntes zu wiederholen. Es sei bloß bemerkt, daß man bei Beurtheilung der „kaiserlichen Interimsreligion“ zwei wichtige Umstände nicht außer Acht lassen darf.

Erstens ist wohl zu beherzigen, daß die dogmatischen Bestimmungen sämmtlich im Sinne der katholischen Lehre, wenn auch in den mildesten, hier und da etwas vagen Ausdrücken abgefaßt sind; dies gilt insbesondere auch von den Ausführungen über die Lehre von der Rechtfertigung und dem hl. Meßopfer. Nach Janssen (III[14], 634) hätten allerdings die katholischen Theologen in der Lehre von der Rechtfertigung sich der lutherischen Anschauungsweise anbequemt; auch hätten sie in der Lehre von der hl. Messe aus Rücksicht auf die Protestanten das katholische Dogma abgeschwächt. Doch dürfte dies Urtheil zu strenge sein. Mit der Lehre von der Rechtfertigung, wie sie im Interim dargestellt wird, kann ein katholischer Theologe sich zufrieden geben, wenngleich eine schärfere Fassung wünschenswerth wäre[3]). Ein protestantischer

1) Daß im Frühjahr 1546 Helding den Regensburger Reichstag besuchte, berichtet der Mainzer Domprediger Joh. Wild, der während Helding's Abwesenheit die Morgenpredigt halten mußte. Vgl. Wild, der 79. Psalm gepredigt zu Mentz im hohen Dhomstifft Anno 1546. Mainz 1550. Vorrede.

2) Fraustadt 233.

3) Vgl. Der Römischen Kaiserlichen Maiestat erclärung, wie es in der Religion halben im hailigen Reich biß zu außtrag des gemainen Concili gehalten werden soll, auff dem Reichstag zu Augspurg den XV. May im M.D.XLVIII. Jar publicirt. Augsburg. Ohne Jahr. Bl. B[2] ff.

Schriftsteller erklärt denn auch: „In der Rechtfertigungslehre, schon wie sie von Pflug formulirt war, hatte die katholische Partei ein festes Bollwerk. Und hier wich sie nicht ... Die neue Gestaltung der ganzen Rechtfertigungslehre ist unter dem Einfluß der extrem katholischen Partei vor sich gegangen[1]).“ Ganz irrig behauptet dagegen derselbe Schriftsteller, im Interim erscheine die Messe nur noch als „Dank und Gedenkopfer“; „der specifisch katholische Begriff des Sühnopfers sei aus der Messe getilgt und allein bezogen auf den Opfertod Christi“[2]). Nach der katholischen Lehre ist die Messe ein Sühnopfer, indem sie die am Kreuze geleistete Genugthuung den Menschen zuwendet[3]). Nun heißt es aber im Interim (Bl. G ff.), Christus habe das Meßopfer eingesetzt, damit wir dadurch „den Nutzen des blutigen Opfers an uns brächten“. Es sei dasselbe Opfer wie am Kreuze, nur in der Art zu opfern sei ein Unterschied. Am Kreuze sei das Opfer blutiger Weise geschehen; „nun opfern wir Christum unblutiger Weise, nicht daß wir dadurch Vergebung der Sünden und das Heil unserer Seele nun allererst verdienten, sondern daß wir das Gedächtniß des Leidens Christi betrachten und zu Gemüthe führen, Gott danken für das Heil, das uns am Kreuze erworben ist, und allda uns zueignen die verdiente Vergebung der Sünden und die Erlösung durch Glauben und herzliche Andacht“.

Zweitens darf nicht vergessen werden, daß das Interim nur für die Protestanten, nicht für die Katholiken Geltung haben sollte. „Es sollte kein Vergleich sein, sondern die Zwangsformel, durch die der Protestantismus allmälig, aber völlig unter das Joch der allgemeinen Kirche zurückgebeugt werden sollte[4]).“ Von diesem Gesichtspunkte aus erscheint die Gewährung bis zum bevorstehenden Concil der Priesterehe und des Laienkelches in etwas milderem Lichte. Hätten sich die Protestanten mit diesen zwei Zugeständnissen begnügt und alle anderen Bestimmungen des Interims angenommen, „so wäre der ganze Gewinn auf Seite der Katholiken ge-

1) G. Beutel, Ueber den Ursprung des Augsburger Interims. Dresden 1888. S. 88, 97.

2) Beutel 92.

3) N. Gihr, Das heilige Meßopfer. Freiburg 1880. S. 138 ff.

4) Beutel 112.

wesen"[1]). Hiemit soll jedoch das eigenmächtige Vorgehen des Kaisers, der sich vor allem mit dem Papste in's Einvernehmen hätte setzen sollen, keineswegs entschuldigt werden.

Nebst den theologischen Verhandlungen war es besonders das Predigen, wodurch Helding während seines Augsburger Aufenthaltes in den Jahren 1547—1548 sehr in Anspruch genommen wurde. Kaum in der schwäbischen Reichsstadt angelangt, war er von Cardinal Otto Truchseß dringend ersucht worden, während der Reichsversammlung im Dome das Wort Gottes zu verkünden[2]). Am 11. Sonntag nach Pfingsten (14. Aug. 1547) bestieg er zum ersten Male die Kanzel.

„Von meinem Willen und was an mir ist," erklärte er gleich am Anfange, „kann ich jetzund wohl verheißen, daß ich an meiner Mühe und Fleiß wahrlich nichts will winden lassen. So bezeuge ich's mit Gott, vor dessen Angesicht ich stehe, daß ich guten Willen habe, mit meinen Predigten, die ich hier thun soll, jedermann zum Besten zu dienen und nichts anderes denn Gottes Ehre und unser aller Besserung, Heil und Seligkeit zu befördern und, soviel ohne Nachtheil der katholischen Lehre und Wahrheit geschehen mag, jedermann zu Gefallen zu reden, und obgleich deren etliche seien, die sich an meinen Predigten nicht bessern könnten oder wollten, die will ich dessen jetzund gewiß getröstet haben, daß sie sich von mir keines Schändens, Schmähens, Höhnens oder Scheltens versehen sollen."

Er entschloß sich, über die erste Epistel des hl. Johannes zu predigen[3]), „als die zu gemeiner Besserung, wie jetzt die Sachen

---

1) M. J. Schmidt, Geschichte der Deutschen. Bd. VI. Ulm 1785. S. 130.

2) Dies berichtet er selber in dem unten anzuführenden Brief an Surius; er war also nicht, wie vielfach im Anschlusse an Sleidan behauptet wird, vom Kaiser zum Predigen eingeladen worden.

3) Die erste Epistel des H. Apostels und Evangelisten Joannis Catholisch außgelegt und gepredigt zu Augspurg auff gemeinem Reichßtag im Jar 1547 und 48. Durch . . . Michaeln . . . Dabey wirdt der Christlich Leser auch etliche andere Predig finden, als nemlich bericht vom glauben und guten wercken, von der H. Missa und Eucharistia, von fürbit der Heiligen und sorge für die verstorbene. Mainz, Behem. 1566. IV, 208 Bl. 2°. Soweit ich die vorhandene Literatur kenne, ist diese Schrift, die, wie alle anderen hier angeführten, auf der Münchener Staatsbibliothek sich befindet, noch von Nie-

gestellt, am säuglichsten dienen mag". Es seien die Menschen „dahin beredet worden, als ob ihnen die Taufe und der Glaube zur Seligkeit genugsam und ferner ihnen gottselige Werke und heiliger Wandel zur Seligkeit nicht vonnöthen, auch nicht nutz und förderlich seien". Diesen verderblichen Irrthum bekämpfe der Apostel Johannes in seinem Schreiben. Zudem suche man jetzt die Einigkeit herzustellen; hierzu sei aber die Liebe nothwendig, die der Liebesjünger so eindringlich anempfehle.

Bei der Erklärung des apostolischen Textes kam der Prediger auf verschiedene der damals bestrittenen Lehrpunkte zu sprechen; namentlich behandelte er sehr ausführlich die Lehre vom Glauben und von den guten Werken, vom Sacramente der Buße und vom hl. Meßopfer. Die vier Predigten über den Glauben und die guten Werke fanden so großen Anklang, daß dieselben bald nachher handschriftlich verbreitet wurden. Der Dominikaner Johann Fabri von Heilbronn, ordentlicher Domprediger in Augsburg[1], glaubte deshalb, von diesen trefflichen Reden eine Separatausgabe veranstalten zu sollen[2]. „Sie sind also christlich," erklärte der Dominikaner in seinem Vorworte, „also tröstlich und in hl. Schrift so wohl gegründet, daß ich mich besorgte Gottes Urtheil, solch edlen Schatz zu verbergen oder zu verhalten." Der Prediger „begegnet den Secten mit reiner gesunder Lehre in aller Sanftmüthigkeit ganz treulich, gibt ihnen auch einen sehr schönen, starken, evangelischen Grund vom Glauben, streicht auch heraus auf's allerfleißigste die rechten, reinen, guten Werke, gibt auch an Tag den rechten Verstand der Schrift, so von dem Glauben, und derjenigen, so von den Werken sagt."

---

worden erwähnt werden. Auch die oben angeführte Pronodia, sowie die Proverbia Salomonis sind bisher den Biographen Helding's unbekannt geblieben.

1) Vgl. über ihn Katholik 1892. I, 17 ff., 106 ff.; 1893. II, 221 ff.

2) Etliche schöne, Christenliche Predig, von dem Glauben und guten Werken, auch von Verehrung der lieben Heyligen und von Hilffthung für die verstorbenen Glaubigen. Gepredigt zu Augsburg im Thumbstifft, Anno M.D.XLVII. Durch . . . Michaelen . . . Dillingen, Sebald Mayer. 1551. 4°. Widmung von J. Fabri an den Grafen Johann von Nassau-Saarbrücken, Augsburg, 11. Juni 1551. Diese Widmung, eine eigentliche Abhandlung, umfaßt 19 Bl., die Predigten 55 Bl.

Dies Lob ist nicht übertrieben. Wie „schön und evangelisch" lehrt doch Helding vom rechtfertigenden Glauben! Wenn vom Glauben die Rede ist, „der den Menschen rechtfertige und ihm zur Seligkeit nützen soll, da meine ich nicht den Glauben, da man allein glaubt, daß alles, so in der Schrift beider Testamente begriffen ist, gewiß und wahrhaftig sei. Wir rühmen und lehren in unsern christlichen Versammlungen einen solchen Glauben, der seine zwo Eidgespielen, die Hoffnung und die Liebe, in unverschiedlicher Gesellschaft bei sich hat und sich von ihnen gar nicht absondern läßt". Ebenso treffend erörterte der katholische Prediger die Lehre von den guten Werken. „Wo man von unsern Werken also reden und halten wollte, daß dadurch die Gnade Gottes und die Verdienste Christi mit dem wenigsten verkleinert würden, müßte ich's als eine gewisse Gotteslästerung helfen schelten und verdammen. Denn wir ja nach Wahrheit der Schrift bekennen sollen und müssen — und unserm Gott zu ewigem Danke bekennen wir's frei und gern — daß wir aus der einigen Gnade Gottes selig werden und nicht aus uns, damit sich Niemand rühme. Aber nach katholischer Lehre vermahnt man die Christen mit solcher Bescheidenheit zu den Werken, daß sie in Ausrichtung derselben nicht ihre eigene Kraft, sondern Gottes Gnade und Geist, und in Belohnung ihrer Werke nicht ihre eigene Würde, sondern die reiche Güte und Erbarmniß Gottes erkennen, rühmen und preisen müssen und Gott alle Ehre heimgeben, der durch seine Gnade alles Gute in uns anrichtet und vollbringt, und nach seiner Güte und Barmherzigkeit reichlich belohnt jenes Gute, das wir nicht aus unsern Kräften, sondern aus seiner Gnade vermocht und ausgerichtet haben."

Das meiste Aufsehen erregte Helding mit seinen Predigten über die hl. Messe. Diese Predigten, die gleichmäßig durch ihren gediegenen Inhalt, wie durch eine edle, volksthümliche Darstellung sich auszeichnen, gehören wohl zu dem Besten, was im 16. Jahrhundert über das hl. Meßopfer geschrieben worden. König Ferdinand, der den Vorträgen beigewohnt, forderte den Prediger auf, dieselben in den Druck zu geben[1]). Sie wurden sofort vom

1) Von der Hailigsten Messe Fünfzehn Predige zu Augspurg auff dem Reichßtag im Jar M. D. XLVIII gepredigt. Durch Michaeln . . . Ingolstadt. A. Weißenhorn. 1548. IV, 91 Bl. 4⁰. Widmung von Helding an König Fer-

Cölner Karthäuser Surius in's Lateinische übersetzt[1]), und nachdem sie bereits im 16. Jahrhundert mehrere Auflagen erlebt, wurden sie auch noch in unseren Tagen eines Neudruckes würdig erachtet[2]).

Auf protestantischer Seite fand die merkwürdige Schrift fast noch mehr Beachtung, als in katholischen Kreisen. Bis nach Dänemark drang der Ruf des katholischen Kanzelredners, so daß die dänischen Hofprediger Petrus Palladius und Johann Machabäus es für nöthig hielten, in einer Zuschrift vom 18. April 1548 an König Christian III. Helding's Vorträge eingehend zu bekämpfen[3]). Wundern wir uns also nicht, wenn in

---

dinand. Augsburg, 11. Februar 1548. Spätere Ausgaben: Ingolstadt 1549. Gemert mit zwaien Predigen, die erst von der Hailigen Eucharistia, am Grünen Donnerstag, die ander am Fronleichnamstag. IV, 104 Bl. 4⁰. — Ingolstadt 1557. 1563. Die beiden, den späteren Ausgaben beigefügten Predigten waren zuerst separat erschienen: Predig auff den Grienen Donnerstag, von der Heyligisten Eucharistia. Durch Michaeln . . . Auff dem Reichßtag zu Augspurg gethon. Anno 1548. Ingolstadt, Weißenhorn 1548. 10 Bl. 4⁰. — Predig an unsers Herren Fronleichnams tag. Warumb Christus in der Hailigisten Eucharistia von den glaubigen billich höchst geehret und angebettet werden soll. Durch Michaelen . . . Ingolstadt, Weißenhorn 1548. 10 Bl. 4⁰. — Zudem erschien separat: Ain Trostliche ermanung, wie man das Ampt der Hailigen Messe würdigklich und hailsam hören, und was man hiebey gedenken soll. Durch Michaelen . . . Augsburg 1548, bei Hans Zimmermann. 3 Bl. 4⁰. Ebend. 1549. — Endlich veröffentlichte Helding in Augsburg auch noch folgende Schrift: Sacri Canonis Missae paraphrastica Explicatio cum declaratione ceremoniarum. Et brevi ad populum exhortatione inter ipsum Sacrum habenda. Per Michaelem Suffraganeum Moguntinum, ad Cleri et populi utilitatem conscripta. Cum Gratia et Privilegio Caesareae Maiestatis eiusdemque iussu aedita. Aug. Vind. Philippus Ulhardus excudebat. 46 Bl. 4⁰. Ohne Jahr (1548). Spätere Ausgaben: Parisiis 1550, Antverpiae 1559.

1) De S. Missae sacrificio Conciones XV . . . Coloniae, J. Quentel 1549. 4⁰. Am Anfang ein Brief Helding's an Surius. Mainz, 1. Febr. 1549. Widmung von Surius an Christophor von Ryneck, Prior der Karthause in Trier. Cöln, 1. Dezbr. 1548. — Zweite Ausgabe: Coloniae, G. Calenius 1562. 2⁰. Widmung von Surius an Bischof Robert von Lüttich. Cöln, 17. Aug. 1562. — Antverpiae 1593.

2) Herausgegeben von Hasak. Regensburg 1884.

3) A. Schumacher, Gelehrter Männer Briefe an die Könige in Dänemark vom Jahre 1522 bis 1587. Bd. III. Kopenhagen 1759. S. 103—128.

Deutschland verschiedene Gegner den katholischen Prediger zu widerlegen suchten. In Leipzig veröffentlichte noch im Jahre 1548 der dortige Professor der Theologie, Bernhard Ziegler, gegen Helding eine ausführliche „Disputation“ [1]). Ihm folgte der Frankfurter Prediger Hartmann Beyer, der unter dem Namen Andreas Epitimius in einer lateinischen Schrift gegen den „papistischen Sophisten“ auftrat [2]). Höchst bemerkenswerth ist das Geständniß des lutherischen Prädicanten, es seien viele Neugläubige durch Helding's Predigten für die Messe freundlicher gestimmt worden [3]). Auch in Frankfurt a. M. fand die katholische Schrift großen Beifall; überall unterhielt man sich darüber. Manche, die die Messe nur aus den Predigten der lutherischen Zeloten kennen gelernt hatten, glaubten zuerst, es handle sich in der neuen Schrift um ein Mittelding zwischen der „papistischen Messe“ und der lutherischen Abendmahlsfeier [4]). Beyer hebt jedoch mit Recht

1) De Sacramento altaris seu Coena Dominica et Missa Disputatio. Bernhardo Ziglero Doctore Theologiae autore. 1548, sine loco.

2) Pro ficticio Missae Sacrificio Argumenta erronea Sophistarum Pontificiorum, cum Refutationibus eorundem. Andreas Epitimius. Magdeburgi 1551. Aus einem beigedruckten Briefe Beyer's geht hervor, daß dies die 2. Ausgabe ist; die erste war mir nicht zugänglich. Daß Beyer der Verfasser dieser Schrift ist, bekennt er selber in einem Briefe an Brenz. Vgl. G. E. Steitz, Der lutherische Prädicant Hartmann Beyer. Frankf. a. M. 1852. S. 182. Vgl. auch Erasmus Alberus an Beyer. Magdeburg, 24. Aug. 1550, bei Fr. Schnorr von Carolsfeld, Erasmus Alberus. Dresden 1893. S. 204. Carolsfeld bezieht diesen Brief irrig auf eine andere Schrift Beyer's.

3) Plerique qui eas (conciones) ex Sidonio audierant, multi vero qui typis excusas deinde legebant, eius mendaciis, verbis mellitis, ampullis et praestigiis fascinati (nescientes enim circumforaneorum ingenium, credebant eum vera dicere), aliter, hoc est, mitius, sed deterius quam antea de Missa Papistica sentire coeperunt. E 7 b.

4) Cum et apud nos multorum in manibus essent et circumferrentur conciones illae quindecim, et multi eas exoscularentur et adorarent et in omnibus fere congressibus et conviviis decantarent existimarentque eas conciones mediam quandam viam esse inter Missam Papisticam et Lutheranam Missam (sic enim quidam vocant coenae dominicae administrationem) ac neminem facile argumenta Sidonii refutare posse aut publice refutaturum esse, comparavi et ego mihi librum concionum illarum. E 8 b.

hervor, daß Helding ganz dasselbe lehre, wie die anderen „Papisten“ [1]).

Viel heftiger, als Beyer, trat Flacius Illyricus gegen Helding's Meßerklärung auf, zuerst gelegentlich in einigen kleineren Schriften [2]), dann in einer eigenen Abhandlung [3]), von welcher Wizel sagte, sie sei „mit Schweinstrübeln versiegelt“. Nannte doch Flacius den katholischen Prediger unter vielen anderen Schmähungen einen „unfläthigen, unverschämten Sycophanten“, einen „unverschämten Buben“, „losen Tropf“, „verzweifelten Betrüger“, einen „Schalk, der lügt, daß ihm das Maul stinkt“, einen „Gaukler, der seinen Zuhörern unter der Gestalt einer Feige oder sonst eines köstlichen Dings Hundsdreck in den Mund gaukeln will“.

„Es soll sich der fromme und gelehrte Bischof Michael,“ bemerkte hierzu Georg Wizel in einer Apologie der Augsburger Predigten [4]), „nicht verwundern, noch viel weniger betrüben, daß er von diesem großen Schänder also unchristlich und ungütlich zerscholten wird. Glaube nicht, daß ein Scheltwort in der weiten Welt erhöret sei, mit welchem er diesen ehrbaren Mann nicht belästige und mit solcher Unwahrheit unterdrücke. Sollten diese unsere Personen und Namen verschonen, so sie Gottes Kirche, alle Heiligen, alle Sacramente und den ganzen alten Dienst Gottes nicht verschonen, sondern alles zerreißen, zerwühlen, zertreten und zernichten?“

Helding selbst mischte sich nicht in diesen Streit; er hatte Wichtigeres zu thun, als sich mit dem unruhigen Streittheologen herumzuschlagen. In Augsburg wurde er, nachdem der Reichstag

1) Idem cum aliis Papistis dicit. E 8 a.

2) Zwey Capitel Polydori Virgilii von Namen und Stifftern der Meß, ausgangen zu einem anfang widder des Sidonii predigten. Magdeburg 1550. Die Schrift erschien auch lateinisch. — Eine freundliche . . . Erinnerung an das h. Volck und Künigliche priestertumb des Antichrists. Magdeburg 1550. Auch lateinisch.

3) Widderlegung der Predigten von der allerheiligsten Antichristischen Missa des frembden Bischoffs von Sydon . . . durch M. Flacium Illyricum. Magdeburg 1550. 50 Bl. 4°.

4) Publicum Ecclesiae Sacrum. Von der Warheit der Altkyrchischen Liturgy und Opfferung, das ist, Catholischer Missen, Antwort Georgii Wicelii Orthodoxi wider den Matthis Illyric. zu Magdenburg. Cöln 1551. 96 Bl. 4°.

schon zu Ende war, noch längere Zeit vom Kaiser zurückgehalten. Am 7. Juli 1548 schrieb er hierüber an den Mainzer Erzbischof, der kurz vorher die Heimreise angetreten: „Bisher habe ich noch nichts vernommen, wozu die Kais. Majestät mich brauchen will, habe bei meinem gnädigen Herrn von Augsburg soviel gehandelt, daß ich verhoffe, Ihre F. G. werden mich nicht allein in die Länge nicht aufhalten, sondern mir gegen der K. M. behilflich sein, daß mir in kurzem anheim zu ziehn erlaubt werde, damit ich, wie die Billigkeit erfordert, E. K. G. meinen pflichtigen Dienst leisten und der Gebühr nach verrichten möge[1].“ Am 3. August schrieb der Kaiser selber an den Erzbischof, um ihn zu bitten, er möge dem Weihbischof gestatten, noch einige Zeit in Augsburg zu bleiben. „Es hat uns Deiner Lieb Suffragan, so nun eine Zeitlang das Predigtamt allhie stattlich verwaltet hat, nun zu etlichen Malen um Erlaubniß, sich gegen Mainz zu verfügen, demüthiglich angelangt und gebeten, mit Fürwendung, wie daß er durch D. L. abgefordert worden sei. Dieweil wir aber desselben aus allerlei stattlichen beweglichen Ursachen nicht allein von wegen des Predigtamts, darzu man seiner dieses Orts noch zur Zeit höchlich bedürftig ist, sondern auch des Interims halber, welches er hat zusammen tragen helfen, und in den Irrungen und Disputationen, die sich derhalben täglich zutragen, am besten Bericht zu geben weiß, dieser Zeit keineswegs zu gerathen wissen, so ist dem nach unser freundlich gnädig Begehren an Dein Lieb, die wolle ihm noch länger allhie zu bleiben gönnen und erlauben. In Betrachtung, daß er allhie einen trefflichen Nutzen schaffen kann, und D. L. sonst, wie wir berichtet werden, mit andern trefflichen geschickten Prädikanten zu Mainz nothdürftiglich versehen und gefaßt ist. Und D. L. thut daran ein löblich und Gott dem Allmächtigen gefällig Werk, der es ohn Zweifel D. L. reichlich belohnen wird[2].“

Ende August 1548 konnte endlich Helding wieder nach Mainz zurückkehren. Aber auch jetzt noch wurde er vom Kaiser in schwierigen Fällen zu Rathe gezogen; so erhielt er Mitte September ein

---

1) A. van Recum, Einzelne Betrachtungen aus der Geschichte von Deutschland. Mainz 1790. S. 180 f. Ebend. 182, Auszüge aus zwei andern Schreiben Helding's an den Erzbischof vom 16. und 24. Juli 1548.

2) Recum 188 f.

kaiserliches Schreiben, worin er über zwei vom Cölner Kurfürsten aufgeworfene Controversen bezüglich des Interims um seine Ansicht gefragt wurde. In seiner Antwort vom 18. September[1]) betont er, daß es den katholischen Fürsten, die das Interim nichts angehe, unbenommen bleiben müsse, ihre neugläubigen Unterthanen zur katholischen Kirche zurückzuführen. Da der Kaiser selber die Wiederherstellung der alten Religion bezwecke, so möge man in Bezug auf die hl. Communion die katholischen Prediger anweisen, in ihren Vorträgen hervorzuheben, daß Eine Gestalt genüge; dadurch werde man Andersdenkende von ihrer Abneigung gegen den kirchlichen Gebrauch nach und nach abbringen[2]). Was dann die beweibten Priester anlange, da die Bischöfe mit denselben keine Gemeinschaft haben können, so sei der Papst um eine Dispens bis zum Concil anzugehen[3]).

Welch ungeheure Schwierigkeiten sich überall der Einführung des Interims entgegenstellten, sollte Helding aus eigener Erfahrung kennen lernen. In Frankfurt am Main, wo der Rath, trotz der „ungestümen" Predigten H. Beyer's und der anderen Prädikanten, dem Willen des Kaisers sich ernstlich fügen wollte, konnte er zwar im October 1548 einige Kirchen, insbesondere den Dom, für den katholischen Gottesdienst wieder einweihen[4]). In den

1) Druffel, Briefe und Acten zur Geschichte des 16. Jahrh. München 1873 ff. I, 157 f.

2) Obschon Helding bei Berathung des Interims die Communion unter beiden Gestalten den Protestanten bis zum Concil zugestanden, so war er doch persönlich für die Communion unter Einer Gestalt. Vgl. das Gutachten, das er 1548 in Augsburg verfaßt: Catholischer bericht, wie sich gemeine Pfarrherr und auch sonst Christen in reichung und entpfahung des h. Sacraments des wahren leibs und bluts Christi in dieser verirrten und spaltischen Zeit verhalten sollen. Auf bitt eins fürnemen Fürsten des Reichs geschrieben durch Herrn Michaeln zu Augsburg. Abgedruckt in dem Werke: Die erste Epistel des H. Joannis. S. 174—186. In der zu Augsburg 1548 gehaltenen Frohnleichnamspredigt befürwortet er ebenfalls die Communion unter Einer Gestalt. Ebend. 159 ff.

3) In einem Briefe an Helding vom 29. August 1548 hatte auch J. Pflug auf die Nothwendigkeit einer päpstlichen Dispens hingewiesen. E. S. Cyprianus, Tabularium Ecclesiae Romanae seculi XVI. Francofurti 1743. S. 537.

4) Vgl. den Brief des Mainzer Erzbischofs an den Kaiser vom 13. Nov. 1548 bei Druffel, Briefe und Acten I, 17[illegible]; Steitz, H. Beyer 52, und G. B.

Nassauischen Landdecanaten blieben jedoch seine Bemühungen fast gänzlich erfolglos; trotzdem die Prediger sich weigerten, das Interim anzunehmen, so mußte man sie doch auf ihren Stellen belassen, weil keine katholischen Geistlichen vorhanden waren[1]). Ueber den allgemeinen Priestermangel hatte schon der Mainzer Erzbischof in seinem Briefe an den Kaiser vom 13. November 1548 Klage geführt[2]), und Helding selber klagte bald nachher in einer seiner Predigten während des Augsburger Reichstages 1550: „Sehet, wie viele Predigtstühle und Pfarreien leer stehen, und die nicht leer stehen, wie liederlich werden sie versehen! Wie wollen wir nach zehn Jahren haushalten in den Kirchen, wenn die einer nach dem andern in die Erde kriechen, die jetzund in den Kirchen dienen? Wen wollen wir an ihre Statt stellen, da alle katholische Schulen leer sind und Niemand einige Sorg, Fleiß oder Kosten anwendet, wie man der Kirche nothwendige Diener aufziehen wolle[3])?"

Um diesem Mißstande abzuhelfen, wurden auf den zahlreichen Synoden, die um die Mitte des 16. Jahrhunderts in Deutschland stattfanden, treffliche Anordnungen getroffen. Auch in Mainz begann man, mit Eifer der vom siegreichen Kaiser angeregten Reformthätigkeit sich hinzugeben. Bereits im November 1548 (19.—24. Nov.) berief der Erzbischof Sebastian von Heusenstamm eine Diöcesansynode[4]). Im folgenden Frühjahr (6.—24. Mai 1549) wurde dann auch eine Provinzialsynode abgehalten[5]). An beiden Versammlungen betheiligte sich Helding in hervorragender Weise.

Sein Werk ist namentlich der auf dem Provinzialconcil für die Pfarrer und Seelsorger der Mainzer Kirchenprovinz angekün-

---

Ritter, Evangelisches Denkmahl der Stadt Frankfurth a. M. Frankf. 1726. S. 407 f. verlegen die Zurückgabe einiger Frankfurter Kirchen an die Katholiken irrig in's Spätjahr 1549.

1) Vgl. Melanchthon an Georg von Anhalt 19. Septbr. 1549. Corp. Ref. VII, 468. Vgl. ibid. 537. C. F. Keller, Geschichte Nassau's von der Reformation bis zum Anfang des 30jährigen Krieges. Wiesbaden 1864. S. 183 f., 218.

2) Druffel I, 175.

3) Proverbia Salomonis 22a.

4) Acta et decreta synodi dioecesanae Moguntinae praesidente . . . Sebastiano. Anno M.D.XLVIII. Moguntiae, Ivo Schoeffer 1548. 12 Bl. 2°.

5) Joannis III, 312 ff. Paulus, J. Wild, ein Mainzer Domprediger des 16. Jahrh. Köln 1893. S. 39 ff.

digte große lateinische Katechismus[1]). Die ausgezeichnete Schrift erschien zwar anonym, doch läßt ein Vergleich derselben mit Helding's kleinem lateinischem Katechismus, sowie mit dessen deutschen Katechismuspredigten über den wahren Verfasser keinen Zweifel bestehen. Das Aufsehen erregende Werk wurde übrigens bei seinem Erscheinen allgemein dem Mainzer Weihbischof zugeschrieben, wie wir aus Wigand's Gegenschrift erfahren[2]).

Johann Wigand, Prediger in Mansfeld, war nämlich vom Mansfelder Superintendenten Johann Spangenberg aufgefordert worden, eine Widerlegung des Mainzer Katechismus zu veröffentlichen[3]). Den lutherischen Polemiker verdroß es besonders, daß Helding mit keiner Silbe der protestantischen Gegner Erwähnung gethan, „gleich als ob nicht die geringste religiöse Streitigkeit stattgefunden hätte"[4]). In seiner höchst langweiligen Streitschrift kann übrigens Wigand nicht umhin, dem Verfasser des Katechismus das Zeugniß auszustellen, daß nicht leicht Jemand zu finden wäre, der mit größerer Geschicklichkeit die katholische Sache vertheidigen könnte; auch berichtet der lutherische Theologe, daß einige den Mainzer Weihbischof wegen des neuen Werkes bis zum Himmel

1) Constitutiones concilii provincialis Moguntini sub . . . Sebastiano . . . sexta Maii an. MDXLIX celebrati. His accessit Institutio ad pietatem Christianam, secundum doctrinam catholicam, complectens Explicationem Symboli Apostolici, Orationis Dominicae, Angelicae Salutationis, Decalogi, et septem Sacramentorum. Moguntiae, Behem. Mense Septembri 1549. 267 Bl. 2⁰. Auf S. 33a beginnt: Institutio ad pietatem christianam, in concilio provinciali promissa. Zweite Ausgabe: Parisiis 1550. 8⁰.

2) Wigand hebt auch mit Recht die große Aehnlichkeit zwischen dem großen anonymen Katechismus und dem kleinen Katechismus Helding's hervor: Convenit ordo per omnia in enarrationibus singulis, stylus quoque idem est, ita ut impossibile sit diversos authores esse. Tb.

3) Ex Sidonii Catechismo maiore seu Institutione de pietate, Decretis Concilii provincialis Moguntini adiuncta, quaedam commonefactiones annotatae, quae ostendunt qualem reformationem iam Episcopi moliantur. Authore M. Joanne Wigando Mansfeldense. Magdeburgi 1550. 144 Bl. 8⁰.

4) Pro sua stupenda modestia Lutheranorum ne verbo quidem uno mentionem facit . . . quasi nunquam ullae controversiae de Religione motae essent. Vorwort.

erhoben und dessen Gelehrsamkeit, sowie dessen erstaunliche Beredsamkeit höchlichst rühmten[1]).

Zur selben Zeit, wo Helding seinen großen lateinischen Katechismus erscheinen ließ, veröffentlichte er auch einen kleineren Katechismus, den er zunächst für die Edelknaben am erzbischöflichen Hofe verfaßt hatte[2]) und der bald nachher sowohl in's Deutsche[3]), als in's Französische übersetzt wurde[4]).

Sofort fiel Flacius Illyricus in seiner bekannten Weise über die neue Schrift her und überhäufte zugleich den Verfasser mit den maßlosesten Verdächtigungen und Verleumdungen[5]). Der tiefgekränkte Bischof schrieb alsbald eine scharfe Replik, die der zweiten Ausgabe vom Jahre 1550 beigegeben werden sollte. Von befreundeter Seite wurde ihm jedoch abgerathen, den streitsüchtigen Menschen zu berücksichtigen. Da aber Flacius seine Verleumdungen in anderen Schriften wiederholte, so hielt es Helding 1552 für

---

1) Profecto haud facile superiorem inveniet, qui callidius causam tractare norit quam iste . . . Audiuntur quidam tumido ore Sidonium propter illum librum ad astra evehere et gloriari de eius eruditione et eloquentia plane prodigiosa. Ta—b.

2) Brevis institutio ad christianam Pietatem, secundum Doctrinam Catholicam, continens explicationem Symboli Apostolici, Orationis Dominicae, Salutationis Angelicae, Decem Praeceptorum, Septem Sacramentorum. Ad usum puerorum nobilium qui in Aula . . . Archiepiscopi Moguntini . . . erudiuntur, conscripta. Per . . . Michaelem Episcopum Sidoniensem. Moguntiae, Ivo Schoeffer. 1549. 78 Bl. 8⁰, mit vielen Holzschnitten. Spätere Ausgaben: Moguntiae 1550, 1552, 1561. Antverpiae 1555, 1558, 1565.

3) Catechesis, das ist kurtzer bericht unseres Heyligen Christlichen glaubens nach katholischer Lehr . . . Von Fr. Joanne Chrisostomo zu Meyntz ins teutsch treulich verendert. Mainz, Behem 1555. Vorrede des Uebersetzers, eines Mainzer Benedictiners an den Leser, 1554. Zweite Ausgabe: Mainz 1557, mit Widmung von Theobald Spengel an Anna, Gemahlin des kaiserlichen Vizekanzlers Jacob Jonas. Letztere Ausgabe abgedruckt bei Moufang, Katholische Katechismen des 16. Jahrh. in deutscher Sprache. Mainz 1881. S. 365—414.

4) Paris 1563.

5) Confutatio catechismi larvati Sydonis Episcopi. Autore M. Flacio Illyrico. Sine loco. 1549. 19 Bl. 8⁰. — Widderlegung des Catechismi des Larven Bischoffes von Sidon durch M. Flacium Illyricum. Magdeburg 1550. 22 Bl. 4⁰.

rathsam, der dritten Ausgabe des Katechismus die früher verfaßte Vertheidigung beizufügen [1]). Flacius veröffentlichte hierauf zwei neue Schmähschriften [2]), die keiner Antwort mehr gewürdigt wurden.

(Schluß folgt.)

XXXI.

Die Ritualisten in England und der gregorianische Choral.

(Schluß.)

An zweiter Stelle wird gehandelt vom *Sanctorale* (Commune Sanctorum und Proprium de Sanctis). Temporale und Sanctorale sind in den ältesten Handschriften des Antiphonars noch nicht unterschieden, und ein Commune Sanctorum gibt es nicht; mit der Vermehrung der Texte im 10. und 11. Jahrhundert wurden die verschiedenen Stücke neuen Texten angepaßt, und mit der Zeit fand man es für praktisch, solche Stücke zu einem Ganzen zu vereinigen, die für gewisse Festklassen gemeinsam verwendet werden konnten.

So entstand das Commune Sanctorum, und eine Analyse der Handschriften vom 9., 10. und 11. Jahrhundert gibt einen Einblick in diese Bildung. Für die Vigil der Apostelfeste nahm man die erste Messe des hl. Johannes Evang., für die Messe vom Tage mußte das Fest der hl. Simon und Judas, wie auch die Messe der hl. Petrus und Paulus Theile zu einem Commune abtreten.

Die Messe des hl. Matthäus, das Graduale ausgenommen, diente für die Evangelisten. Der Grundstock der Messen für einen

1) Brevis institutio . . . Accessit defensio Authoris adversus calumnias cuiusdam Mathiae Illyrici. Moguntiae, Schoeffer 1552. 8⁰. Diese Defensio umfaßt 72 Bl.

2) Kurtze Antwort M. Fla. Illyr. auff des Larven Bischoffs von Sydon Holhiplerey, damit er seinen Antichristischen Catechismum vertedingen will. Ohne Ort und Jahr. 6 Bl. 4⁰. — Verlegung der Apologiae Sydonii, damit er seinen Catechismum vertedinget. Ohne Ort 1553. 12 Bl. 4⁰.

Martyrer setzte sich zusammen aus der ersten Messe des hl. Johannes Bapt. und den Messen des hl. Vincentius, Valentin und Vitalis, denen man noch die der hl. Georg und Gorgonius zufügen kann, obwohl jede von ihnen nur zwei neue Stücke zum Commune beisteuert.

Complicirter ist das Commune Martyrum, seine Hauptquellen sind die Messen der Unschuldigen Kinder, der hl. Felix und Adauctus, Fabian und Sebastian, Hippolytus 2c., Cyriacus 2c., Johannes und Paulus, Gervasius und Protasius, Nereus und Achilleus 2c.

Ebenso bilden die Messen von St. Sylvester, Marcellus und Sixtus den Grundstock zum Commune unius Confessoris et Pontificis, die des hl. Eusebius zum Commune unius Confessoris et Abbatis, während das Commune Virginum besonders den Messen der Muttergottes am 1. Januar, der hl. Potentiana, Sabina, Agnes und Cäcilia entnommen ist.

Das ursprüngliche Sanctorale wird demnach folgende Heiligenfeste umfaßt haben[1]):

Stephanus.
Johannes Ev.
Innocentes.
Silvester.
Maria (1. Jan.).
Marcellus.
Prisca.
Fabianus et Sebastianus.
Agnes.
Vincentius.
Agnes.
Agatha.
Valentinus.
(Cathedra Petri.)
Tiburtius etc.
Georgius.
Marcus.
Vitalis.
Philippus et Jacobus.
Juvenalis.
Gordianus.
Nereus et Achilleus cum Pancratio.
Potentiana.
Urbanus.
Marcellinus.
Cyrinus etc.
Marcus et Marcellinus.
Gervasius et Protasius.
Johannes Bapt.
Johannes et Paulus.
Petrus et Paulus.
Paulus.
Processus et Martinianus.
Septem Fratres.
Praxedis.
Simplicius.
Abdon et Sennen.
(Vincula Petri.)
Stephanus Papa.
Sixtus.
Cyriacus.
Laurentius.
Tiburtius et Hippolytus.
Eusebius.
Timotheus et Symphorianus.
Hermes.
Sabina.
Felix et Adauctus.
Cornelius et Cyprianus.
Nicomedes.
Matthaeus.
Cosmas et Damianus.
Michael.
Marcus Papa.
Simon et Judas.
Caesarius.
Quatuor martyres coronati.
Theodorus.
Mennas.
Caecilia.
Clemens.
Chrysostomus.
Andreas.

Diese Liste stützt sich vornehmlich auf die Uebereinstimmung der Handschriften; sie befindet sich aber auch im Einklange mit der

1) Bei den meisten der folgenden Heiligenfeste wird deren Existenz durch Hinweis auf Duchesne, Lib. Pontif., dargethan.

Aufstellung über die Entstehung des Commune, zumal die am besten bezeugten Feste zugleich diejenigen sind, welche vollständig oder in Theilen zur Bildung des Commune benützt wurden. Sie stimmt auch überein mit den Resultaten von Probst (Die ältesten römischen Sacramentarien. 1892. S. 40—45) und von Battifol (Histoire du Bréviaire romain. 1893. p. 134—135).

Wie letzterer dargethan hat, haben wir hier ein rein römisches Sanctorale vor uns; bezüglich der allermeisten Feste kann auch ein römisches Localinteresse aufgezeigt werden, es befand sich z. B. das Grab des Heiligen in einem römischen Cömeterium oder es gab zu Rom eine Basilika, die ihm geweiht war, oder er hatte einem Cömeterium den Namen gegeben.

Das gregorianische Sanctorale konnte selbstverständlich nicht unverändert bleiben. Als das Concil von Cloveshove 747 das Martyrologium der römischen Kirche acceptirte, war es schon ausgedehnter als dasjenige, welches der hl. Augustinus anderthalb Jahrhundert früher aus Rom nach England mitgebracht hatte.

Die großen Muttergottesfeste, Purificatio, Annunciatio, Assumptio und Nativitas, waren aus dem Orient im Laufe des 7. Jahrhunderts übernommen worden, ebenso das zweite der Feste vom hl. Kreuz, wenn nicht beide. Die Feste der Conversio S. Pauli, der Decollatio S. Johannis Bapt. wurden von der gallicanischen Kirche wohl im selben Jahrhundert acceptirt, vielleicht auch die Feste der hl. Dionysius, Martinus und Mauritius. Das Allerheiligenfest kam auf, nachdem das Pantheon in Rom durch Bonifaz IV. am 13. Mai 608 eingeweiht war; es scheint aber nicht vor Gregor IV. (835) auf den 1. November festgesetzt worden zu sein; auch ist es zweifelhaft, ob es unter den vom Concil zu Cloveshove adoptirten Festen sich befand, obwohl es in England sicher zur Zeit des Alfred zugelassen war.

Andere, weniger wichtige Feste verdanken ihre Entstehung römischen Localereignissen: das des hl. Nicomedes wurde eingeführt bei Gelegenheit der Einweihung seiner Kirche durch Bonifaz V. (619—625), das der hl. Lucia, Apollinaris und Hadrian gelegentlich der Errichtung von Kirchen zu ihrer Ehren durch Honorius (625—638), das der hl. Primus und Felician gelegentlich der Translatio ihrer Reliquien unter Theodor (642—649), das der hl. Euphemia, als Donus (676—678) ihr eine Kirche weihte.

In anderen Fällen läßt sich die Ursache der Einführung des Festes nicht so bestimmt angeben; es scheint aber zweifellos, daß die hl. Alexander, Eventus und Theodulus mit dem hl. Juvenal verbunden wurden; der hl. Basilides, der Aegypter, erhielt seine Stelle neben den hl. Cyrinus, Nabor und Nazarius; der hl. Felix neben den hl. Simplicius, Faustinus und Beatrix, die hl. Felicissimus und Agapitus neben ihrem Lehrer und Genossen des Martyriums, dem hl. Sixtus.

Dieser Zeit (600—747) scheinen ebenfalls anzugehören die Feste der hl. Benedictus, Augustinus, Hieronymus, Protus und Hyacinthus, Agapitus, Calixtus, Gorgonius, obwohl einige unter ihnen älter sein können; die beiden letzten mögen auch erst nach der Translatio ihrer Reliquien unter Gregor IV. (827—844) eingeführt sein.

Obwohl nun das genannte englische Concil den Kalender nach römischem Usus adoptirte, begnügte es sich damit nicht; es fügte hinzu die Feste des hl. Gregor und Augustinus von Canterbury; andere folgten bald. Sobald die Kunde vom Tode des hl. Bonifatius sich verbreitete, verordnete ein englisches Concil (755) sein Fest. Indessen blieben auch die Ereignisse in Rom nicht ohne Einfluß auf den englischen Kalender; so dürfen wir das Fest der hl. Petronilla dem Interesse zuschreiben, welches Gregor III. und Stephan II. (731—757) ihr entgegenbrachten, das des hl. Felix dem Wiederaufbau seiner Basilika auf dem Monte Pincio, des hl. Johannes ad Portam latinam der Errichtung einer Kirche ihm zu Ehren an der Porta latina, beides unter Hadrian (772—795); englischer Einfluß macht sich geltend in der Verbreitung des Festes des hl. Albanus, welches dem wiedererweckten Interesse für ihn gegen Ende des 8. Jahrhunderts entsprang.

Ein Kalender von Winchester aus dem Anfange des 9. Jahrhunderts zeigt uns, daß folgende Feste damals schon in England gefeiert wurden: S. Hilarius, Bridus, Vedastus und Amandus, Juliana, Perpetua und Felicitas, Cuthbertus, Ambrosius, Germanus von Paris, Vitus, Magnus, Rufus, Bertinus, Lambertus, Remigius, Leodegarius, Crispinus und Crispinianus &c.

Bis dahin hatte das Localinteresse fast ausschließlich das Sanctorale bestimmt; jetzt aber erhob sich eine Bewegung zu Gunsten der Heiligen im Evangelium und es entstanden die Feste des

hl. Matthias, Barnabas, der hl. Maria Magdalena, Bartholomäus, Lucas und Thomas.

Etwa ein Jahrhundert später fügen zwei andere englische Kalender unserer Reihe hinzu die Feste der hl. Scholastika, Nicomedes, Medardus, Andreas, Samson, Germanus von Auxerre, Eustachius und die Auffindung des hl. Stephanus.

Für das folgende Jahrhundert haben wir mehr Quellen: Kalender, Meßbücher und Berichte über locale und Papstcanonisationen; letztere beginnen mit dem hl. Udalricus 993 und verdrängen allmälig die alte Art der localen Canonisation.

Das Fest des hl. Cuthbertus findet sich von 995 an in allgemeinem Gebrauch, ebenso dasjenige des hl. Swithun seit 1093, der definitiven Depositio seiner Reliquien, wie auch das des hl. Bischofs und Martyrers Edmund, der 1013 endgültig deponirt wurde. König Ethelred verordnete 1008 das Fest seines Bruders, des Martyrers Eduard, und ein Gesetz 1033 das des hl. Dunstan. Der hl. Alphegius erhielt bald nach seinem Martyrium, 1012, ein eigenes Fest. Das Fest der Conceptio wurde in England eingeführt vielleicht durch den hl. Anselmus, jedenfalls aber durch ihn verbreitet. Dahin gehören auch noch folgende Feste, die in den Kalendarien dieser Zeit erscheinen: S. Maurus, Batildis, Aldhelmus, Basilius, Cyricus und Julitta, Kenelmus, Christina, die septem Dormientes, Oswaldus, Donatus, Lambertus, Fides, Machutus, Katharina, Linus und Nicolaus nach der Translatio seiner Reliquien nach Bari 1087.

Zwischen letzterem Datum und demjenigen unseres Graduale Sarisburiense (um 1210) liegen mehr wie hundert Jahre; innerhalb dieses Zeitraumes hat man noch folgende Feste eingefügt: S. Julianus, Mamas, Arnulphus (canonisirt 1121), Margaretha, Aegidius, Gereon, Nicasius Wulfstanus, Michael in M. T.[1]) 1100, Birginus, Remigius, Leonardus mit Thomas von Canterbury (1173), Eduard dem Bekenner (1163), der Translatio des hl. Eduard (Martyrer und König) und der Canonisation des hl. Wulstan (1203).

In unserer Handschrift besteht eine Lücke vom Tage des hl. Kreuzes bis zu dem des hl. Michael, die zweifeln läßt, ob die

1) Michael in monte Tumbolena; dies Fest nimmt Bezug auf eine Erscheinung des Heiligen auf einer kleinen Insel nahe der französischen Küste.

Feste der hl. Edith, Thecla, Firmin, Cyprian und Justina sich darin befanden; die beiden letzteren stehen schon in einem Kalender von Northumberland aus dem 9. Jahrhundert, verschwinden aber von da an. Das Fest der hl. Thecla ist ebenfalls alt, es kam außer Gebrauch und wurde 1329 erneuert.

Damit sind wir für das Sanctorale auf das Stadium gelangt, auf welchem sich unser Manuscript befindet; es ist jedoch von Interesse, diesen Abriß auszudehnen bis zu der letzten Ausgabe des Graduale der Kirche von Sarisbury.

1220 fand die Translatio des hl. Thomas von Canterbury statt; daher sein Fest am 7. Juli; 1252 machte die Wiederherstellung der Octave der Nativitas B. M. V. die Verlegung des Festes der Reliquien von Sarum vom 15. September auf den Sonntag nach dem hl. Thomas nöthig. Im selben Jahre wurde der hl. Hugo canonisirt und 1222 beschloß die Synode zu Oxford eine Festliste, die unser ältestes Zeugniß für das Todtenofficium ist, wie für die Feier der Translatio des hl. Eduard des Bekenners.

1246 wurde das Fest des hl. Edmund von Canterbury beschlossen; die Translatio seiner Reliquien im folgenden Jahre führte ein Fest herbei für den 9. Juni. 1260 erhielt der hl. Richard von Chichester ein Fest (3. April und 16. Juni). 1264 wurde das Frohnleichnamsfest eingeführt, auch wohl die Feste des hl. Sulpicius und der hl. Cuthburga.

Die Vigilie der Nativitas B. M. V. wurde erst 1375 eingeführt; um dieselbe Zeit erhielt das Fest des hl. Eduard des Bekenners die päpstliche Sanction (1360), wie die hl. Anna ein besonderes Fest (1383).

Das 15. Jahrh. sah dann die Einführung der Feste des hl. David, Chad, Winifred (1415), des hl. Johannes von Beverley (1416), der Transfiguratio (1457) und des hl. Namens Jesu; endlich wurden 1480 die Feste der hl. Ethelreda und Frideswide eingerichtet und zwei andere, welche die päpstliche Bestätigung schon erhalten hatten, die Visitatio (1431) und die Transfiguratio (1431), in England eingeführt.

Nach der Darlegung der Zusätze, die zum Antiphonale des hl. Gregor gemacht worden, verbreitet sich der Verfasser über die Verluste, die es gleichzeitig erlitten hat.

Vom alten gregorianischen Kerne verdrängte das Fest Kreuzerfindung den hl. Juvenal x., Kreuzerhöhung die hl. Cornelius und Cyprian. Die hl. Potentiana machte Platz dem hl. Dunstan, der hl. Urbanus dem hl. Aldhelm, die hl. Primus und Felicianus dem hl. Edmund, der hl. Eusebius der Vigilie, die hl. Agapitus, Timotheus und Symphorianus der Octav der Assumptio nach deren Einführung durch Leo IV. (847—855), der hl. Adrianus der Nativitas B. M. V. und die hl. Gorgonius, Protus, Hyacinthus und Nicomedes ihrer Octav, die 1252 durch Innocenz IV. eingeführt wurde; die hl. Euphemia wich der hl. Edith, Cäsarius dem Allerheiligenfeste, der hl. Mennas dem hl. Martinus; — während andere Feste erschienen, um dann vor den Vigiltagen oder mächtigeren Rivalen zu verschwinden, so die hl. Marianus, Hilarius, Antonius, Pudentiana, Cyricus und Julitta, Quintinus, Eustachius, Anianus, Saturninus.

Die neuen Feste des 15. Jahrhunderts verdrängten die älteren nicht von ihrem Platze, ebenso wie die Decollatio des hl. Johannes und die hl. Sabina in der alten Zeit nebeneinander existierten; — die Translatio des hl. Johannes von Beverley beanspruchte am Tage des hl. Crispinus nur eine untergeordnete Stelle.

Trotz dieser Verluste und obwohl die neuen Feste sie an Zahl übertrafen, verloren doch die alten römischen ihren Vorrang nicht; denn alle neuen Feste, oder wenigstens fast alle, brachten keine neuen Messen mit sich, sondern begnügten sich, aus den vorhandenen Quellen zu schöpfen. Zuweilen entlehnte man ganze Messen, wie die des hl. Vincentius für den hl. Nicomedes, der hl. Potentiana für die hl. Lucia; am meisten entnahm man jedoch die verschiedenen Elemente verschiedenen Messen, und nach der Bildung des Commune, als man einen gemeinsamen Vorrath hatte, wurde es sehr einfach, neuen Festen zu genügen.

Die Zusätze, die das Sanctorale seit Gregor erhielt, lassen sich in folgender Liste zusammenstellen: Im 7. Jahrhundert kamen hinzu: die Conversio S. Pauli mit dem Introit. Laetemur, Grad. Qui operatus est. Tract. Tu es vas, Comm. Amen dico . . . quod vos; dann Lichtmeß mit dem Grad. Suscepimus, Tract. Nunc dimittis, Comm. Responsum; die Annunciatio, für welche die meisten Handschriften die einzelnen Stücke anderswoher genommen haben; die Kreuzfeste, welche mehrere, nur ihnen eigene

Offertorien und Communiones haben, so Offert. Protege, Veniens vir, Nos autem gloriari, Salva presentem und Comm. Redemptor mundi und Crux Jesu. Was die Assumptio angeht, so war die älteste Messe von den späteren verschieden und mit Ausnahme des Grad. Propter veritatem entliehen. Später geben die Handschriften für das Fest und seine Vigilie andere Messen, deren Theile ganz entlehnt oder neue Texte auf alte Melodien übertragen sind mit Ausnahme einiger Stücke, deren Ursprung noch nicht nachgewiesen ist. Für die Nativitas B. M. V. nahm man dieselben Stücke wie für die Assumptio.

Es gibt aber auch einige Feste, die dem originalen Antiphonar des hl. Gregor nicht angehören, dennoch aber einige Stücke zum Commune abgaben. Dahin gehören die Comm. Semel dixi, die erst für den hl. Apollinaris erscheint, der Intr. Gloria et honore und das Off. Posuisti, die erst an den Festen der hl. Basilides und Gorgonius auftreten; noch andere Stücke des Commune gehören wohl in dieselbe Categorie.

Später hat diese Thätigkeit in der Composition fast ganz aufgehört; man verfaßte wohl noch neue Alleluja, einige isolirte Handschriften haben auch andere neue Melodien, die sich sonst nicht finden; im Allgemeinen aber bildete man die Messen mit namentlich auch dem Commune entlehnten Stücken.

Später erschien wieder eine Zeit, wo man, wenn auch nur zum Theil, Neues schuf; das 14. und 15. Jahrhundert schufen ein neues Alleluja für die Visitatio B. M. V. und eine Messe für das Fest des hl. Namens Jesu, die mit Ausnahme des Alleluja ganz neu war.

Aus dieser Darstellung der Entwickelung des Temporale und Sanctorale ergibt sich, daß die Zeit nach Gregor unverhältnißmäßig wenig neue Melodien zu verzeichnen hat; mit dem 7. Jahrhundert hörte man fast auf, neue Compositionen für die Messe zu schreiben.

Man darf den Grund davon nicht in der Abnahme der musikalischen Erfindungskraft suchen, denn thatsächlich hat man für die Horen des Officiums weiter componirt; man hat vielmehr hier die Anerkennung der Thatsache, daß das Antiphonale ein fertiges und vollendetes Buch war, dem hinzuzufügen unklug und

fast vermessen erschien. Das läßt wieder auf eine durch eine große Autorität gestützte Revision schließen, und die natürliche Erklärung dessen findet sich in der Annahme, daß Gregor der Große das Antiphonale fertig gestellt habe.

Das Graduale Sarisburiense ist demnach in seinem Inhalte auffälliger Weise ganz dasselbe, wie es mit der Sendung des hl. Gregor nach England kam, und wenn der hl. Augustinus im 16. Jahrhundert hätte auferstehen können und man ihm das letzte Graduale von Sarisbury, das soeben die Presse in Paris verlassen, gezeigt hätte, so würde er vielleicht zuerst sich nur schwer zurecht gefunden haben; auch war ja die Notenschrift inzwischen eine andere geworden, aber er hätte fast alle Gesangstücke des Buches wiedererkannt.

Was die Art der Ausführung betrifft, so hätte er wohl vieles anders gefunden; mit Rücksicht darauf ist es nöthig, noch einiges über die einzelnen Theile der Messe zu sagen. Die sechs Theile, welche sie bilden, gehören drei Gruppen an. Antiphonen sind der Introitus und die Communio, die Psalmen haben, wie das Offertorium, welches Verse hat; ein Responsorium ist das Graduale; dazu kann man auch das Alleluja mit seinem Verse rechnen. Der Tractus hingegen wird ohne Wiederholung, *in directum*, gesungen. Die Antiphonen sind richtige Duos zwischen Chor und Chor, die Responsorien solche zwischen Solo und Chor. Im Einzelnen ist über die verschiedenen Formen zu beachten:

1) Was den Introitus angeht, so zeigt sich eine beträchtliche Verschiedenheit in der Art, wie der Psalm dabei verwendet wird. Da der hl. Ambrosius den antiphonischen Gesang im Abendlande einführte, so muß der Gebrauch, den Introitus antiphonisch mit einem Psalm zu verbinden, nachambrosianisch sein, und man kann eine Stelle des liber Pontificalis (I, 230) dahin erklären, daß Papst Cölestin (422—432) den Gebrauch eingeführt hat. Wie dem auch sei, der Psalm wurde zuerst ganz gesungen, wobei die Antiphone nach jedem Vers wiederholt wurde. Später kürzte man, bis schließlich nur die Antiphone, ein Vers und das Gloria Patri übrig blieb. Jedenfalls hat man aber zunächst noch so viel Verse gesungen, als nöthig waren, bis der Celebrant am Altare angelangt war. Auch noch in anderer Hinsicht ergaben sich Verschiedenheiten: nicht immer stimmt der Psalm für die einzelnen Tage in den Hand-

schriften überein, ein anderes Mal ist statt des einen Verses ein anderer desselben Psalmes genommen, endlich ersetzte man auch den Vers durch einen andern Text, der zur Antiphone in Verbindung stand.

2) Auch die Communio war zuerst eine Antiphon mit Psalm; sie wurde aber noch unerbittlicher gekürzt, so daß in den meisten Handschriften nur die Antiphone übrig blieb, und nur wenige geben einen ganzen Psalm oder Theile davon. In der ersten Zeit war der Psalm offenbar derjenige, dem der Communiotext entnommen war; als man diesen später frei wählte, bemerkte man gelegentlich ‚psalmus ut supra', d. h. man sollte den Psalm des Introitus da wieder aufnehmen, wo man ihn unterbrochen hatte, als der Celebrant fertig war zum Beginne der Messe.

3) Das Graduale scheint keine Veränderung erlitten zu haben, wenigstens nicht seit der Zeit des hl. Gregor.

4) Von dem Alleluja und seinem Vers war oben die Rede; bedeutend verkürzt wurde aber

5) das Offertorium. Zuerst hatte es zwei bis drei Verse, und es dauerte demgemäß fünf- oder sechsmal so lange wie heute. Als jedoch die Ceremonie der Darbringung der Opfergaben durch das Volk verschwand, wurde das Gesangstück gekürzt; aus dem Graduale Sarisburiense sind die Verse bis auf einige ganz verschwunden; für die Todtenmesse hat man sie jedoch allgemein beibehalten.

6) Die Tractus endlich scheinen ihre alte Form bewahrt zu haben; fast alle gehören zu einem von zwei Typen, dem des II. oder VIII. Modus,. nur die beiden Benedictus an den Quatembertagen sind bemerkenswerthe Ausnahmen; in Wirklichkeit sind es auch gar keine Tractus. Während aber die Form dieselbe blieb, ist die Art der Ausführung geändert worden: was zuerst ein Solo war, wurde später vom ganzen Chor gesungen.

Alle diese Stücke litten im 10. und 11. Jahrhundert unter der Tropenwuth; in den Büchern von Sarisbury findet man Intercalationen nur im Ordinarium missae.

Auch im Ordinarium missae gab es zwischen dem 7. und 16. Jahrhundert Veränderungen.

1) Das Kyrie wurde farcirt[1]); hier scheint sich dieser Gebrauch am längsten erhalten zu haben, wenigstens behielten die Bücher von Sarisbury neun farcirte Kyrie bis zur Reformation.

2) Das Gloria, welches mit Ausnahme von Ostern zunächst nur gesungen wurde, wenn ein Bischof celebrirte, kam allmälig in allgemeinen Gebrauch, in Rom jedoch erst gegen Ende des 11. Jahrhunderts; es war ebenfalls farcirt; die Bücher von Sarisbury haben gewöhnlich nur ein solches Gloria.

3) Das Nicänische Credo kam aus dem Orient in die Liturgie; vom Concil zu Toledo (589) adoptirt, verbreitete es sich im Abendlande bis zum 9. Jahrhundert, während es in Rom erst im Anfange des 11. Jahrhunderts angenommen wurde.

4) Das Sanctus war von Anfang an ein integrirendes Glied der Liturgie, das Agnus Dei dagegen zuerst nur ein Hymnus, der nach Belieben von Clerus und Volk gesungen wurde. Vorgeschrieben wurde es durch Sergius (687—701), schließlich kam es auch zu den Gebeten des Celebranten und zwar in dreifacher Form mit der Variante: dona nobis pacem, die es im Anfang nicht gab.

Beide Stücke wurden beträchtlich farcirt, in den Büchern von Sarum haben sich jedoch davon keine Spuren erhalten.

Ein zweiter Theil der Introduction gibt eine Beschreibung des Manuscriptes, von der hier nur das Wesentliche gegeben werden kann. Es bestand ursprünglich aus 16 Heften mit je 12 Blättern und wurde geschrieben im Anfange des 13. Jahrhunderts. Dem dritten Hefte war ein Blatt beigefügt worden, um einige Auslassungen zu ergänzen (S. 61 u. 62 des Manuscr.). Im Laufe der Zeit kamen einige Blätter abhanden. Die ersten elf Hefte enthalten das eigentliche Graduale, den reproducirten Theil, die vier folgenden die Sequenzen und das Ordinarium missae; von ihnen sind aber nur zwei Hefte und zwei Blätter übrig geblieben.

Das Graduale selbst hat fünfzehn Blätter verloren und zwar Heft 1, Blatt 1 vor S. 1. Heft 1, Bl. 9 nach 14. Heft 1,

---

1) Z. B. Kyrie, fons bonitatis, a quo cuncta bona procedunt, eleison etc.

Bl. 12 nach S. 18. Heft 6, Bl. 1 nach S. 116. Heft 6, Bl. 12 nach S. 136. Heft 7, Bl. 3 nach S. 140. Heft 8, Bl. 5 nach S. 156. Heft 8, Bl. 11 u. 12 nach S. 176. Heft 9, Bl. 3 u. 4 nach S. 180. Heft 9, Bl. 9 nach S. 188. Heft 10, Bl. 1 nach S. 194. Heft 10, Bl. 3 nach S. 196. Heft 10, Bl. 7 nach S. 202. Sie sind durch Blätter aus anderen englischen Manuscripten ersetzt worden, »Brit. Mus. MS. Addit. 17.001,« numerirt mit A—M, und »Bodleiana MS. Rawl. liturg. d. 8«, numerirt a—z. Das Ordinarium missae endlich ist aus der Handschrift »Brit. Mus. Lansd. 426« genommen worden (numerirt 1—19). Dagegen enthält die Publication nur gelegentlich Sequenzen.

Die Handschrift ist das älteste Graduale von Sarisbury; da sie das Fest des hl. Machutus enthält (1203), nicht aber die Translatio des hl. Thomas (1219), so ist seine Entstehung zwischen diese Jahre zu setzen.

Gegenüber anderen Handschriften derselben Herkunft hat sie folgende Eigenheiten: 1) Sehr oft enthält sie die Melodien der Prozessionen vor der Messe. Das Processionale bestand damals noch nicht als besonderes Buch. Gewöhnlich setzte sich eine solche Prozession zusammen aus Responsorien oder Antiphonen, die der Matutin oder der Vesper entnommen waren, und für diese Melodien genügte ein Hinweis auf die betreffenden Stellen des Antiphonars. Die anderen Antiphonen, Hymnen ꝛc., die den Prozessionen allein angehörten, stehen in unserm Graduale vollständig. 2) Andererseits fehlt die lange Reihe der Votiv- und anderer jüngerer Messen; nach dem Commune Sanctorum folgt die Todtenmesse, die vom hl. Geist und vom hl. Kreuz.

Die Gradualien, Tractus und Allelujaverse sind oft unvollständig; die beiden ersteren endeten meist mit bekannten Jubilen und letztere mit der Wiederholung der Allelujamelodie, die man darum nicht noch einmal aufzuschreiben brauchte.

Die Varianten des publicirten Codex mit anderen Handschriften sind in einem ausführlichen Verzeichniß gegeben; sie sind in manchen Punkten sehr lehrreich für die Tradition der gregorianischen Melodien.

Den dritten und umfangreichsten Theil der Introduction bildet ein Index, wie es in dieser Art bisher noch keinen ge-

geben hat. Er verbreitet sich über den Inhalt nicht nur des reproducirten Graduale Sarisburiense, sondern sämmtlicher anderen Handschriften, die zur Vergleichung benutzt sind. Seine Herstellung muß sehr viel Zeit gekostet haben, denn die Detailarbeit, die er in sich schließt, ist außerordentlich groß. In verschiedenen Rubriken sind sämmtliche Introitus, Gradualien, Allelujaverse, Tractus, Offertorien und Communionen aufgeführt, die in einer der genannten Handschriften enthalten sind. Bei jeder Nummer ist angegeben, welcher Tonart sie angehört, welchem Psalm ꝛc. der Text entnommen ist, für welchen Tag er gebraucht wurde und auf welcher Seite des Graduale Sarisburiense er zu finden ist. Die Anordnung der einzelnen Stücke ist alphabetisch. Sub Officia (= Introitus) finden sich z. B. bezüglich des Introitus Terribilis est folgende Angaben:

II Terribilis est Genesis XXVIII	Dominus regnavit XCII	Dedic. 174.
	Surgens Jacob H h W	
	Vidit Jacob scalam Tol	
	Fundamenta LXXXVI Th	
	Quam dilecta LXXXIII Aq E	

Das bedeutet: Der Introitus Terribilis est gehört dem zweiten Modus an, wird in Fest. Dedicationis Ecclesiae gebraucht und steht im Grad. Sarisb. S. 174. Sein Text ist genommen aus dem 28. Kap. der Genesis. Sein Psalm Dominus regnavit stammt aus Psalm 92. Drei Gesangbücher haben den Vers Surgens Jacob, und zwar H (ein Missale ad usum Herford), h (eine Handschrift des Brit. Mus. Harl. 3965) und W (Missale ad usum Ecclesiae Westmonasteriensis); den Vers: Vidit Jacob scalam hat Tol (Handschrift des Brit. Mus. Harl. 4951 aus dem 11. Jahrhundert, aus Toulouse stammend), den Vers Fundamenta, der aus Psalm 86 genommen ist, hat Th (Sacramentarien des 9. und 11. Jahrhunderts aus Rheims) und den Vers Quam dilecta (Psalm 83) Aq (ein aus Aquileja stammendes Sacramentar des 11. Jahrhunderts in der Bodleiana, Misc. Liturg. 319) und E (ein Missale ad usum Ebor.).

Man sieht, welche Menge von Angaben hier vereint ist und daß der Verfasser auch diesen Theil mustergiltig gestalten wollte.

Eine überreiche Fülle neuen Quellenmaterials ist hier dem Liturgiker und Choralforscher geboten, und man muß für eine solche Leistung der „Gesellschaft für Choral und mittelalterliche Musik" alle Anerkennung zollen. Auch der Paläograph und Kunsthistoriker findet hier zu thun, namentlich sind die feinen Initialen und sonstigen Verzierungen sehr lehrreich.

Franzosen und Engländer sind damit beschäftigt, die musikalische Kunst des Mittelalters eifrig zu erforschen. Und wir Deutschen?

Freiburg i. Schweiz. Dr. P. Wagner.

XXXII.

Gallus Jakob Baumgartner.

(Schluß.)

Wir müssen die endlosen Kämpfe übergehen, welche die Katholiken, und unter ihnen stets in vorderster Reihe Baumgartner, gegen die sich stets mehrenden radicalen Gewaltthaten führten. Obgleich der Kanton 100,000 Katholiken und nur 56,000 Protestanten besaß, wurden den ersteren dennoch durch die radicale Gewaltherrschaft ein Recht und ein Besitz nach dem anderen entrissen. Mit 46 gegen 44 Stimmen wurde die katholische Kantonsschule vernichtet, und noch am selben Tage, an welchem der Große Rath die Aufhebung der Kantonsschule bestätigte, leitete das katholische Großraths-Collegium eine neue Gewaltthat ein, indem es eine Commission zur Berathung des Antrages niedersetzte, die katholischen Waldungen um 500,000 Francs an den Staat zu verkaufen. Das führte in der Novembersession von 1856, dann in einer außerordentlichen Session Ende März und Anfang April 1857 neue heftige parlamentarische Kämpfe herbei, in welchen der moralische Sieg wohl abermals auf Seiten der Katholiken stand, die geplante Rechtsverletzung aber von der geschlossenen radicalen Mehrheit rücksichtslos durchgezwungen wurde. Auch in diesem Kampfe vertheidigte Baumgartner das gute Recht der Katholiken mit unbeugsamer Energie und schlagfertiger Beredsamkeit.

Seine Ausdauer sollte nicht ohne Erfolg sein. Die Rücksichtslosigkeit, mit welcher das radicale Regiment schaltete und waltete, die finanzielle Mißwirthschaft und andere politische Fehler desselben trugen wesentlich dazu bei. Die conservativen Katholiken versäumten nicht, diese Fehler auszunützen und durch kräftige Opposition die Stellung ihrer Gegner zu erschüttern. Es gelang ihnen, 74 Stimmen gegen 76 Radicale zu erringen. Unter den Katholiken erwachte jetzt neuer Muth, neues Leben. Im Grunde hatten sie die Mehrheit im Volke; nur ungünstige Wahlkreis-Eintheilung, Agitation, Terrorismus und der Druck der allgemeinen schweizerischen Verhältnisse hielt dieselbe danieder. Die Radicalen lenkten ein, man schloß ein Compromiß, wonach Baumgartner in die neue Bundesversammlung gewählt wurde. Es gelang ihm, manches Gute zu fördern; auch die Herstellung der vor einem Jahre aufgehobenen katholischen Schule wurde durchgesetzt.

So kamen die Wahlen des Jahres 1859, welche den Katholiken 79 Stimmen gegen 73 im Großen Rath sicherten. Am 6., 7. und 8. Juni wurde Baumgartner nacheinander zum Präsidenten des Großen Rathes, zum ersten Mitglied der Regierung, zum Landammann und zum ersten Repräsentanten des Kantons im Ständerath gewählt. Als Präsident eröffnete er in denselben Tagen das katholische Großraths-Collegium. Die Vertreter des katholischen Volkes häuften auf ihn alle Ehrenämter, über die sie verfügen konnten, um die Unbill zu sühnen, welche der Kanton seit so langer Zeit einem seiner treuesten Bürger zugefügt hatte. Mit wahrem Jubel stellten sie den Staatsmann, den die radicale Clique schon vor zwölf Jahren für immer beseitigt zu haben vermeinte, wieder an die Spitze des Kantons. Er selbst nahm, ohne stolze Ueberhebung, diese freundlichere Wendung dankbar aus der Hand der Vorsehung entgegen.

Mit Ruhe und Milde wurden nun manche Ungerechtigkeiten gegen die katholische Kirche beseitigt und besonders die confessionellen Schulen wiederhergestellt.

Im häuslichen Kreise trugen sich mittlerweile zwei kleine Ereignisse zu, die später auch für Baumgartner's politisches Leben gewichtige Folgen haben sollten. Die Tochter Maria Pia, jetzt sechzehn Jahre alt, hatte im Sommer 1859 die sämmtlichen Klassen der Töchterschule in Riedenburg vollendet und war in's elterliche

Haus zurückgekehrt, aber mit dem festen Entschluß, ihr Leben dem besondern Dienste Gottes zu widmen, und zwar in der Ordenscongregation der Frauen vom heiligen Herzen Jesu, welchen sie ihre Erziehung dankte. Dieser schöne Entschluß war in der frommen, kindlichen Seele so einfach, schlicht und klar herangereift, daß sich von keiner Seite Widerspruch dagegen erheben konnte. Die einzige Schwierigkeit war ihre schwächliche Gesundheit. Das schreckte sie indessen nicht ab, um den Eintritt zu bitten. Mitte October 1859 nahm sie Abschied von den innig geliebten Eltern und Geschwistern. Der Vater begleitete sie selbst über Zürich und Basel in das Noviziat zu Kienzheim (Elsaß), wo sie vorläufig nur als Postulantin Aufnahme fand. Ihre Gesundheit stärkte sich indeß, und am 29. September 1860 erhielt sie das so heiß ersehnte und erflehte Ordenskleid. Die treuen Eltern fanden sich beide zu diesem geistlichen Brautfeste ihres Kindes in Kienzheim ein. Der ehrwürdige Bischof Dr. Räß von Straßburg nahm die Einkleidung vor, ein Jesuit hielt die Ansprache.

Von besonderem Interesse ist, was der Verfasser unserer Biographie über seinen eigenen Beruf schreibt: „Gebet und Beispiel des frommen Kindes blieb nicht ohne Wirkung auf den um zwei Jahre älteren Bruder Alexander, der kurz nach ihrem Abschied noch die letzte Gymnasialklasse in Feldkirch begann und sich dann ebenfalls für einen bestimmten Lebensberuf entscheiden sollte. Er war viel munterer, weltlicher und lebenslustiger. Der Aufenthalt im Kloster Einsiedeln, wie im Pensionat Feldkirch kam ihn oft hart an. Seine ersten Träume waren, Maler oder Entdeckungsreisender zu werden, später zog ihn hauptsächlich Poesie und Literatur an. Die meisten Freunde des Vaters betrachteten es als ganz selbstverständlich, daß er einst als Politiker in dessen Fußstapfen treten würde; der Vater selbst indeß äußerte sich hierüber nicht, weder für noch gegen. Erst als Alexander ihn einmal von Einsiedeln, ein andermal von Feldkirch aus um seinen Rath fragte, setzte er ihm die Grundsätze einer vernünftigen Standeswahl, sowie die Vortheile und Nachtheile jener Berufsarten auseinander, die etwa in Frage kommen konnten, wobei er namentlich seine volle Freiheit, seine Unabhängigkeit von rein zeitlichen Interessen und die Nothwendigkeit betonte, daß der Entscheid von innen aus, von ihm selbst erfolgen müsse. Diese ernsten väterlichen Mahnworte

machten einen um so tieferen Eindruck, als der Vater damals die ersten Ehrenämter des Kantons bekleidete und nicht den leisesten Schritt that, den freien Entscheid des Sohnes irgendwie zu durchkreuzen. Es war fürder nur vom Studium der Rechte die Rede, wie von einer abgemachten Sache. In den folgenden Monaten stellte indeß Alexander noch manche ernste Selbstprüfung an, überlegte nochmals die Ziele, zwischen denen er geschwankt hatte, und brachte Anfang August den Entschluß mit nach Hause, nicht bloß Priester zu werden, sondern in die Gesellschaft Jesu einzutreten."

„Der Vater war sehr überrascht. Der Entschluß heischte von den Eltern ein fast größeres Opfer, als von dem Sohne. Wollte er Weltpriester werden, so konnten sie hoffen, ihn nach einigen Jahren am Altare zu sehen, in der Heimath, ihre Freude und ihr Trost in alten Tagen. Jetzt schob sich die Priesterweihe so lange hinaus, daß sie dieselbe kaum mehr zu erleben hoffen durften — zwölf oder mehr Jahre; der Sohn war für immer aus der Schweiz verbannt, mußte gewärtig sein, in ferne Länder hinauszuziehen. Der Haß gegen den Orden aber war in der Schweiz noch ein so tiefer, daß auch politische Nachtheile zu befürchten standen.

Von alledem war indeß nicht die Rede. Was die Eltern zu wissen wünschten, das waren die religiösen Beweggründe zu dem gefaßten Entschlusse, und als sie dieselben vernommen und reiflich geprüft, gaben beide freudig und opfermuthig ihre Einwilligung. Sollten sie nun auch für den Rest ihrer Tage völlig vereinsamt bleiben in ihrem stillen, wie ausgestorbenen Heim, sie wollten Gott in ihren Kindern das Liebste weihen, was sie hatten, und freuten sich, das ewige und zeitliche Heil derselben gesichert zu sehen. Am 19. October verließ Alexander das elterliche Haus. Der Vater begleitete ihn in das stille Noviziat zu Gorheim bei Sigmaringen, wo damals ein Theil der Novizen der deutschen Ordensprovinz und die aus Verona vertriebenen der venetianischen zusammenlebten."

Nicht lange sollte es dauern, bis die Kirchenfeinde die Standeswahl der Kinder benutzten, um ihren Haß gegen Baumgartner auf's neue zu bethätigen. Die Neuwahlen standen vor der Thüre, da brachte die ‚St. Galler Zeitung' die Nachricht: „Aus guter Quelle kann ich Ihnen versichern, daß ein hochgestellter Staats-

mann, einst Führer der St. Gallischen Liberalen, seinen jüngsten Sohn dem Jesuitenorden einverleibt; derselbe hat das Noviziat in Feldkirch bereits angetreten. Wer dies 1834 prophezeit hätte, den würde man in's Tollhaus geschickt haben."

Die politische Klugheit hätte gerathen, über dieses Zeitungsgerede zu schweigen, jede Verantwortlichkeit für den Schritt seines Sohnes abzulehnen, jede politische Bedeutung der Sache als einer reinen Familienangelegenheit zu verneinen und vor allem über den Jesuitenorden, über den er in dieser Sache zu keinerlei Aeußerung verpflichtet war, kein Wort zu verlieren. Allein das war nicht Baumgartner's Art.

Mit vollem Namen unterzeichnet veröffentlichte er am 20. April 1861 einen geharnischten Artikel unter der Ueberschrift: „Ein neues Stück St. Gallischer Freiheit nach dem Verständniß der Radicalen." Darin sagte er unter anderem: „Ich habe bisher geglaubt, daß die Standeswahl eines Jünglings, die Standeswahl einer Tochter, betreffe sie einen geistlichen oder weltlichen Beruf, betreffe es Ehestand oder Cölibat, betreffe es Gelehrten- oder Handwerksstand u. s. w., dem Heiligthum der Famlie angehöre, und mit mir war das ganze St. Gallische Volk dieser Ansicht. Von jetzt an soll es anders werden; nicht Eltern und Kinder, nicht diese mit ihren etwaigen Vormündern oder entfernteren Verwandten und Wohlthätern haben jene wichtigsten aller Lebensschritte zu regeln, sondern die Presse, die ihr Urtheilt fällt, ob gut oder nicht gut gewählt worden sei. Im Namen aller freien Männer des ganzen Landes protestire ich gegen die neue Anmaßung, welche in solcher Oeffentlichkeit, in solchem Mißbrauch der Presse liegt. Macht Gesetze und Decrete, wie ihr wollt und könnt, wählt wie ihr wollt und wie ihr mit guten und schlechten Mitteln es zuwege bringen könnt; aber die Standeswahl unserer Söhne und Töchter, die berechtigten Verständigungen darüber zwischen Eltern und Kinder: diese gehören nicht dem Bereich eurer Blätter an. Wo noch ein freier Mann, eine würdige Frau, eine gewissenhafte Mutter im Lande ist: die alle werden sich erheben gegen eine neue Despotie, mit welcher man alle bedroht, und solche neue Anmaßung zurückweisen, die alles bisher Erlebte und bis daher Dagewesene an Frechheit überbietet."

Besonders interessant ist es, wie der ehemalige Klosterstürmer

mit herrlichem Freimuth seine früheren irrigen Anschauungen durch ein offenes Wort der Anerkennung der so viel geschmähten Orden wieder gut macht. Ueber die Jesuiten schreibt er: „Hier meine ganz unumwundene Ansicht. Ueber Streben und Wirksamkeit der Gesellschaft Jesu habe ich mich so vollständig erbaut, daß sie mir ein Gegenstand der Anerkennung und Verehrung geworden. Ich sehe in den Mitgliedern dieses Ordens, zumal denjenigen, die dem Priesterstande angehören, Männer, die sich den würdigsten Lebensberuf gewählt: sie sind ausgezeichnete, unermüdete, wachsame Lehrer und Erzieher, treue Pfleger und Verbreiter des Christenthums, sittenreine und überzeugungstreue Prediger des göttlichen Wortes, ausharrende Krankenpfleger, standhafte Martyrer, wenn der Ruf von oben an sie ergeht, den verkündeten Christenglauben durch den Tod zu besiegeln. Makellos und rein stehen sie da, erhaben über alle Anfeindungen, Verdächtigungen und wüsten Verleumdungen, deren Gegenstand sie gewesen, theilweise noch sind. Sie führen ein Leben voller Einfachheit und schwerer Entsagung, uneigennützig für sich, sich opfernd für das geistige, religiöse, sittliche und körperliche Wohl der Menschheit, der sie um so mehreren Trost und Linderung bringen, je höher die moralische Versunkenheit oder das leibliche Elend derer ist, denen sie ihre christliche Hilfe zuwenden. Was besonders ihre Schulen betrifft, stehen sie denselben nicht nur mit dem lobenswerthesten Fleiß, sondern auch mit einem staunenswerthen Geschick vor. Kaum ist ein Jesuitencollegium gegründet, so ist das Haus mit Hunderten von Zöglingen angefüllt, und kein Opfer lassen sich die Eltern reuen, um ihre Söhne so zuverlässiger Hut anvertrauen zu können. Und kommen sie zurück, diese Söhne, in's väterliche Haus, gesund an Seele und Leib, so sind sie die Freude und der Trost ihrer Eltern, sprechende Gegensätze jener unglücklichen Siechlinge, an deren Anblick das Herz von so manchem Vater und so mancher Mutter gebrochen ist."

Uebergehend auf die Tochter, sagt er über die Frauencongregation vom heiligsten Herzen Jesu, in welche die Tochter eingetreten ist, das Folgende: „Die schöne Aufgabe, die sich der Orden gestellt hat, ist die religiös-sittliche Erziehung der Töchter zumal aus den höheren Ständen, mit der besondern Verpflichtung unentgeltlicher Erziehung einer Anzahl armer oder Waisenkinder aus der Umgegend jedes der vielen Erziehungshäuser der Gesellschaft;

die Einrichtung dieser höheren und niederen Erziehungsanstalten ist musterhaft und gereicht ihren Gründerinnen und Nachfolgerinnen zu hoher Ehre. Diese Tausende von associirten Erzieherinnen kann man übrigens ohne Uebertreibung als die Elite jener katholischen Frauenwelt aller Länder ansehen, die sich im bescheidenen Ordensgewande dem Berufe der Töchterbildung widmet. Sie sind ausgezeichnet durch eigene hohe Bildung, feinen Ton und eine vollendete Heiterkeit des Gemüthes. Christliche Aufopferungsfähigkeit führt sie weithin aus einem Land in das andere, je nachdem die Bedürfnisse ihrer Anstalten es gebieten. Mit Ausdauer wissen auch sie, wie andere religiöse Genossenschaften, die hie und da eintretenden brutalen Verfolgungen zu ertragen, mit denen die ‚moderne Bildung' ihrem Wirken entgegentritt. Das sind die ‚Affiliirten der St. Galler Zeitung'. Hätte ich meiner Tochter etwa den Eintritt in solche würdige große Frauen-Association versagen sollen?! aus welchem Grund und mit welchem Recht?!"

Es war seit 1847 kaum erhört, daß ein Schweizer in hoher öffentlicher Stellung, Landammann seines Kantons, ein öffentliches Wort zu Gunsten des Jesuitenordens auszusprechen wagte.

Die Gegner jubelten; denn sie hatten nun, was sie gewünscht. Die katholischen Parteiführer von St. Gallen aber befanden sich in größter Bestürzung. Keiner von ihnen theilte Baumgartner's begeisterte Verehrung für den Jesuitenorden, keiner von ihnen hatte gewagt, einen Sohn nach Feldkirch zu schicken, obschon sie mit der neuen Kantonsschule ebenso wenig einverstanden waren wie er. Einen ihm ebenbürtigen Führer hatten sie nicht, und nun schien es fast unmöglich, ihn länger in der Regierung zu behaupten, da jedes Wort für die Jesuiten in den Augen der Protestanten als Frevel galt, Baumgartner sich damit, nach ihrer Auffassung, vor der ganzen liberalen Schweiz compromittirt hatte. Die Radicalen antworteten mit einem achtseitigen Pamphlet, das in den fettesten Buchstaben die Ueberschrift trug: „Landammann Baumgartner hat sich zu den Grundsätzen des Jesuitenordens bekannt in einer Weise, daß man glauben darf, er sei selbst Jesuit geworden." Gleichzeitig erschien ein Schmähgedicht im ‚Tagblatt der Stadt St. Gallen' unter dem Titel „Apostasie". Darin heißt es unter anderm:

„Dein gutes Schwert, das unverwandt
Für Wahrheit einst geschlagen, —
Das Banner, das in fester Hand
Du einst so hoch getragen, —
Das Zeichen, das darauf geweht, —
Wo ist ihr Glanz geblieben?
Ein unauslöschlich Brandmal steht
Drauf rabenschwarz geschrieben.

Ein Brandmal, das dich würdig macht,
Zur Rotte hinzutreten,
Die in der Knechtschaft langer Nacht
Geschweißt der Völker Ketten;
Sie, unter deren frevler Hand
Die Edelsten gelitten, —
Die Rotte „ohne Vaterland",
Sie, deine Jesuiten.

Sie, die auf Folterbänke hin
Der Freien Herz gekettet,
Und in der Scheiterhaufen Glüh'n
Die Martyrer gebettet;
Sie, deren Mund die Zwietracht trug
Zu Hütten wie zu Thronen;
Sie, deren Gift die Wunden schlug
In's Herz der Nationen.

Fragt Spanien, dessen Blüthe fiel
Von ihren Henkerstreichen, —
Italien, das nach bess'rem Ziel
Nun ringt durch Blut und Leichen.
Hört ihr erwachter Rache Fluch
Von Süd und Ost erschallen?
Hört ihr ihn, den Verdammungsspruch
Durch Deutschlands Gaue hallen?

Es tagt im weiten Erdenrund,
Die düstern Nebel bleichen;
Es wird der Rotte Korah Bund
Die Nemesis erreichen;
Und ihrem Gottestribunal,
Dem bist auch du verschrieben,
Dem des Verrathes Kainsmal
Auf frecher Stirn geschrieben.

Und wo dein Name einst gekannt,
Wo deine Worte sprühten,
Bist aus den Herzen du verbannt,
Die einst für dich erglühten.
Das ist dein rächendes Geschick
Im Land der Eidgenossen,
Daß du vor jedes Braven Blick
Geächtet und verstoßen!"

Alle Hetzereien der radicalen Partei vermochten jedoch nicht zu verhindern, daß die Wahlen am 5. Mai günstig für die Katholiken ausfielen. Der neue Große Rath zählte 75 conservative Katholiken, 3 conservative Protestanten, 22 gemäßigt Radicale und nur 50 extrem Radicale. Die erbosten Radicalen waren außer sich vor Wuth, sie drohten offen mit Aufstand; die Katholiken waren großentheils ängstlich und schwach, vielfach untereinander nicht einmal einig. Unter diesen Umständen mußte Baumgartner froh sein, daß endlich am 3. Juni 1861 ein Compromiß zu Stande kam, das wenigstens neue Anarchie vermied.

Wir müssen, um unser Referat nicht ungebührlich auszudehnen, manche an sich interessante Details übergehen und gleich erzählen, daß Baumgartner endlich bei den Neuwahlen des Jahres 1864 wieder gestürzt wurde. Er wandte sich nun wieder schriftstellerischen Arbeiten zu und vollendete zunächst sein Geschichtswerk: „Die Schweiz in ihren Kämpfen und Umgestaltungen von 1830 bis 1850." Am 22. Juli 1864 begann er die Ausarbeitung der beiden letzten Bände und vollendete sie in nicht ganz acht Monaten; der dritte hat 558, der vierte 611 Seiten. Am 10. März 1865 schrieb er das kräftige, inhaltreiche Schlußwort. Zu Anfang des Jahres 1866 konnte auch der vierte Band ausgegeben werden. Das Werk ist die schönste Apologie, die er seinem eigenen Leben und Streben halten, die würdigste Rache, die er an seinen Gegnern nehmen konnte. Es hat sie selbst und alle ihre Schmähungen und Verleumdungen überlebt. Mit der größten Sorgfalt geschrieben, verband das Werk die strengste Genauigkeit in den Angaben mit lebensfrischer, gewandter Darstellung. Um ja nicht den Actenstil oder den Zeitungsstil Herr über sich werden zu lassen, las und studirte er vom Jahre 1850 an mit allem Ernste künstlerische Muster geschichtlicher Darstellung, vorab drei: Julius Cäsar, Johann v. Müller und Macaulay, ohne indeß dieselben sclavisch

nachzuahmen[1]). Ersteren schätzte er als Vorbild lichtvoller Klarheit, den anderen als würdevollen patriotischen Geschichtschreiber der schweizerischen Vorzeit, den dritten als Meister in der Kunst, verwickelte politische Knäuel in faßlicher Weise zu entwirren und dem politischen Zeitgemälde Leben und Anschaulichkeit zu verleihen. Dem entsprechend war auch die Anerkennung, welche das Werk bei ernsten Männern fand.

Baumgartner's häusliche Verhältnisse führten ihn unterdessen vielfach den Weg des Kreuzes. Er verlor einen vielgeliebten Bruder und ein Jahr darauf seinen treuen Schwager Neithard, den vertrautesten seiner Freunde: kein anderer ward je so genau in sein Leben und Wirken eingeweiht. Im November 1861 verlor dann Baumgartner in J. J. Müller seinen bedeutendsten politischen Freund und Bundesgenossen. Es ward einsam um ihn. Als unablässiger Arbeiter hätte er diese Vereinsamung wohl noch einigermaßen leicht getragen; aber ein tiefer, schwerer Kummer begleitete sie bis zu seinem Ende. Die Hoffnungen, welche er auf seinen älteren Sohn Leo gesetzt, scheiterten alle an der unglücklichen Anlage zum Trübsinn, welche dieser von seiner Mutter geerbt und welche schließlich so weit führte, daß er in eine Heilanstalt gebracht werden mußte, die er nicht mehr verließ. Dann wurde der sonst so kerngesunde Alexander schon im zweiten Jahre des Noviziats in Gorheim auf's Krankenlager geworfen. Andauernder Bluthusten drohte ein rasches Ende. Die Aerzte gaben im Sommer 1862 wenig Hoffnung mehr. Trauernd eilte der Vater zu ihm und blieb ein paar Tage, um seiner zu warten. Es war das erste Mal, daß er in einem Hause der Jesuiten wohnte und ihr tägliches Leben aus eigener Erfahrung kennen lernte: er, der schon seit zwanzig Jahren der ganzen Schweiz als „Jesuit" denuncirt worden war. Als die Krankheit eine günstigere Wendung nahm, rieth der Arzt, den Novizen nach der Schweiz zu bringen, und so kam denn Alexander noch einmal in's Elternhaus zurück. Unter der sorglichen Pflege der Mutter erholte er sich wieder und konnte im Herbst nach Feldkirch gehen, um dort mit einer Anzahl italienischer Scholastiker, die aus der Lombardei vertrieben waren, Philosophie zu studiren.

---

1) Johannes Janssen erklärte diese Wahl für eine vortreffliche und fügte bei, daß Johann v. Müller heute lange nicht nach Verdienst gewürdigt werde.

Aber auch die fromme Tochter Pia, welche den Eltern so viele Freude bereitete und so zärtlich an ihnen hing, sollte ihnen durch Krankheit und frühen Tod bald Kummer bereiten. Am 12. October 1864 schrieb sie noch dem Vater: „Vor allem also Dir, lieber Papa, die herzlichsten Glückwünsche zu Deinem Geburts- und Namenstag. Möge noch oft die gleiche Feier, ich will sie lieber das Fest der kindlichen Dankbarkeit nennen, mich im Geiste in Deine Nähe führen! Dankbarkeit weiß jahrelange Entfernung zu durchschreiten und nichts kann kindliche Erinnerung schwächen. Nochmals innige Wünsche! Gott, dem mein Leben ganz geweiht ist, kennt diejenigen, welche ich ihm für treue Eltern darbringe, und wird, ich hoffe es, sie auch erhören. Neu gestärkt und aufgefrischt durch die heiligen Exercitien, ging ich den 5. October wieder an's Tagewerk bei den lieben Kleinen, die uns anvertraut sind. In heiliger Einsamkeit und Stille, während den acht Tagen der Retraite, war es mir möglich, einen neuen, etwas tieferen Blick auf die schon zurückgelegten Jahre meines religiösen Lebens, sowie auf die mir noch offenstehende Laufbahn zu werfen. Erstere überließ ich der Barmherzigkeit Gottes, letztere seiner gütigen Vorsehung, um die mir geschenkte Gegenwart ganz zu seiner Ehre zu benützen. Dem Herrn ist alles anheimgestellt; ich fühle um so mehr das Bedürfniß gänzlicher Hingebung, als der Gedanke jener Ewigkeit, die früher oder später auch für mich beginnen wird, mir lebhafter vor Augen steht und jeder Moment unseres Lebens eine würdige Vorbereitung für dieselbe sein soll."

Wenige Wochen später wurde sie von einer Lungenentzündung ergriffen und auf's Krankenlager hingestreckt. Sie überstand zwar die Krisis, aber die Heftigkeit des Fiebers hatte ihre Kräfte so erschöpft, daß bald jede Hoffnung auf Genesung dahinschwand. Die Kranke wurde zusehends schwächer. Auf Neujahr 1865 konnte sie den Eltern nicht mehr selbst Glück wünschen. Die Oberin übernahm das. Als alle Hoffnung geschwunden war, wurde ihr die Gunst gewährt, die letzten Gelübde der Ordenscongregation abzulegen. Mit innigster Andacht opferte sie sich noch einmal dem lieben Gott, empfing die Sacramente der Sterbenden und entschlummerte sanft am 4. Januar, noch nicht 22 Jahre alt. Ihr so früher Hingang schnitt tief in das Herz der Eltern und Geschwister; aber die himmlische Ergebung, mit der sie dem Tode

entgegenging, träufelte auch Balsam in die Wunde. Alle glaubten, an ihr jetzt eine freundliche Fürbitterin bei Gott zu haben. Ihre letzten Briefe und die Gelübdeformel, von ihrer eigenen Hand geschrieben, bewahrte der Vater in einem eigenen Fascikel bei seinen werthvollsten Schriften auf, mit der Ueberschrift: „Reliquien meiner lieben Tochter sel. Pia." Ihr Andenken, das nicht der leiseste Mißklang trübte, verließ ihn nie; die Verklärung, die ihren seligen Tod umgab, machte es ihm leichter, dem eigenen Ende entgegenzuschauen.

Einen gewissen Ersatz für den großen Verlust bot die völlige Herstellung des jüngeren Sohnes, der es sich angelegen sein ließ, die vereinsamten Eltern, so gut er konnte, zu trösten. Als er 1865 in das Kloster Maria-Laach gesandt wurde, besuchte ihn der Vater daselbst. Dem greisen Staatsmann, der um der Jesuiten willen so viel ausgestanden, war es eine Herzensfreude, die fruchtreiche Entwickelung des Ordens einmal mit eigenen Augen zu schauen und mit den Männern bekannt zu werden, die in so hervorragender Weise daran Theil genommen. Die früheren Provinziale, P. Anderledy und P. Minoux, hatte er schon in Feldkirch kennen gelernt; dagegen traf er hier zum ersten Mal den Rechtsphilosophen P. Theodor Meyer, den Canonisten P. Schneemann und den Kirchenhistoriker P. Renwart Bauer, den Sohn eines jener wackeren Männer, welche infolge des Aargauer Klostersturmes für immer ihre Heimath meiden mußten. Was ihn ganz besonders freute, war, daß die Patres nach langjähriger, fast ausschließlicher Missionsthätigkeit nunmehr auch das Gebiet der Presse, der wissenschaftlichen Discussion und der Publicistik betreten hatten.

Für alle Zeitfragen hatte Baumgartner ein lebhaftes Interesse. Neben einigen deutschen Hauptzeitungen und den ‚Historisch-politischen Blättern' hielt er in diesen seinen letzten Lebensjahren auch das deutsche Organ der Socialisten, das damals in Genf herauskam und in der schärfsten Tonart schon jetzt zum völligen Umsturz von Thron und Altar hetzte. Mit großem Interesse studirte er die neue Weltmacht, die damals erst in kleinen Plänkeleien sich zeigte, aber theoretisch schon aus den Lehren des schweizerischen Radicalismus die vollen Consequenzen zu ziehen wagte. Dabei nahm er noch eifrig an allen öffentlichen Angelegenheiten Theil und füllte seinen Platz im Großen Rath, wie im katholischen Col-

legium getreulich aus, bis ernste Krankheit ihn hinderte. In schneidendem Gegensatz zu dem Druck, welchen die Radicalen gerade während der außerordentlichen Session des Großen Rathes vom 27. März bis 5. April 1865 auf die Katholiken ausübten, steht ein Minderheitsgutachten, das Baumgartner vereint mit Rohrer dem Großen Rath in dieser selben Session über eine Klageschrift des evangelischen Kirchenraths gegen die Regierung einreichte und das der erstere verfaßt hatte. Er forderte darin für die Protestanten energisch dieselbe von der Verfassung garantirte Freiheit, die er für die Katholiken in Anspruch nahm. So warm trat der Mann für die Rechte seiner protestantischen Mitbürger ein, der von denselben Jahr für Jahr als „Jesuit", als ihr geschworener Erbfeind hingestellt wurde. Die radicale Mehrheit des Großen Rathes aber lehnte die Folgerungen des Gutachtens ab, und ein großer Theil der evangelischen Mitglieder enthielt sich der Abstimmung, weil ihnen an dem fortgesetzten Kampfe gegen die Katholiken mehr lag, als an der Organisation und Freiheit ihrer eigenen religiösen Genossenschaft.

Mit ganz besonderem Eifer trat Baumgartner in seinen letzten Lebensjahren für den christlichen Charakter der Schule ein. Trotz aller freiheitlichen Bestimmungen, trotz aller liberalen Redensarten bekämpfte die radicale Regierung jeden Versuch der Katholiken, wahrhaft katholische Schulen zu gründen. Insbesondere ward die Anstellung von Ordensschwestern als Lehrerinnen ausdrücklich durch eine Regierungsverfügung des Jahres 1864 verboten. Baumgartner sprach sich scharf dagegen aus: „Die Gegner der katholischen Kirche in der Schweiz maßen sich an, ihren Bekennern Maß und Form ihrer religiösen Lebensthätigkeit vorzuschreiben: das ist ein unerlaubter Druck, eine Beschränkung der religiösen Freiheit, welche die Katholiken nicht unwidersprochen hinnehmen können. Die katholischen Institute, welcher Art immer, die religiösen Orden und die aus ihnen hervorgehenden Corporationen oder Vereine inbegriffen, sind vermöge des allgemeinen Grundsatzes der Religionsfreiheit, vermöge des positiven Bundesrechtes und endlich vermöge des speciellen Vereinsrechtes zur Existenz ebenso gut berechtigt, als jede andere Association, und sie sind dieses nicht etwa bloß in einer bescheidenen Ecke von Unterwalden, von Wallis oder von St. Gallen, sondern im Umfange des ganzen Schweizergebietes, in Zürich wie

in Schwyz, in Basel wie in Luzern, in Schaffhausen wie in Zug, in Chur wie in Altdorf. Nicht bloß Duldung, sondern die volle Berechtigung für die Gründung und Einführung katholischer Ordensgesellschaften im Umfange der ganzen Eidgenossenschaft verlangen die katholischen Schweizer: ein Abschlag oder eine Verkümmerung dieses Rechtes wäre nichts Besseres, als russisch-schismatischer Druck anderswo."

Leider hatten mehr oder weniger alle früheren Führer der Katholiken vor dem siegreichen Liberalismus die Waffen gestreckt. Nur Baumgartner nicht. Er setzte es durch, daß die Frage am 24. und 25. November 1865 im Großen Rath zur Sprache kam, vertheidigte das gute Recht der Katholiken in einschneidenden Reden, und als die Mehrheit (78 gegen 53 Stimmen) über seine Forderungen zur Tagesordnung überging, trat er zwei Tage später in einer neuen Motion abermals als Anwalt der confessionellen Volksschule und der Lehrschwestern auf. Von den hervorragendsten katholischen Laien im Stich gelassen, fand Baumgartner wenigstens noch Unterstützung beim Clerus. In einem Actenstücke dieser Zeit schrieb B. unter dem Titel: „Zur Geschichte der Protestantisirung der katholischen Schulen im Kanton St. Gallen" die schönen Grundsätze nieder: „Soll wahre und innige Religiösität unser Volk durchdringen, so müssen Familie, Kirche und Schule Hand in Hand zu diesem Zwecke gehen: eine Schule, die nur den nöthigen Kreis des menschlichen Berufswissens pflegen, die Anerkennung des Göttlichen und die Begeisterung für dasselbe als ihr fremd ansehen würde, könnte in der Regel nur zum Verderben der Jugend und der bürgerlichen Gesellschaft ausfallen und wirken. Daher genoß die Schule durch alle Jahrhunderte herab die besondere Sorgfalt und Pflege seitens der Kirche, und die großartigsten Schöpfungen im Fache der Jugendbildung und des wissenschaftlichen Gebietes waren unmittelbare Ausflüsse und Werke der Kirche." Die Frage war evident, sonnenklar in sich. Die angesehensten katholischen Gemeinden verlangten die Lehrschwestern. Das katholische Volk hatte ein verfassungsmäßiges Recht, sie anzustellen. Die zwei bedeutendsten Männer des Kantons, der eine mit der Würde und dem Ansehen des Diöcesanbischofs bekleidet, der andere der tüchtigste Staatsmann des Kantons, seit 42 Jahren Mitglied der gesetzgebenden Behörde, standen in unwiderleglichen Actenstücken für dieses Recht ein. Doch

all das war wieder vergeblich; mit 69 gegen 54 Stimmen schritt der Große Rath über die Forderungen der Katholiken zur Tagesordnung über.

Glücklicher war er in Vertheidigung der katholischen Feiertage, welchen er den staatlichen Schutz erhielt.

Noch immer ruhte der greise Kämpe nicht. Kaum hatte er seine Schweizergeschichte vollendet, so überlegte er die Bearbeitung einer Geschichte des Kantons St. Gallen und erlebte noch die Herausgabe der zwei ersten Bände, während er den dritten druckfertig hinterließ. Er selbst hatte einst den letzten Fürstabt von St. Gallen für einen beschränkten, eigensinnigen Querkopf gehalten. Das war die allgemeine Anschauung, wie sie sich im Kampfe Müller-Friedberg's gegen den Abt Pancratius im Lande verbreitet und festgesetzt hatte. Baumgartner konnte voraussehen, daß er nicht nur bei Protestanten und liberalen Katholiken, sondern auch bei ganz guten Katholiken Anstoß oder Bedenken erregen würde, wenn er an dieser Meinung zu rütteln wagte. Allein das war für ihn nicht entscheidend. Aus den Schriften des Fürstabtes selbst hatte er einen ganz andern Mann kennen gelernt, als er bisher von seinen Gegnern geschildert worden, und nichts konnte ihn abhalten, ihn so zu schildern, wie er nunmehr vor seinem Geiste dastand. Die Angriffe blieben nicht aus. Sie konnten aber gegen die vorgebrachten Thatsachen und Beweise nicht ankommen. Das Werk ist dadurch zu einer überaus werthvollen Ehrenrettung des Klosters St. Gallen, seines letzten Abtes und des Benedictinerordens selbst geworden, ein Monument, das die Beachtung jedes Kirchenhistorikers verdient.

Als 21 Jahre nach seinem Tode der dritte Band im Druck erschien, verstummte endlich der Vorwurf der „Apostasie", den er fast 30 Jahre lang unaufhörlich hatte anhören müssen. Ein Blatt, das demselben oft genug Raum gegeben ('Tagblatt der Stadt St. Gallen'), erklärte jetzt: „Die allgewaltige Zeit, welche die schwersten Wunden heilt, hat auch hier, und zwar schon seit Langem, gelindert und gemildert; in immer weitere Kreise drang die Ueberzeugung, daß ein Mann von so vollkommener Integrität des Charakters und so eminenter Treue in Erfüllung aller großen und kleinen Pflichten, wie sie Baumgartner eigen war, auch bei fast unerklärlicher Verläugnung alter und Betretung neuer Pfade

schließlich doch auch von inneren Ueberzeugungen getragen war, über welche niemand zu Gericht sitzen darf."

Leider ließ seine Gesundheit viel zu wünschen übrig; auch eine so kräftige, scheinbar unzerstörbare Natur, wie diejenige unseres Baumgartner, mußte endlich dem menschlichen Geschicke erliegen. Schon im Winter 1868 auf 1869 befand er sich häufig unwohl. Das einförmige Studienleben auf dem Zimmer, das er früher durch häufige Geschäftsreisen und Bewegung in freier Luft hatte unterbrechen können, zehrte an seiner bis dahin kräftigen Gesundheit. Im Frühjahr stellten sich heftige katarrhalische Beschwerden ein und völlig schlaflose Nächte entzogen dem rüstigen Körper die gewohnte Arbeitskraft. Am 7. Mai 1869 nahm sein Unwohlsein einen ernsteren Charakter an. Kaum war er über seinen Zustand unterrichtet, so verlangte er selbst, die heiligen Sacramente zu empfangen. Am Abend legte er seine Beichte ab, am andern Morgen empfing er mit großer Andacht die heilige Communion. Hellen und klaren Geistes dictirte er am nächsten Tage sein Testament mit genauester Beobachtung aller juristischen Formen. Er unterschrieb es mit so deutlichen, kräftigen Zügen, wie in den Zeiten seiner besten Vollkraft. Mit rührender Geduld ertrug er das Elend eines mehrfach wechselnden Besser- und Schlimmerwerdens, welches der Auflösung voranging.

Völlig gottergeben schrieb er seinem Sohn in diesen Tagen: „Nun noch eine Bitte an Dich, lieber Sohn! Trauere nicht über die schweren Leiden und Prüfungen, mit denen Dein Vater nach dem Willen des Allerhöchsten heimgesucht ist. Ich weiß sie als Christ zu meinem Besten anzuwenden, und mögen die Schmerzenstage — Tage der Läuterung und Vorbereitung — kürzer oder länger dauern: ich sehe sie als eine Gnade Gottes an, die nicht jedem alten Manne zu Theil wird."

Von Anfang Mai an empfing er jede Woche die heiligen Sacramente der Buße und des Altars, von Mitte Juni an noch öfter. Er ließ sich täglich aus der Nachfolge Christi vorlesen und dann und wann Krankengebete vorbeten. Als einmal sein Beichtvater mit ihm betete und der Kranke vor der Heftigkeit der Schmerzen laut aufseufzte: „Mein Gott! mein Gott!", wollte jener ihn ergänzen und sagte: „Warum hast du mich verlassen?" — „Nein, nein!" rief da der Kranke aus, „das darf ich nicht sagen.

Gott hat mich nie verlassen. Schwer prüft er mich, aber verlassen thut er mich nicht. Ich habe Hilfe, Pflege, Trost. Das alles hatte der liebe Heiland nicht, als er am Kreuze seinen Geist aufgab."

In den langen schlaflosen Nächten kürzte er sich die Zeit damit, daß er für alle seine Angehörigen betete: erst für die noch lebenden Söhne Leo und Alexander, dann für seine dahingeschiedenen Töchter Angela, Bertha und Pia, für die treue Gattin, die ihn mit der hingebendsten Aufopferung pflegte, und endlich für sich selbst um Linderung seiner Leiden, um Geduld, um einen seligen Eingang in die Ewigkeit. Als er einmal ungewöhnlich heiter und wie verklärt dreinblickte, und seine Gattin fragte, was ihn so erfreue, sagte er: seine dahingeschiedenen Kinder Angela, Bertha und Pia seien da. Mit großer Andacht betete er morgens, mittags und abends den Englischen Gruß, sobald vom nahen Kirchthurm das Zeichen dazu ertönte.

Noch einmal wurde ihm die Freude zu Theil, seinen Sohn im Ordensgewande des hl. Ignatius bei sich zu sehen, ihm sein Herz zu eröffnen, mit ihm zu beten und ihm seinen Vatersegen zu spenden. Gerne hätte der Sohn an seinem Schmerzenslager ausgeharrt; allein die Pflicht rief ihn nach Feldkirch zurück. Freudig nahm der greise Vater auch dieses Opfer auf sich. „Du mußt an deinen Posten," sagte er, „Gott segne dich und alle deine Brüder diesseits und jenseits des Weltmeeres!" Wenige Tage später kam für den schwergeprüften Dulder die Stunde der Erlösung. In der Nacht vom 11. auf den 12. umschlang er plötzlich mit beiden Armen die treue Gattin, die an seinem Lager weilte wie zu einem letzten, stillen Abschied; dann ließ er sie ebenso rasch wieder los, öffnete seine Arme so weit er konnte, that einen tiefen Athemzug und gab seine Seele in die Hände des Schöpfers zurück. Alsbald glättete sich seine Stirne; über das ganze Antlitz lag sanfter Friede ausgebreitet.

„Unter den schweizerischen Staatsmännern," so schrieb ein protestantischer Berner im ‚Berner Intelligenzblatt', „der dreißiger und vierziger Jahre war Herr Baumgartner — wenn man auf alle Eigenschaften, welche ein Staatsmann in sich vereinigen soll, Rücksicht nimmt — unbestritten der erste, gewaltigste und hervorragendste; es fällt dem Verfasser des Vorliegenden, als Berner, etwas schwer, dieses Bekenntniß abzulegen, allein die Wahrheit ver-

langt solches; mag vielleicht der eine oder der andere Staatsmann neben ihm in einer einzelnen Richtung ihm den Rang streitig gemacht haben, so doch keiner in der Gesammtsumme aller vorzüglichen Eigenschaften eines Vorstandes von einem Gemeinwesen. Er hätte mit seinen mannigfaltigen eminenten Talenten und Fähigkeiten, besonders auf dem Gebiete der Administration, außer Zweifel im englischen Parlament und in einer eigentlichen Nationalversammlung von Frankreich eine entschieden hervorragende Rolle gespielt."

Wir möchten unsere Skizze des ebenso bedeutenden wie lehrreichen und erquickenden Buches nicht schließen, ohne recht dringend zur Lesung desselben einzuladen; eine Fülle interessanter und werthvoller Details, die wir in unserem Referate übergehen mußten, wird die Zeit und Mühe, welche die Lectüre eines mehr als fünfhundertseitigen Bandes immerhin verursacht, reichlich lohnen.

W. Dr. W.

XXXIII.

Literatur.

Lucius Lector. Le Conclave. Origines, Histoire, Organisation, Législation ancienne et moderne. Avec un Appendice contenant le Texte des Bulles secrètes de Pie IX. Ouvrage orné de Gravures et de Plans. Paris, P. Lethielleux. 10 Rue Cassette. 1894. 8⁰. XI, 784 pag. fr. 6.

Wie umfassend und gründlich auch immer die Literatur über das Conclave, aus dessen Schooße der neue Inhaber der päpstlichen Tiara hervorgeht, sein mag, so haben wir es in obiger Arbeit mit einer Leistung zu thun, welche nicht einfach Gesagtes wiederholt, sondern vielmehr in der wissenschaftlichen Forschung einen bedeutenden Fortschritt bezeichnet. Dabei möchte ich das Wort „wissenschaftlich" scharf betonen. Zwar bemerkt der Verf., unter dessen Pseudonym eine ganz bedeutende canonistische Person sich verbirgt, ihm habe als Ziel vorgeschwebt die Abfassung einer Skizze, nicht aber die Ausarbeitung eines gelehrten Werkes. Diese übertriebene Bescheidenheit wird schon beim Lesen der ersten Seiten widerlegt.

Denn die Schrift ist wissenschaftlich im edelsten Sinne des Wortes, weil sie ein über alle ihre Vorgängerinnen hinausgehendes Material verarbeitet, wie man es nur in den römischen Archiven und Büchereien gewinnen kann. Der Verf. tritt uns nicht lediglich als Geschichtschreiber, sondern auch als Canonist entgegen, eine Eigenschaft, welche bei Behandlung des vorwürfigen Gegenstandes von geradezu ausschlaggebender Bedeutung ist. Was man hier zu Lande wissenschaftlichen Apparat nennt, ist zwar in engere Grenzen, als gemeinhin üblich, eingeschlossen. Wer aber vermeint, dem Verf., als einem Franzosen, mangele Verständniß der Leistungen der deutschen Canonisten und Geschichtsforscher, der wird sich bald enttäuscht sehen. Sämmtliche neueren deutschen Arbeiten über das Veto sind neben den Untersuchungen über die päpstlichen Decrete, betreffend die Papstwahlen, sehr eingehend verwerthet und mit großer Selbstständigkeit untersucht, dabei treten uns Ergebnisse entgegen, welche von Wahrmund, wie von Sägmüller vielfach nicht unbedeutend abweichen und den erhöhten Standpunkt wiederspiegeln, welchen Lucius Lector, mitten in der Praxis römischer Verwaltung stehend, zum großen Vortheil seines Buches einnimmt.

Als weiterer Vorzug der Schrift ist die Klarheit, Sauberkeit, Lebendigkeit des Stiles zu nennen. Das ist zwar auch ein Buch für die Stube des Fachmannes und den Vortrag des akademischen Lehrers, für welchen hier, namentlich zufolge des außergewöhnlichen Reichthums der in Deutschland vielfach unbekannten italienischen Literatur, ein wahres Arsenal von Büchern dargeboten wird. Aber in noch weit höherem Grade wird es sich den Staatsmännern, Diplomaten und den Mitgliedern des Cardinals-Collegiums empfehlen. Andere Zeiten, andere Einrichtungen, andere Menschen. Die durch unerhörte Verletzung des Völkerrechtes vollzogene Beraubung des heiligen Stuhles (1870) hat bereits im Conclave Leo's XIII. nicht unerhebliche Veränderungen herbeigeführt. Hier setzt unser Verf. seine Hebel ein, und das war ihm bloß durch langjährigen Aufenthalt an der Curie und durch Beziehungen zu angesehenen Mitgliedern der Prälatur ermöglicht. Gerade die Einbeziehung des letzten Conclaves verleiht dem Buch einen Werth von völkerrechtlicher Bedeutung, denn erst durch alle die kleinen, aber überraschenden Detailangaben, die sich nur in Rom sammeln ließen, sind wir nunmehr in Stand gesetzt, die

führende Hand der göttlichen Vorsehung bei der Wahl des jetzt regierenden Papstes Leo's XIII. noch tiefer denn bisher zu bewundern. Daß der gelehrte Verf. sich auch dann und wann persönliche Reflexionen gestattet und den Schleier der Zukunft zu lüften sucht, soweit menschlicher Voraussicht das gelingen mag, kann den Reiz der Darstellung lediglich erhöhen.

Gleichsam eine Vorhalle zum Conclave bilden die neun ersten Kapitel, welche die Ueberschriften tragen: 1) Papstwahl in den ersten Jahrhunderten, 2) Wahlrecht der Cardinäle, 3) Bildung des Conclave, 4) Gesetzgebung für dasselbe, 5) Bestattung des Papstes, 6) Interims-Regierung durch das heilige Colleg, 7) Die drei Vertreter der einzelnen Ordnungen der Cardinäle, 8) Der Cardinalkämmerer, 9) Ort des Conclave und äußere Anordnung desselben. In den genannten Abtheilungen werden insbesondere Fragen von geschichtlicher und ceremonieller Bedeutung behandelt. Hier erweist unser Verf. sich als sehr vertraut mit allen einschlägigen Fragen und den neueren Forschungen der Historiographie, sein Urtheil ist gerecht und zeichnet sich in zweifelhaften Punkten durch eine schonende Milde und Billigkeit aus. Man lese, um sich von der Wahrheit dieser Behauptung zu überzeugen, seine treffenden Bemerkungen über die aufregenden Vorgänge bei einigen Papstwahlen des 9. und 10. Jahrhunderts. Diese werden mit Recht nicht den Römern ausschließlich zur Schuld gegeben, sie waren vielmehr zum Theil das unheilvolle Ergebniß der Rückwirkung, welche von der allgemeinen Auflösung der europäischen Gesellschaftsordnung auf dem Gebiete der Papstwahl sich geltend machte. Bald indeß bewährte die Kirche auch hier ihre innere Lebenskraft und erließ durch die großen Reformpäpste des 11. Jahrhunderts jene denkwürdigen Normen, welche dem Collegium der Cardinäle seine Organisation verliehen und sein Wahlrecht ordneten (36—40).

Nach Darlegung der organischen Gesetzgebung des Conclave, sammt dessen Parteien, den Politikanti, welche mit den großen Staatsregierungen Fühlung unterhalten, den Freunden des eben verblichenen Papstes oder seinen Creaturen, wie der römische Volksmund sie nennt, und endlich der fliegenden Schwadron, die zwischen beiden zu vermitteln sucht, folgt im fünften Kapitel eine sehr eingehende, mit mehreren Vollbildern bereicherte Schilderung der Feier des Begräbnisses des Papstes. Schon hier beim Tode Pius IX.

sehen wir den Cardinal-Kämmerer Gioacchino Pecci mit großer Umsicht und eiserner Festigkeit seines Amtes walten und „alle Möbel und Schubladen unter Siegel legen“ (153). Neben ihm ragt hervor der Cardinal Alessandro Franchi, der nachmalige Staatssecretär Leo's XIII., Verfasser der diplomatischen Note, durch welche das heilige Collegium am 17. Februar 1878 die Aufmerksamkeit der fremden Mächte auf die ausnehmend großen Schwierigkeiten lenkte, unter denen leider die Papstwahl sich vollziehen mußte. Am genannten Tage durch den Camerlengo Cardinal Pecci und die drei, dem Range nach ältesten Cardinäle jeder Abtheilung (Capi d'ordini) unterzeichnet, wurde sie am 19. Februar den Vertretern der auswärtigen Fürsten übergeben (186). Zu den besten Leistungen geschichtlich-canonistischen Inhaltes dürfte das Kapitel „der Cardinal-Kämmerer“ gehören (259—289). Dem Leser seien empfohlen die maßvollen Bemerkungen über die Bedeutung des zeitweilig „von den Päpsten geduldeten Kaufes“ gewisser Aemter, über den Ursprung und die Entwickelung der Staatssecretarie, endlich über das Institut des Nepotismus. Von nicht wenigen Schatten behaftet, „enthielt dasselbe aber auch einen eminent politischen Gedanken. In seiner Eigenschaft als Landesherr, wie als Oberhaupt der Kirche in die großen Angelegenheiten seiner Zeit verflochten, wo Strömungen und Gegenströmungen sich so stark erwiesen gegenüber Monarchen, wie Karl V., Franz I., Philipp II. und Heinrich VIII., bedurfte der Papst eines ihm gänzlich ergebenen und nach ihm gebildeten Mannes. Wem konnte der Papst in einer Zeit, in welcher die Eifersüchteleien so schlau, die Umtriebe so fein gesponnen, die Treue so verdächtig war, sein Vertrauen sicherer schenken, als einem der Seinigen“ (271)? Im Laufe der Zeit entwickelte sich dann mit der Ausbildung des Gesandtschaftsinstitutes das Amt des Staatssecretärs, der in demselben Maß an Macht und Einfluß stieg, als die Bedeutung des Kämmerers oder des Vorstehers der apostolischen Kammer sank. Der Gegensatz zwischen beiden Aemtern, welcher unter Pius VII. und seinem für Reformen begeisterten Staatssecretär Ercole Consalvi einerseits und unter dem für ältere Verwaltungsformen eingenommenen Gregor XVI. andererseits hervortrat, wird eingehend dargelegt.

In der zweiten Abtheilung wird erörtert: 10) Der Eintritt in das Conclave, 11) innere Organisation des Conclave, 12) Con-

clave und Regierungen, 13—14) das Veto, 15) Verhandlungen und Abstimmung, 16) deren Ergebniß, 17) Tiara und apostolischer Stuhl, 18) neueste Gesetzgebung über das Conclave. Weit höheres Interesse, als die Ausführungen über die „innere Ordnung" sammt den Abänderungen, welche einzelne Bekleidungsstücke der Cardinäle 1878 im Conclave Leo's XIII. erfuhren, erregt für uns das Kapitel: Das Conclave und die Regierungen. In ihm kommt der Gedanke zum Ausdruck: Der Papst ist stets Souverän und als Träger dieser Souveränetät bei erledigtem Stuhle erscheint das Collegium der Cardinäle. Recht dankenswerth sind die vielen seltenen Mittheilungen aus den Conclaven unseres Jahrhunderts mit den Briefen der verschiedenen Monarchen und den Ansprachen ihrer Botschafter an das heilige Collegium, unter denen wir die Schreiben Louis Philippe's und des Kaisers von Oesterreich an das Conclave Gregors XVI. 1830 hervorheben. Eine der wichtigsten Fragen, die hier zur Besprechung gelangen, ist die nach den Beziehungen des Wahlkörpers zum modernen Königreich Italien. Von den sogleich noch näher zu erwähnenden Bestimmungen, welche der hochselige Papst Pius IX. zur Beschützung des Conclaves eben im letzten Monat vor seinem Heimgange getroffen, hatte der Minister des Innern, Cavaliere Crispi, Wind bekommen. „Den Tod des Papstes ahnend, hatte er sich Mühe gegeben, seine alten Beziehungen zum Cardinal di Pietro, den er ehemals als Nuntius in Brüssel kennen gelernt, wieder anzuknüpfen. Die ihm für seine Achtung vor der Freiheit des Conclave ertheilten Zusicherungen waren vielleicht nicht ohne Einfluß auf die in den ersten Versammlungen der Cardinäle vom Subdekan des heiligen Collegiums (di Pietro) gehaltenen Reden, welche die Eröffnung des Conclave in Rom befürworteten" (463). Crispi ging noch weiter. Am 9. Februar 1878, also zwei Tage nach dem Tode Pius' IX., erwirkte er eine Erklärung des Staatsrathes, nach welcher das Garantiegesetz einen „gesetzlichen und verfassungsmäßigen Charakter besitzt", und ließ diese Erklärung als Beweis für die Loyalität der italienischen Regierung den Vertretern der fremden Mächte einhändigen. Daß diese Erklärung aber lediglich der Verlegenheit des Augenblicks zu dienen bestimmt war und nicht mehr Werth besaß, als das Blatt Papier, auf welches sie geschrieben, zeigt die Sitzung der italienischen Deputirtenkammer vom 5. Dezember 1891. Aus

Anlaß einer Bemerkung De Rudini's räumte Crispi die Thatsache jener Erklärung zwar ein, fügte aber die überraschende Bemerkung bei: „Weil die Entscheidung des Staatsrathes mir nicht genügte, legte ich sie dem Conseil der Staatsminister vor und dieser erklärte sich einmüthig wider die Entscheidung des Staatsrathes." Wer dürfte angesichts solcher Enthüllungen Pius IX. deßwegen tadeln, daß er dem künftigen Conclave die schärfsten Weisungen über seine Stellung zum Königreich Italien gegeben und jede Beziehung zu den Trägern der öffentlichen Gewalt eines die tiefsten Interessen der Kirche verletzenden Staates untersagt hat?

Den Ausführungen über das Veto folgt der Leser mit gespannter Aufmerksamkeit. Unser Verf. glaubt zwischen Sägmüller und Wahrmund eine Mittelstellung einnehmen zu sollen. Jener spricht dem Veto den Charakter eines Gewohnheitsrechtes ab, derselbe ist nach ihm von den Päpsten ausdrücklich verworfen. Wahrmund behauptet diesen gewohnheitsrechtlichen Charakter und verlegt außerdem die Entstehung des Veto in den Ausgang des 17. und den Beginn des 18. Jahrhunderts. Nach Lucius Lector kann ebenfalls von einem Rechte im strengen Sinne des Wortes keine Rede sein. Dagegen weicht er von Sägmüller durch den Satz ab, eine ausdrückliche Verwerfung des Veto durch die Päpste sei zwar unerwiesen, doch werde dasselbe in Rom als eine geduldete Gewohnheit anerkannt. Er legt Berufung ein an die Tugend der Klugheit. Sie ist eine Cardinaltugend, aber auch „eine Tugend der Cardinäle, die man in Rom zu würdigen und auszuüben versteht" (481—482). In der That: Je schlimmer die Zeiten sich gestalten, um so kürzer wird künftig die Dauer der Conclaven sein. Schon die öffentliche Lage der Kirche wird den Bemühungen der Diplomaten engere Grenzen ziehen. Indeß die menschliche Natur läßt sich nun einmal nicht ausrotten und stets werden auch die Cardinäle als weise, welterfahrene, in der Schule des Lebens ergraute Männer mit der Frage zu rechnen haben, ob dieser oder jener Mitbruder der einen oder andern Regierung mißfällig sei oder nicht. Mag auch das Veto in der früheren Form nicht wieder auftreten — irgendwie wird es sich auch künftig geltend machen. Gerade auf seine Stellung als Souverän legt Leo XIII. mit vollem Recht den größten Werth und behauptet demzufolge als Ausdruck und Schutzwehr derselben den Kirchenstaat. Der Besitz der Souve-

ränetät zieht die Beglaubigung fremder Mächte durch Botschafter oder Diplomaten niederen Ranges nach sich. Wo immer Diplomaten wirken, da machen sich auch Unterströmungen bei Erledigung des Wahlgeschäftes geltend — die Menschen müßten sonst eben aufhören, Menschen zu sein, und Engel werden.

Das letzte Kapitel mit dem Titel „Neueste Gesetzgebung über das Conclave" befaßt sich mit den Bestimmungen Pius IX. über die Papstwahl. Bis in die jüngste Zeit hinein wußte man wohl im Allgemeinen um diese Bullen, indeß ihr Wortlaut blieb unbekannt. Erst Lucius Lector „wurde durch eine wohlwollende Mittheilung in den Stand gesetzt, davon Kenntniß zu nehmen und sie (in der Université catholique, Lyon tom. IX, p. 5) der Oeffentlichkeit zu übergeben" (722). Mit vollem Recht hat er sie hier wieder zum Abdruck bringen lassen. In der ersten Bulle *In hac sublimi* vom 23. August 1871 ergehen strenge Verordnungen, welche jeden Einfluß der Laiengewalt auf das Wahlgeschäft fernhalten und das ausschließliche Wahlrecht der Cardinäle sichern, mit der Maßgabe, daß dieselben schon dann zur Wahl schreiten dürfen, wenn die Hälfte des ganzen Collegiums plus ein einziges Mitglied zusammen sind. Die zweite Bulle *Licet per apostolicas* vom 8. September 1874 ist von dem Gedanken durchweht, die Gefahren, welche seitens der italienischen Regierung der Freiheit des Conclave drohten, abzulenken, „sowie alle Bemühungen, einzelne Mitglieder des heiligen Collegs in diese Richtung zu drängen, zu vereiteln" (724). Etwa einen Monat vor Ausfertigung dieses Documentes hatte die Kölnische Zeitung die berüchtigte apokryphe Bulle Praesente cadavere gebracht. Aber das bei weitem belangreichste Actenstück ist die Bulle *Consulturi* vom 10. October 1877, ein canonistisches Prachtstück, dessen Entstehung auf den Cardinal Pecci zurückzuführen ist. Denn im Consistorium vom 21. September 1877 durch Pius IX. mit dem goldenen Stab des Cardinal-Kämmerers der römischen Kirche feierlich belehnt, beantragte Pecci sofort die Berufung einer Congregation von Cardinälen zur Prüfung weiterer Ergänzungsbestimmungen über das Conclave. Aus diesen Berathungen, welche zwanzig Tage dauerten und an denen Cardinal Pecci selbst hervorragenden Antheil hatte, ging die vom Großpönitentiar, dem Cardinal-Generalvicar und dem Staatssecretär gegengezeichnete Bulle *Consulturi* hervor. Die Bulle schließt jede

Einmischung der italienischen Regierung in die interimistische Verwaltung des hl. Stuhles aus, stärkt dagegen die Gewalt des mit dieser Regierung betrauten Cardinal-Kämmerers und seiner Mitbrüder im heiligen Collegium. Insbesondere zieht die Bulle den Fall in Erwägung, in welchem die Papstwahl außerhalb Roms und Italiens stattfinden solle. Wenn der Papst in Rom stirbt, dann sollen die hier anwesenden Cardinäle mit absoluter Mehrheit der Stimmen sofort darüber entscheiden, ob die Wahl außerhalb Roms und Italiens zu vollziehen sei. Und sobald die versammelten Cardinäle die Hälfte des ganzen Collegiums plus ein Mitglied vertreten, dürfen sie ohne weitern Verzug zur Wahl schreiten. Diese Bestimmungen erinnern an den alten Satz: Melius est praevenire, quam praeveniri.

Das inhaltreiche Buch, welchem vier Pläne über die Conclaven beigefügt sind, das aber zu unserm großen Bedauern eines Registers entbehrt, sei der Aufmerksamkeit der Katholiken aller Länder warm empfohlen. Ich schließe mit dem Wunsche: Möchte die Nothwendigkeit der Vornahme einer neuen Papstwahl noch recht lange hinausgeschoben werden!

Aachen. A. Bellesheim.

Die Freiheit der philosophischen Forschung in kritischer und christlicher Fassung. Eine akademische Antrittsrede mit einer Vorbemerkung. Von Carl Braig, Doctor der Philosophie und Theologie, Professor an der Universität Freiburg. Freiburg im Breisgau, 1894. Herder. XII, 64 S. gr. 12⁰.

Eine vergleichende Zusammenstellung des Kant'schen und des kirchlichen Standpunktes in der Frage um die Freiheit der philosophischen Forschung. Es ist zwar dieses Thema schon häufig behandelt worden; es kann aber doch nichts schaden, wenn selbes immer wieder von verschiedenen Gesichtspunkten aus erörtert wird, weil gerade in Bezug auf diesen Punkt die Mißverständnisse unübersehbar sind.

Bekanntlich wird von jenen, welche den kirchlichen Standpunkt in dieser Frage nicht theilen, für die Philosophie die Freiheit der Anarchie proclamirt. Für die philosophische Forschung soll es gar kein Gesetz geben; wohin immer die Philosophie steuere, was immer sie für Lehren zu Tage fördern möge, das ist ganz

gleichgiltig. Sie könne und solle sich nur an sich allein erproben. Das ist offenbar die Freiheit der Anarchie, und die Folgen dieses Princips liegen in der neueren Philosophie für Jedermann handgreiflich zu Tage.

Dem gegenüber sucht nun das vorliegende Schriftchen nachzuweisen, daß, wie in allen übrigen Gebieten, so auch im Gebiete der Philosophie die Freiheit der Anarchie widervernünftig sei, daß, wie überall, so auch in der Philosophie nur die „Freiheit unter dem Gesetze" berechtigt sein könne. Solle die Freiheit der philosophischen Forschung als ein vernunftgemäßer Begriff sich darstellen, dann müsse eine Norm gegeben sein, mit welcher die Philosophie in ihren Lehren nicht in Widerspruch treten dürfe; nur unter dieser Voraussetzung, nur unter Voraussetzung einer solchen für sie allerdings bloß negativen Norm könne sie sich frei bewegen in dem Gebiete, das ihr zugewiesen ist. Und diese negative Norm sei die göttliche Offenbarung. Nichts anderes als dieses wolle der kirchliche Standpunkt, wie er vom Vaticanum präcisirt worden sei. Der kirchliche Standpunkt sei daher auch der einzig vernunftgemäße. — Das Schriftchen ist lesenswerth. S.

Personalstatistik und Bibliographie des bischöflichen Lyceums in Eichstätt. Verfaßt zur Feier des 50jährigen Jubiläums dieser Anstalt von Franz Sales Romstöck, Lycealprofessor. Ingolstadt 1894. 265 Seiten Quart mit 6 Bildnissen. ℳ 4.50.

Das liebe Eichstätt, dem Tausende von Priesterherzen dankbare Erinnerung schulden und entgegenbringen, erfreut wiederum seine Freunde und Gönner mit einer literarischen Festgabe anläßlich des 50jährigen Jubiläums seines ausgezeichneten Lyceums. Zunächst erhalten wir ein Verzeichniß der 2066 Candidaten, welche 1843—93 die Anstalt besuchten — eine stattliche Zahl, ansehnlich an und für sich, aber auch noch durch den Umstand bemerkenswerth, daß von nah und fern, aus den verschiedensten Ländern, die Zöglinge nach dieser geistlichen Pflanzstätte eilten und nicht wenige durch ihre spätere Lebensstellung, wie ihre unleugbaren Verdienste auf den verschiedenen Gebieten des theoretischen Wissens und des kirchlichen Lebens hervortraten. Das von S. 117 an folgende zweite Verzeichniß gibt die Professoren, welche in diesem Zeitraume zu Eichstätt wirkten, und zwar in

alphabetischer Ordnung. Diesem Abschnitte folgt die Uebersicht jener Schüler, welche sich seither literarisch thätig erwiesen, mit Angabe ihrer literarischen Arbeiten: eine mühsame Arbeit, welche den Verf. ebenso ehrt, wie sie zugleich ein glänzendes Zeugniß dafür ablegt, daß eine bischöfliche Anstalt in der That vor allem die heilige Wissenschaft zu pflegen und zu fördern versteht. Mit Genugthuung kann das Lyceum auf diesen Abschnitt als Zeugniß seiner Leistungsfähigkeit hinweisen. Von hier aus rufen wir Eichstätt aus vollem Herzen zu: **Macte virtute tua!**

Die sechs Bildnisse stellen die Bischöfe Graf von Reisach, den Gründer, Gg. v. Oettl, Frz. Leopold von Leonrod, ferner Dr. J. Ernst, erster Rector, Dr. Bruner, zweiter Rector, jetzt Dompropst, und Domcapitular Dr. M. Schneid, dritter Rector, dar.

F. F.

Die Schule Jesu Christi von P. Grau S. J. Herausgegeben und mit einer Einleitung versehen von P. Doyatte S. J. Autorisirte Uebersetzung. Mit kirchlicher Druckerlaubniß. Zwei Bände. Paderborn 1894. Druck und Verlag der Bonifaciusdruckerei. M. 4.80.

In der Einleitung spendet der Herausgeber dem Leben und den Schriften des P. Grau S. J. ein hohes Lob. „Die Schule Jesu Christi“ aber nennt er das bedeutendste und nützlichste unter allen Werken des frommen Ordensmannes. In der That enthält dasselbe eine Menge der wichtigsten geistlichen Lehren in eindringlicher, salbungsvoller Sprache. Es wendet sich vor allem an jene Seelen, die mit dem Streben nach christlicher Vollkommenheit Ernst machen, und möchte eine besondere Anleitung zum innern Leben bieten.

P. Grau behandelt die Ascese nicht in systematischer Ordnung, er lehnt sich in seinen Belehrungen nicht an andere Geistesmänner oder schulgerechte Begriffsbestimmungen an, bietet auch nicht immer eine streng exegetische Erklärung der Schriftworte, die er verwerthet, sondern pflegt, gewöhnlich von einem Ausspruch Jesu Christi ausgehend, irgend einen Punkt des geistlichen Lebens in einer Weise auseinanderzusetzen, daß der Leser in dem Dargebotenen nicht unschwer die Frucht des betrachtenden Gebetes erkennt. Dadurch scheint uns nun freilich das Werk an einigen Stellen den Charakter einer mehr subjectiven Anschauungsweise zu erhalten, die nur solche

Seelen richtig verstehen und sich zu eigen machen werden, welche eine ähnliche Gnadenwirkung wie der Verf. an sich erfahren. Anderen dagegen möchten hie und da Mißverständnisse oder Aengstlichkeiten erwachsen, zumal die Sprache mitunter eine gewisse Schärfe des Ausdruckes zeigt, die Unerfahrenen leicht als Pflicht erscheinen lassen könnte, was bloß Rath ist. Im Uebrigen stimmen wir dem Urtheile jener Dubliner Theologen (S. XIII) bei, welche „die heilsamen Lehren und himmlischen Unterweisungen" vorliegenden Werkes warm empfehlen. C. H.

Leben und Wirken des Bischofs Franz Joseph Rudigier von Linz. Bearbeitet von Konrad Meindl, Stiftsdecan in Reichersberg. Linz 1891. Jetzt zu beziehen durch die Herder'sche Verlagshandlung in Freiburg. 8⁰. Bd. I, VIII, 845 S.; Bd. II, 936 S. *M.* 10.

Francisci Josephi Rudigier, Episcopi p. m. Linciensis Vita Beati Petri principis apostolorum XXXVI lectionibus sacerdotibus maxime praeposita. Edita a *Francisco Maria Doppelbauer* U. J. Dr. ejusdem sedis episcopo et praelato domestico Suae Sanctitatis. Lincii. Prostat apud B. Herder, Friburgi. 8⁰. 501 pag. *M.* 4.

1. Bischof Franz Joseph Rudigier von Linz (1811—1884) gehört zufolge seiner hervorragenden Begabung und seines gesegneten oberhirtlichen Wirkens (1853—1884) zu den namhaftesten Prälaten Oesterreichs im laufenden Jahrhundert. Auf Anregung seines Nachfolgers im Bischofsamte, Dr. Doppelbauer, hat Decan Meindl ihm in den oben angezeigten Bänden ein wirklich ansprechendes Ehrendenkmal gesetzt. Dasselbe zeichnet sich aus durch außerordentliche Fülle des Stoffes, zweckmäßige Anordnung und schlichte, aber von der Macht der Thatsachen getragene Darstellung. Auf das Einzelne hier tiefer einzugehen, müssen wir uns aus Mangel an Raum versagen. Nur im Allgemeinen soll betont werden, daß das Wiederaufleben der katholischen Kirche in Oesterreich in unseren Tagen, sammt den Kämpfen, welche derselben seitens der liberalen Strömung im Staatsleben, der Gesetzgebung, der Verwaltung und der Presse bereitet wurden, sich im Leben dieses Prälaten wiederspiegeln. Als Quellen konnte der fleißige Verf. auch handschriftliche Aufzeichnungen des verewigten Bischofs benützen. Mit besonderem Vergnügen wird jeder Seminarpräses von den tiefsinnigen, in flüssigem Latein verfaßten Ansprachen

Kenntniß nehmen, welche Rudigier als Professor und Vorsteher des Priesterseminars in Brixen gehalten. Und nicht minder bedeutungsvoll und lesenswerth dünken uns die zahlreichen, in Kleindruck ausführlich mitgetheilten Lebensregeln, Sinnsprüche und Gebete, welche der Seminarist, Student und Lehrer der Theologie zu Papier brachte und die man gern den weitesten Kreisen studirender Jünglinge mittheilen möchte. Den Mittelpunkt der beiden Bände bildet die Beleuchtung des oberhirtlichen Wirkens, welches Rudigier von 1853—1884 in Linz entfaltete. Da ziehen an unserm Auge vorbei die Entstehung und der Fall des Concordates, sowie der Erlaß jener langen Reihe von Gesetzen, welche verbriefte Rechte der katholischen Kirche in Oesterreich schwer verletzten und ihr Verhältniß zum Staat, wie zu anderen Bekenntnissen einseitig ordneten. Der Kampf, welchen Rudigier gegen diese Maßnahmen des kirchenfeindlichen Liberalismus unternahm, hat sich unter unseren Augen vollzogen. Aus den Aufzeichnungen des Bischofs in Rom 1870 (II, 72) entnehmen wir, daß er sich bei Antonelli Auskunft erbat über den auf die neuen Staatsgrundgesetze zu leistenden Eid. Der Staatssecretär verwies ihn an den Großpönitentiar Cardinal Panebianco. „Derselbe erklärte in der entschiedensten Weise, dieser Eid könne nicht ohne die Clausel abgelegt werden: Salvis legibus Dei et Ecclesiae. Der Umstand, daß die Bischöfe Oesterreichs einmal die Erklärung abgegeben haben, sie würden die Beschwörungen nur nach einer katholischen Auslegung der Staatsgrundgesetze gestatten, war für ihn von keiner Bedeutung." Auch sonst empfangen wir manche bemerkenswerthe Notizen über einzelne hervorragende Mitglieder des Concils. So heißt es II, 72: „Am 19. Mai hielt Cardinal Cullen (Erzbischof von Dublin) eine herrliche Rede pro infallibilitate." Unter Rudigier's Freunden ragt namentlich hervor der hochselige Bischof Feßler von St. Pölten, der gelehrte Secretär des Vaticanischen Concils, welcher Rudigier im Tode voraufging und letztwillig ihm einen seiner Pontificalringe vermachte. Nicht minder willkommen sind die vielen interessanten und lehrreichen Mittheilungen über die Entstehung des Maria-Empfängniß-Domes in Linz, dessen Entwurf und Ausführung dem feinfühligen Baumeister Vincenz Statz in Köln zu danken ist, über die Obsorge für das geistliche und materielle Wohl der Geistlichkeit und ihren wissenschaftlichen Fortschritt, über die Pflege der Charitas und Kunst,

welche der kraftvolle Bischof mit ganzer Hingabe seiner Seele übte, endlich seine Reden im Landtage von Oberösterreich. Die ganze Stellung des Bischofs gegenüber der neuen Kirchenpolitik der Regierung in der Heimath erfüllte ihn mit tiefster Theilnahme an den schweren Leiden, welche über seine Amtsbrüder in Preußen und im deutschen Reiche seit 1872 hereinbrachen. Unter dem vollen Eindruck der aufregenden Wirren stehen die kurzen, aber tiefempfundenen Antwortschreiben der Bischöfe Martin, Förster, Melchers und Ketteler auf die herzlichen Briefe, welche Rudigier an dieselben gerichtet. Einen passenden Abschluß findet das Ganze im „Tugendleben“ des Bischofs (II, 657—781), aus dem seine glühende Liebe zum Vaterlande, wie zum angestammten Kaiserhause glänzend hervorleuchtet. Zwei umfassende Register und viele Illustrationen, darunter das Brustbild des Verewigten, sind beigegeben. Das schöne Buch, welches ein gutes Stück moderner österreichischer Kirchengeschichte darstellt, sei warm empfohlen.

2. Diese 36 Lesungen behandeln auf Grund des Berichtes der hl. Schrift das Leben des Apostelfürsten Petrus von seiner Berufung zum apostolischen Amte bis zu seinem glorreichen Tode in Rom. Die erste Lection legt die Gründe dar, welche den Verf. zur Lösung seiner Aufgabe bewogen: die Bedeutung des Lebens des hl. Petrus für die gesegnete Wirksamkeit des Priesters und die Erhabenheit des Schrifttextes, welcher diese Thatsachen erzählt. Die biblische Berichterstattung wird jedesmal vollauf mitgetheilt und im Anschlusse sind daran geeignete Erwägungen geknüpft, welche das Leben des Seelsorgers passend beleuchten. Bei näherer Einsicht gewahrt man, daß hier kaum irgend eine Seite von einiger Bedeutung übergangen ist. Aber auch wer nicht gerade direct mit der praktischen Seelsorge befaßt ist, wird reichen Stoff zur Beherzigung finden. Das inhaltreiche Buch eignet sich zur geistlichen Lesung im Privatgebrauche und bei Priesterexercitien. B.

XXXIV.
Miscellen.

1. **Pseudonyme Schriften von Georg Wizel.** Den zahlreichen Schriften Wizel's, in denen der Verfasser mit offenem Visir auftritt, reihen sich viele andere an, die der vielgestaltige Gelehrte anonym oder pseudonym erscheinen ließ. Wizel selbst erklärt in seinem Apologeticon ad Joannem Saxoniae ducem (1531), warum er anonym schreibe: Illud ubique et semper vitavi, ne nomen meum libris affigerem, non quod pudeat me illorum aut quod diffitear, sed quod modestiae studui[1]). Eine dieser anonymen Schriften hat Unterzeichneter bereits früher im ‚Katholik‘ 1892, I, 563 namhaft gemacht. Was die pseudonymen Werke betrifft, so ist bekannt, daß Wizel im Jahre 1532 unter dem Namen Agricola Fagi eine Abhandlung über die guten Werke herausgab. Zwei andere Pseudonyme Wizel's: Gersones (Gersonites) Landavus und Bonifacius Britannus, sind dagegen bis heute den Forschern unbekannt geblieben.

1) Gersones Landavus. Unter dem Namen Gersonites Landavus erschien 1546 folgendes Schriftchen: Causa tam diuturnae calamitatis ecclesiastici status in Germania. D. Gersonites Landavus. Coloniae, Quentel, MDXLVI. Mense Martio. 23 Bl. 4°. Es ist ein Dialog zwischen einem Theologen und einem Astrologen über die damaligen trüben Zustände. Aus Wizel's eigenem Munde erfahren wir aber, daß er diesen Dialog verfaßt habe. Vgl. Catalogus oder Erzelung aller Bücher, die durch den Drucke offentlich hat ausgehen lassen Georgius Wicelius. Cöln 1553. In diesem, von ihm selbst herausgegebenen Catalog (Bl. D 6 b) erwähnt Wizel unter seinen Schriften auch folgende: Gespreche von diser langwerigen Calamitet der catholischen Kyrchen, darin ein Theologus und Astrologus von sachen ernstlich reden, zu Cöllen vor 6 jaren gedruckt, und demnach zum teil mit dem werk erkleret. — Man stoße sich nicht an dem Vermerk: „Vor 6 Jahren gedruckt“; denn die Jahresangaben, wie Wizel einmal selber hervorhebt, sind von 1552 an zu berechnen.

---

1) Epistolarum libri quinque Georgii Wicelii. Lipsiae 1537. J 3 b.

Eine zweite Schrift von Gersones Landavus erschien 1562: Dialogorum libri tres. Drey Gesprechbüchlin von der Religion sachen, wie die in fried und einigkeit gebracht werden mögen, in itzigem ferlichem Zwispalt auffs kürzist und artigst gefertiget, vor etlichen Jaren zu Leipzig druckt, Nu aber zimlich gebessert und fein hirzu gerichtet, das es zu disen itzigen Jaren des schwebenden Concilii der Religionssachen überaus behülfflich und dienlich sey. Durch D. Gersonem Landavum. Anno M.D.LXII. Ohne Ort. 4°. — Hier handelt es sich also um eine zweite Ausgabe. Merkwürdiger Weise war die erste Ausgabe nicht pseudonym erschienen: Dialogorum libri tres. Drey Gesprechbüchlin von der Religion sachen, in itzigem ferlichem zweispalt, auffs kürtzist und artigst gefertiget. Georgii Wicelii theolog. Leipzig, Nic. Wolrab. M.D.XXXIX. 4°. Letztere Ausgabe befindet sich auf der Münchener Staatsbibliothek, die erstere in der Pfarrbibliothek zu Neisse. Aus den Angaben, die mir der dortige Bibliothekar, Herr Stiftsrath Horn, mit ausgezeichneter Liebenswürdigkeit mitgetheilt, konnte ich schließen, daß der Inhalt der beiden Schriften ganz derselbe ist[1]).

Wie kam aber Wizel dazu, sich Gersones Landavus zu nennen? Den Namen Gersones wählte er wohl im Hinblick auf den berühmten Pariser Theologen Johann Gerson; dagegen nannte er sich Landavus, weil seine Mutter Agnes Landau hieß[2]).

2) Bonifacius Britannus. Unter diesem Namen erschien zuerst eine deutsche Schrift im Jahre 1547: Außlegung des Sieben und fünfftzigsten Psalms David, wider die neuwen Sauliten unnd geschwornen Kyrchfeinde. Durch Bonifacium Britannum Theologum. M.D.XLVII. Ohne Ort. 19 B. 4°. Nun erwähnt Wizel unter seinen Schriften (Catalogus Db) eine Warhafftige erklerung des davidischen Psalms Haymnam Elem Zedek zur Contestation der scheinbarlichen warheit und gerechtigkeit Gottes in alle Zeit. — Dies ist aber eben der Psalm 57, in dessen Er-

1) Demnach ist die Stelle im Katholik 1892. I, 551, wo Gersones Landavus unter den katholischen Schriftstellern des 16. Jahrhunderts einen eigenen Platz einnimmt, zu berichtigen.

2) Ueber Wizel's Vetter Johann Landau, Apotheker in Eisleben, und dessen Bericht über Luther's Tod vgl. meinen Aufsatz: Ein katholischer Augenzeuge über Luther's Lebensende, im Histor. Jahrbuch 1894. 4. Heft.

klärung der Verfasser Gottes Gerechtigkeit, die sich in der Niederlage der Schmalkaldischen kundgegeben, hervorhebt. Wizel's reformatorischer Eifer bekundet sich am Schlusse der Schrift: „Gott ist Richter auch über uns, denen er jetzt Sieg gegeben hat. Brauchen wir uns dieser Gaben nicht recht, sondern fahren darzu fort im unbußfertigen Leben, wollen keine Reformation noch Correction weder leiden noch dulden, so ist zu besorgen, Gott der Richter werde das Gericht, so jetzt über unsere Feinde gegangen ist, über uns ergehen lassen."

Damals lebte Wizel in Fulda, daher seine Vorliebe für den Namen Bonifacius Britannus.

Eine andere Schrift des Bonifacius Britannus ist in der Lutherliteratur schon oft erwähnt worden, ohne daß man eine Ahnung von dem wahren Verfasser gehabt hätte: Pro Evangelistarum ac sectarum nostri temporis, maxime Luterismi peste publica reprimenda, admonitio sive Antidotus. Bonifacio Britanno, Germano, authore. Parisiis ap. Nicolaum Chesneau, via Jacobaea. 1565. Mit einem königlichen Privilegium dem Chesneau für den Druck der Admonitio ertheilt (10. Sept. 1563). 31 Bl. 12° [1]). Mit eigener Paginirung folgender Schrift beigedruckt: Historia Joan. Cochlaei de actis et scriptis M. Lutheri . . . Cui nunc recens adiecimus Antidotum contra veneficium sectarum huius temporis. Bonifacio Britanno Germano autore. Parisiis 1565. Apud Guillielmum Chauldiere, via Jacobaea, sub signo Temporis.

Es sind 90 Aphorismen gegen das Lutherthum. Das Schriftchen ist wohl identisch mit den Praeloquia in Haereses, die Wizel in seinem Catalog (D 7 a) unter den noch ungedruckten Schriften anführt: Ein büchlin, getitelt Praeloquia in Haereses, ist aber verwarloset und im ersten Idiographo umbkommen. — Wizel hatte

---

1) Deutsche Uebersetzung: Preservativ. Cur unnd Seelen Artzney wider die gifftige jetzoschwebende Seuch der New Evangelischen Secten, bevorab deß hochschädlichen Lutherthumbs. Erstlich von einem getrewen Seelen Artzt D. Bonifacio Britanno Germano in Latein angestellt: Anjetzt aber Ins Teutsch bracht, auch umb ein gut Theil gemehrt . . . Durch Joannem Engerdum Turingum, der H. Schrifft Baccalaurien und ordinari Professorn bey der Universität zu Ingolstatt. Ingolstadt 1581. Mit Widmung des Uebersetzers an Bischof Martin von Bamberg.

demnach das Manuscript irgend einem Freunde zu lesen gegeben; so kam dasselbe in fremde Hände, um später in Paris mit dem Werke des Cochläus gedruckt zu werden. Aus verschiedenen Andeutungen (z. B. 22a) scheint hervorzugehen, daß die Schrift im Jahre 1545 verfaßt worden ist. Sicher ist, daß die Abfassung vor der Niederlage der Protestanten (1546) stattfand; der Schmalkaldische Bund erscheint hier noch in seiner ganzen Stärke (24a); auch ist Luther noch am Leben (29a).

Daß Wizel der Verfasser ist, kann keinem Zweifel unterliegen. Dafür bürgt nicht bloß der Name Bonifacius Britannus, sondern auch der Stil und der Inhalt der Schrift; zudem weisen verschiedene Aeußerungen ganz bestimmt auf Wizel hin, z. B. wenn der Verfasser bekennt, er sei anfangs mit den Lutheranern einverstanden gewesen: Beim Beginne der religiösen Wirren seien die Neuerer nicht so schroff aufgetreten, constiterant in mediocribus; ibi nos quoque tenuerunt. Mox feruntur enthusiastico quodam impetu ad extrema tentanda; ibi, posteaquam intellexi subesse pestem, mature gradum revocavi (18b). Doch sei er immer noch für den Laienkelch und die Priesterehe: Canonice porrectus in Liturgia calix a me profecto nunquam improbatus fuit, imo potius adlaboratum mihi, ut sarciendae concordiae gratia laxaretur huius, si qua est, constitutio, quemadmodum ius etiam positivum Connubii. Nos haec in conscientias Superiorum nostrorum refundimus ac derivamus, tanquam eorum qui de his olim rationem exactissimam reddituri sunt (17a).

Diese Schrift wird hier und da erwähnt[1]), besonders wegen der Angabe, die darin über Luther's Vater zu finden ist. Hans Luther wird nämlich hier (8a) als „Mörder" (homicida) dargestellt. Dieselbe Anschuldigung hatte Wizel schon früher, als er noch Pfarrer in Eisleben war, wiederholt erhoben, ohne von seinen damaligen zahlreichen Gegnern der Lüge bezichtigt zu werden. Er that dies zuerst in der Schrift: De raptu epistolae privatae, et praefixa illi criminatione. Georg. Wicelius. 1535, sine loco. C6a; dann wieder in der neuen Auflage derselben Schrift, die man in dessen Briefsammlung findet: Epistolarum libri quatuor G. Wicelii. Lipsiae 1536. Zz4a.

---

1) Vgl. Janssen II[15], 68.

Durch dies Zeugniß Wizel's, gegen welches im 16. Jahrhundert niemals ein Widerspruch sich hören ließ, dürfte, wie der lutherische Prediger Seidemann, einer der tüchtigsten Lutherforscher, meint, der Streit über den betreffenden Vorfall im Leben von Luther's Vater „seine Erledigung finden"[1]). Dagegen erhält durch die so bestimmten Aussagen Wizel's die Behauptung von H. Brückner, die „Sage" sei erst um 1700 entstanden[2]), eine recht eigenthümliche Beleuchtung. N. Paulus.

2. **Des Carl v. Miltiz Tod und Begräbniß 1529.** Der zu Mainz, Trier und Meißen bepfründete Domherr Carl v. Miltiz ist hinreichend bekannt durch seine Beziehungen zu Luther und Tetzel. Es sei der Kürze halber hier verwiesen auf Funk's Artikel im Kirchenlexikon VIII², 1525, sowie auf das 42 Octavseiten zählende Schriftchen: Carl v. Miltiz, Canonikus zu Meißen, Trier, Mainz, päpstlicher Kammerherr und Nuncius apostolicus. Eine chronologische Untersuchung zu besserem Verständnisse der Quellen von Joh. Carl Seidemann, Pfarrer zu Eschdorf. Dresden 1844[3]).

Ungenaue und unvollständige Angaben bezüglich der Stätte seines tragischen Todes und des Ortes der Beisetzung seiner irdischen Reste kann ich berichtigen und ergänzen.

Carl ertrank auf dem unteren Maine bei dem ehemals mainzischen, jetzt hessen-darmstädtischen Städtchen Groß-Steinheim[4]), gelegen oberhalb Hanau. Drei Monate später fand sich die Leiche und zwar oberhalb Frankfurt; sie wurde nach Mainz gebracht und im Dome beigesetzt.

---

1) J. K. Seidemann, Lutherbriefe. Dresden 1859. S. 11.

2) Archiv für die Sächsische Geschichte. Leipzig 1863. Bd. II. S. 40 ff. Im 16. Jahrhundert, schreibt Brückner, sei die betreffende Anklage von katholischer Seite nie erhoben worden; die Sage sei erst um 1700 entstanden, „wo die römische Kirche einen neuen rührigen Anlauf genommen hatte, protestantische Seelen in ihren Schooß zu ziehen"; um diese Zeit sei „von irgend einer gegnerischen Seite absichtlich die Fabel von der Missethat und Flucht des alten Luther" erfunden worden.

3) Das Schriftchen gibt die Lebensdata in Regestenform aus mitunter sehr entlegenen Werken.

4) Nicht Steinau, wie alle schreiben.

Joannis gibt im zweiten Bande seiner Res Moguntinae ein Verzeichniß der Prälaten und Canoniker des Domes und berichtet S. 381 f.: Carolus de Miltiz, Moguntiae maioris ac ad D. Albanum[1]), Misnae vero cathedralis canonicus, Cubicularius Leonis X. P. M. eiusdemque Nuntius ac Commissarius in Germaniam missus, Alberti Cardinalis ac Archiepiscopi Consiliarius. Ob. anno 1529, die 20. Nov., suffocatus in Moeno haud procul Steinhemio, post tres menses paullo supra Francofurtum repertus, et Moguntiae sepultus[2]). Als Quelle nennt Joannis Seckendorf und Cyprian.

Als Domherr erhielt er seine Grabstätte, wie seine Mitcanoniker, im Kreuzgange des Domes. Der Domvicar Bourdon schrieb alle Epitaphien des Domes, sowie alle Inschriften auf Todtenschildern, Gefäßen und Gewändern 1727 ab. Durch ihn erfahren wir, daß Miltiz im Dome seine Grabstätte erhielt. S. 175[3]) folgen die Inschriften der Grabsteine in Ambitu. Notantur hinc inde per claustrum sepulti, sed absque lapide sepulchrali, und unter diesen an irgend einer Stelle des Kreuzganges Beigesetzten erscheint „1529 Carolus a Miltiz". Carl hatte also einen Grabstein nicht erhalten oder er war zu Bourdon's Zeit nicht mehr vorhanden.

Diese seine Notiz kann Bourdon wohl aus älteren gleichartigen Schriften gewonnen haben, etwa aus den Collectaneen des Jesuiten Gamans (1680), der eine Metropolis Moguntina angelegt und Inschriften aller Kirchen der Stadt copirt hatte.

S. 133 verzeichnet Bourdon die Inschriften jener Todtenschilde[4]), welche in großer Anzahl an den Wänden der „Memorie" hingen, Insignia pendentia in loco Memoriae (Seitenbau des Domes); es heißt daselbst:

---

1) Benedictiner-, später Ritterstift bei Mainz und mit dem Domstifte unirt.

2) Joannis I, 231 gibt eine kürzere Domherrenliste und obige Daten verkürzt mit der Marginalnotiz 1519, dem wahrscheinlichen Jahre des Antrittes des Mainzer Canonicats. Vgl. I, 826. Nr. 19.

3) Nach dem vollständigen Exemplare der Kgl. Hof- und Staatsbibliothek zu München (cod. lat. 10447), ehemals Bibl. Palatin. Mannh.

4) Ueber Todtenschilde überhaupt und Näheres über die in der Memorie aufbewahrten vgl. Geschichtsblätter für die mittelrheinischen Bisthümer S. 115.

1529 Carolus a Miltiz Mogunt. et Misnensis Ecclesiarum Canonicus hic arma sua nomenque posteris relinquens via hac, qua suo quisque fato sequimur, obiit MDXXIX. XII. Cal. Dec.

Diese Todtenschilde, meistens von Holz, sind zu Beginn unseres Jahrhunderts zu Grunde gegangen; demnach ist auch die letzte Erinnerung an Carl v. Miltiz im Dome verschwunden.

Merkwürdiger Weise hat in Groß-Steinheim die Ueberlieferung über das tragische Ende des C. v. Miltiz sich erhalten. Man weiß daselbst, daß er im (kurfürstl.) Schlosse, dicht am Maine, übernachtet hatte, man bezeichnet sogar die Stelle, wo die Fluthen den Unglücklichen verschlangen. Wenn die Tradition ein Bad als Ursache des Unglückes angibt, so scheint sie, vielleicht erst in Folge späterer Erweiterung, hier zu weit zu gehen, da das Ende des Monats November zu einem Flußbad wenig geeignet ist. F. F.

3. Im Verlag von Friedrich Vieweg in Braunschweig erscheint ein Werk, welches die Gelehrtenkreise, besonders Theologen und Philosophen, auf's höchste interessiren dürfte. Dasselbe ist betitelt „Geschichte des Idealismus" und hat zum Verfasser den durch seine nun schon in zweiter Auflage erscheinende zweibändige „Didaktik" nicht bloß in Deutschland und Oesterreich, sondern auch anderwärts rühmlichst bekannten Dr. Otto Willmann, Professor an der deutschen Universität in Prag. Die „Geschichte des Idealismus" wird drei Bände umfassen, deren erster (XIV, 696 S.) soeben die Presse verlassen hat. Der Verf. versteht unter „Idealismus" nicht etwa die subjectivistische Doctrin Kant's und anderer neuerer Philosophen, sondern jene Weltbetrachtung, welche das Gegebene aus idealen, übersinnlichen Principien erklärt. Pythagoras, Platon, Aristoteles sind ihm wahre Idealisten; ein hl. Augustinus, die Scholastiker, die da jene Griechen christianisiren, bekennen sich zum Idealismus in des Wortes edelster Bedeutung. Da nun diese Philosophie mit der religiösen Weltansicht auf's innigste verwandt sich zeigt, so sucht und findet der gelehrte Verf. die Anfänge des Idealismus in grauer, vorgeschichtlicher Zeit und beleuchtet in genialer Weise den Hervorgang der philosophischen Speculation aus der göttlichen Uroffenbarung und der religiösen Tradition.

Der vorliegende erste Band behandelt die Vorgeschichte und Geschichte des antiken Idealismus in sechs Abschnitten: Vorgeschichtliche Anfänge der Philosophie — Die Theologie als Grundlage der Philosophie — Der vorplatonische Idealismus — Platon — Aristoteles — Der Idealismus der hellenistisch-römischen Periode.

Der zweite Band wird die Geschichte des christlichen Idealismus bis zur Blüthe der Scholastik vorführen. Insbesondere will der Verf. die griechischen und morgenländischen Denkrichtungen mit der christlichen Speculation vergleichen und den innigen Anschluß des christlichen an den antiken Idealismus nachweisen. Ganz eingehend sollen in diesem Sinne der hl. Augustinus und der hl. Thomas behandelt werden.

Im dritten Bande soll die Geschichte des Idealismus in der Neuzeit zur Darstellung gelangen, vornehmlich die Speculation in der Renaissanceperiode: Die Schicksale des Idealismus unter dem Einfluß des Cartesianismus und Empirismus — Die Stellung der Reformatoren und Aufklärer zur Speculation — Versuche zur Wiedergewinnung der idealen Principien — Die Wiedergewinnung historischer Perspectiven — Die Erneuerung des christlichen Idealismus — Die Stellung des Idealismus zur modernen Wissenschaft. — Endlich möchte der Verf. den Einfluß, den die ideale Weltanschauung auf die Gesellschaft übt, darlegen.

Ueber den fertigen ersten Band soll nächstens eingehender referirt werden.

Wir bitten im vorigen Hefte Folgendes zu corrigiren; S. 347, Z. 17 lies „Feste" statt Texte; S. 348, Z. 11 v. u. ist „Morin" zu streichen; S. 348, Z. 1. v. u. ist zu lesen: „überhaupt waren die Quatembertage, die jejunia primi, quarti, septimi, decimi mensis, zuerst an die Monate des bürgerlichen Jahres geknüpft. Später rc."; S. 350, Z. 6 ist „und Himmelfahrt" zu streichen; S. 351, Note 2 lies „in Predigten"; S. 354, Z. 20 f.: „es ist eine gute Sicherung rc."

Redigirt unter Verantwortlichkeit von Dr. Joh. Mich. Raich in Mainz.
Mainz, Druck von Florian Kupferberg.

XXXV.

Michael Helding.

Ein Prediger und Bischof des 16. Jahrhunderts.

(Von N. Paulus.)

(Schluß.)

II.

Auf Grund seiner vielfachen Verdienste ward Helding zu einer höhern Würde in Aussicht genommen. Schon im Jahre 1548 hatte ihn der Kaiser zum Bischof von Merseburg vorgeschlagen. Das Merseburger Hochstift befand sich damals gänzlich in lutherischen Händen. Der weltlichen Verwaltung stand Herzog August, der Bruder des Kurfürsten Moritz von Sachsen, vor, während Georg von Anhalt als Coadjutor des weltlichen Administrators die geistlichen Angelegenheiten leitete. Nach dem Schmalkaldischen Kriege wollte der Kaiser dies Bisthum wieder der Kirche zurückgeben; er nöthigte daher Herzog August, auf seine Administratur zu verzichten; zugleich empfahl er in verschiedenen Schreiben (11. Aug. und 22. Dez. 1548, 25. April 1549) dem Domcapitel zu Merseburg den Mainzer Weihbischof als einen geeigneten Candidaten für den erledigten Bischofsstuhl. Ein ähnliches Empfehlungsschreiben richtete er auch an den Kurfürsten Moritz (22. Dez. 1548); darin bezeichnete er Helding als einen „erfahrenen, geschickten Theologen, ehrbaren Wesens und Wandels, der durch seine Schicklichkeit, Erfahrniß und Bescheidenheit der Religionssache merklichen Nutzen schaffen und sonderlich auch des Kurfürsten Vorhaben mit Beförderung und Aufrichtung des Interims wohl zu statten kommen werde". Dessenungeachtet suchte der Kurfürst die Wahl Helding's zu hintertreiben; er hätte lieber Julius Pflug in Merseburg gesehen. Allein unter dem Einflusse, den der Kaiser auf das Capitel ausübte, fielen beim Wahlacte am 28. Mai 1549 die Stimmen sämmtlicher Domherren Helding zu, mit Ausnahme derjenigen des lutherischen Coadjutors Georg von Anhalt. Noch an

demselben Tage sandte das Capitel einen Abgeordneten an Helding, um ihm anzuzeigen, daß er „auf des Kaisers Gesinnen und Ansuchen" zum Bischof von Merseburg postulirt worden sei; am folgenden Tage fertigten sie das Postulationsdecret an Papst Paul III. aus.

Den 12. Juni 1549 antwortete Helding von Mainz aus dem Capitel: „Er werde der Wahl nicht widerstreben, da er in sich das Verlangen trage, frommen Sinn zu fördern und die heilige katholische Religion zu erhalten und auszubreiten. Weil er sich jedoch fest vorgenommen habe, im Gehorsam gegen den apostolischen Stuhl nicht wankend befunden zu werden, der hl. Vater ihn aber schon längst für eine andere Kirche bestimmt habe, so dürfe er ohne die Genehmigung Seiner Heiligkeit die Verwaltung der Merseburger Kirche nicht übernehmen." Die päpstliche Genehmigung verzögerte sich bis zum 16. April 1550, woran ohne Zweifel der inzwischen erfolgte Tod Pauls III. schuld war. Helding begab sich dann auf den Reichstag nach Augsburg, um sich vom Kaiser mit den Reichsregalien belehnen zu lassen. Die Belehnung fand am 17. October 1550 statt [1]).

Bevor er im Juli 1550 zum großen Leidwesen der ganzen Bevölkerung von Mainz Abschied nahm [2]), erfüllte er noch eine Pflicht der kindlichen Liebe, indem er seinen Eltern, die hochbetagt bei ihm das Zeitliche gesegnet, in dankbarer Erinnerung ein Denkmal errichten ließ [3]).

Während des Augsburger Reichstages mußte der gefeierte

1) Fraustadt 204 ff.

2) In der Vorrede zu den Katechismuspredigten 1551 berichtet der Drucker Fr. Behem: „Alle Bürger und Einwohner zu Mainz haben ob seinem Hinwegziehen Leid empfangen."

3) Gudenus II, 757: Posuit idem ille Michael parentibus suis Epitaphium in ambitu maiori e regione Scholae spectandum: Cunrado Helding et Barbarae Knebin, de Langenenslingen Sueviae vico oriundis, qui, iam natu grandes relicta patria Moguntiam, filii pietatem secuti, venerunt, concordibus per omnem vitam coniugibus, hic eodem tumulo sepultis, charissimis Parentibus suis, Michael Helding, quondam Ludi huius literarii moderator, hinc Parochus Chori ferrei in ecclesia Moguntina, deinde Episcopus Sidoniensis et Suffraganeus Moguntinus, demum postulatus Merseburgensis Episcopus monumentum fieri curavit MDL.

Redner wie vor drei Jahren, so auch jetzt wieder die Kanzel besteigen. Der hiesige Cardinal, erklärte er in dem ersten Vortrage, „hat mich mit Ernst angesucht, daß ich eine Zeitlang alle Sonntage eine Predigt in dieser Domkirche thun wolle. Wiewohl ich nun mit Geschäften mehr denn vormals beladen bin, so sind doch J. F. G. also um mich verdient, daß ich's nicht habe abschlagen sollen. So zeucht mich auch die Liebe und Gunst, die ich zu diesem christlichen Häuflein zu Augsburg aus voriger Kundschaft trage, dahin, daß ich's nicht habe abschlagen wollen". Er predigte bei dieser Gelegenheit über die Sprüche Salomons, die er bereits vor zehn Jahren in Mainz erklärt hatte. Der Erfolg war großartig. Selbst spanische Soldaten, die kein Wort deutsch verstanden, eilten zahlreich in die Kirche, um den deutschen Prediger zu hören[1]); so anmuthig, so salbungsvoll war die Sprache, die Helding zu führen wußte. Wie herrlich sind doch die zwei Vorträge, die er im Sommer 1550 über die Kinderzucht und über die Pflichten der Kinder gegen ihre Eltern hielt[2])! Kein Wunder, daß der bayerische Benedictiner Wolfgang Seidl, der den berühmten Kanzelredner in Augsburg gehört, ihn einen „wahrhaft göttlichen Prediger" nennt[3]).

Im November 1550 verließ Helding Augsburg, um sein Bisthum in Besitz zu nehmen. Den 30. November traf er in Lützen ein, wo ihn Abgeordnete des Capitels empfingen und ihm im

---

1) Am 21. September 1550 schrieb aus Augsburg ein protestantischer Soldat, Thomas Trage, seinem Vater in Sachsen: Der erwelte Bischof zu Merseburg Michel Sidonius predigt fast alle sontage im thume, quem Hispani non intelligentes summo ardore audiunt. Mitgetheilt von Dr. Buchwald in der Zeitschrift des Histor. Vereins für Schwaben und Neuburg. 12. Jahrg. Augsburg 1885. S. 51.

2) Abgedruckt in Proverbia Salomonis 17 ff. Von den Augsburger Predigten des Jahres 1550, die in der erwähnten Schrift enthalten sind, wurde eine auch separat herausgegeben vom Augsburger Domprediger Johann Fabri: Ein sehr Christenliche Sermon, durch ... Michael Bischoff zu Merßburg auff den ain und zwaintzigsten Sontag nach Trinitatis, Anno 1550. Im Thumbstifft zu Augspurg gepredigt. Ingolstadt, Weißenhorn 1551. 11 Bl. 4°. Widmung von Fabri an den kaiserlichen Rath Ludwig Schrabinus, Augsburg, 5. Dez. 1550.

3) Praedicator vere divinus. De apostolica et catholica celebratione s. Eucharistiae libri III. 1553. Handschriftlich auf der Münchener Staatsbibliothek. Cod. lat. 18393. fol. 580a.

Namen des Hochstiftes zur Pflicht machten, in den Kirchen des Stiftes, die Religion betreffend, keine Aenderung vorzunehmen, auch die verehelichten Priester zu schützen[1]). Der Bischof suchte ausweichend zu antworten, „daß er sich gegen den clericis coniugatis weder mit Schriften noch Beeidigung binden lassen, wiewohl er ihnen sonst alle Gutwilligkeit und seines besten Vermögens alle Beförderung gern erweisen wollte". Schon aus diesem Empfange konnte Helding ersehen, welch dornenvolles Amt er angetreten; er sollte indeß auf noch größere Schwierigkeiten stoßen. Den 2. Dezember erschien er zu Merseburg im Capitelsaal, wo nur einige Domherren versammelt waren, und suchte um die wirkliche Einführung in's bischöfliche Amt nach. Der lutherische Senior, Fürst Georg von Anhalt, ergriff das Wort im Namen der anderen, um den neuen Bischof an die zwei Bedingungen zu erinnern, die ihm schon in Lützen gestellt worden waren. Helding versprach mit einem Eide, „in der Religion, wie er dieselbe im Stift vorfinde, nichts zu ändern; sollte dennoch etwas zu bessern sein, so wolle er es christlich vornehmen und zwar mit Wissen und Willen des ganzen Capitels; er wolle auch die beweibten Priester fördern und sich väterlich gegen sie erzeigen". Dies etwas unbestimmte Versprechen, bei dem sich Helding einen Ausweg offen gelassen, war nicht im Stande, Fürst Georg zu befriedigen; er erneuerte daher den Protest, den er schon bei der Bischofswahl erhoben hatte.

Die Landstände, die am 6. Dezember ihrem neuen Herrn huldigten, begehrten ebenfalls, daß in der Religion nichts geändert werde. Der Bischof erwiederte auf diese Forderung: Der Religion halber wäre es ihm bedenklich, die begehrte Zusage zu thun, „denn er noch nicht wüßte, wie es im Stifte darum gelegen, müßte sich dessen zuvor erkunden". Er werde übrigens nichts vornehmen, „denn was zu Beförderung der Ehre Gottes und der Unterthanen Seligkeit und Wohlfahrt dienstlich, wollte auch sein bischöfliches Amt also anstellen, daß er nichts anderes lehren, predigen noch halten wolle, denn was in der Propheten und Apostel Schrift begriffen und der katholischen Kirche gemäß sein möchte". Diese Antwort befriedigte nicht; die Stände leisteten zwar den

1) Der Decan des Domstifts, Sigismund von Lindenau, hatte selber eine Frau genommen.

Eid, doch wollten sie sich ausdrücklich die Freiheit der Religion vorbehalten.

Auch der Schutzherr des Hochstiftes, der Kurfürst Moritz, forderte wiederholt, daß in der Religion keine Aenderung vorgenommen werde. Als im April 1551 in einer Versammlung des Domcapitels über Glaubensangelegenheiten verhandelt werden sollte, sandte der Kurfürst seine Räthe nach Merseburg, um den Bischof nochmals zu mahnen, nichts zu ändern. Helding versicherte ihnen, die Neuerung in der Religion, über welche er mit dem Kapitel habe handeln wollen, sollte Niemanden zum Nachtheil gereichen. „Er sei in seinem Amte nie so weit gefahren, wie die Bischöfe von Meißen und Naumburg, hätte auch auf die jetzige Zeit Rücksicht genommen und sei noch zur Zeit nicht bedacht gewesen, einige Veränderung vorzunehmen, dadurch Jemand möchte gedrungen werden, von der Religion, darin er gern sein wollte, abzustehen. Wiederum wollte er auch für seine Person sich der alten Religion, die man papistisch nennt, verhalten, denn er wäre deßhalb in dies Stift nicht gekommen, daß er davon abstehe. Er wollte nicht ein Papstthum, geschweige denn ein Bisthum nehmen, ehe wann er solches thun sollte. Er wollte ein Papist sein und bleiben, das möchte man ihm nachsagen. Er werde je zu Zeiten in seiner Kirche seines Gefallens etwas vornehmen und predigen und seine Meinung von diesem oder jenem Artikel dem Volke anzeigen. Wollte ihm nun Jemand folgen und sich sonst seiner Lehre halber an ihn halten, dem sollte es auch frei stehen; wer es aber nicht thun wollte, dem sollte es seinethalben ohne Gefahr sein[1])."

Diesem Grundsatze gemäß begann Helding an Sonn- und Feiertagen dem Volke das Wort Gottes zu verkündigen. „Von der Weise, wie ich meine Predigten anrichten wolle," erklärte er in dem ersten Vortrage, „denke ich an das Wort Christi, da er spricht: Der Jünger ist nicht über seinen Meister, sondern alsdann sei der Jünger vollkommen, wann er sein mag, wie sein Meister ist. Dies ist insonderheit von den Predigern wahr; die sind nicht Herren und Meister der Lehre, sie sind Jünger und Diener, und fährt jeder Prediger in seinem Amt am besten, wenn er auf Christum

1) Fraustadt 235—247.

seinen Meister sieht und seine Predigt auf die Weise richtet, wie Christus seine Predigt geführt hat, und je näher ein jeder das Vorbild Christi erreicht in seinen Predigten, je vollkommener er ist in seinem Predigtamt und je mehr er Nutzen unterm Volke schaffet. Wenn wir aber Achtung darauf geben, wie Christus seine Predigt geführt hat, so finden wir, daß er seine Mühe und Fleiß fürnehmlich dahin gewendet hat, daß er die, so er zum Glauben unterrichtet und an sich gezogen hat, forthin von Sünden und Bosheit abwenden und zur Gottseligkeit, Tugend und allem Guten anführen möchte, auf daß die, so recht und wohl glaubten, auch gottselig leben sollten, damit ihr Thun und Wandel ihrem heiligen Glauben auch gemäß und ähnlich wäre." Auch er, Helding, wolle die Zuhörer zu einem tugendhaften Wandel, zu einem werkthätigen Glauben ermahnen, „weil ich weiß, daß die Werkpredigt, wie man's nennt, etwan mehr denn gut ist, beim gemeinen Haufen in Verachtung gekommen ist". „Da möchte ich aber mit solcher Predigt vielleicht bei euch wenig Gunst verdienen. Wohlan, darauf sage ich soviel: Mein höchster Wunsch ist zu Gott, daß ich in meiner Regierung guten Willen bei meinen Unterthanen haben möchte, daß sie mich als ihren Herrn und Vater lieben wollten, wie ich von Herzen geneigt bin, ihren Nutzen und ihre Wohlfahrt dermaßen zu fördern, als ob ihr alle meine leiblichen Brüder wäret. Ich will auch eure Gunst, soviel mir möglich sein wird, in äußerlichen Sachen mit allen Gnaden und Wohlthaten suchen; aber in der Predigt will ich eure Gunst mit nichten suchen und will euch viel lieber zu eurem Heil, denn zu euren Gelüsten und eurem Wohlgefallen predigen. Wo nun die Seuche bei etlichen wäre, wovon der hl. Paulus auf die letzte Zeit verwarnt, daß sie die heilsame Lehre nicht werden in ihren zarten Ohren gedulden mögen und werden sich lieber an die Lehrer hängen wollen, die ihnen sanft kitzeln, wie könnte ich da einem jeden zu seiner Lust predigen? Darum so sollen, ob Gott will, meine Predigten nach starker katholischer beständiger Wahrheit gehen und mehr nach eurem Heil als nach eurer Lust gerichtet sein. Ob ich nicht Lob von euch verdienen würde, so ist mir genug, so ich mein Amt vor Gott verantworten kann und von Gott Lob empfange."

Zum Gegenstande seiner Vorträge wählte er den Propheten

Jonas[1]) als ganz besonders geeignet, in den Gläubigen eine bußfertige Gesinnung zu erwecken[2]). Daß er bei dieser Gelegenheit nicht unterließ, ausführlich über das Sacrament der Buße zu predigen, versteht sich von selbst. Noch ausführlicher erörterte er aber die so wichtige Lehre von der Rechtfertigung, von dem Glauben und den guten Werken. Die diesbezüglichen Ausführungen bilden den Glanzpunkt der Jonaspredigten (S. 74—94). Man wird nicht leicht im 16. Jahrhundert einen Schriftsteller finden, der es versteht, die streng katholische Lehre so klar, so volksthümlich, so überzeugend darzustellen, wie Helding es thut.

Daß die streng kirchlichen Predigten nicht nach dem Geschmack der lutherischen Eiferer waren, ist leicht zu begreifen. Fürst Georg von Anhalt klagte denn auch bezüglich der Handlungsweise des neuen Bischofs: „Wiewohl er sich anfänglich etwas gelinde erzeigt, auch etliche unstrafbare christliche Predigten auf die fürnehmsten Feste von den Gnaden und Wohlthaten Christi und dem Glauben an ihn gethan, hat er doch daneben, wiewohl etwas subtil, allerlei, was in der Schrift nicht gegründet und seinen eigenen gethanen Predigten zuwider, mit eingeworfen und sich endlich auch öffentlich mit Worten, Schriften und Werken erklärt, daß er die erkannte irrige Lehre und Mißbräuche für der katholischen Kirche Lehre und Ordnung darzugeben und wieder einzuführen geneigt, auch auf seinem Saal seine Spectakel, Ordinationen und Messe, item, communionem sub una specie, Beschwörung und Weihung der Creaturen ohne alle Besserung mit allen angehefteten Mißbräuchen gehalten, auch fürder im Dom solche Prediger aufgestellt, als erstlich Magistrum Wolfgang, jetzt zu Erfurt[3]), der etwan Pfarrer zu Merseburg gewesen, auch einen Predigermönch, etwan Prior in

---

1) Jonas Propheta. Etliche Christliche und nütze Predige auß dem Propheten Jona. Durch Herrn Michael Bischoff zu Merßburg. Mainz, Behem 1558. IV, 94 Bl. 2°. Vorrede des Herausgebers Philipp Agricola an den Leser, 29. Januar 1558.

2) Hierauf bezieht sich die Meldung Christophs von Taubenheim an Dr. Mordeisen, der Merseburger Bischof predige, „er wolle den Leuten die rechte Buße lehren und predigen, und anders denn von den Lutherischen geschehen wäre“. Fraustadt 246.

3) Wolfgang Westermeyer, der 1551 oder 1552 Weihbischof in Erfurt wurde.

Jena, darnach Herrn Nicolaus Kramer, Vicar zu Merseburg, und endlich einen jungen Mann, Herrn Andreas, welche nicht geringes Unkraut und Irrthum in den gereinigten Acker des Herrn eingeworfen [1])."

In der Stadt selbst konnte demnach der Bischof wenigstens den einen und den andern katholischen Prediger anstellen; auch ward es ihm möglich, einen Geistlichen der Mainzer Kirche, Philipp Arbogast, zum Domherrn von Merseburg zu ernennen [2]). Auf dem Lande aber war er völlig machtlos. Mit welchen geringen Anforderungen er sich den Pfarrern gegenüber begnügen mußte, beweist seine Instruction für die Abgeordneten, die in der Diöcese eine Visitation abhalten sollten [3]). Er war nicht einmal im Stande, das Interim einzuführen. Dem Kaiser, der über die Durchführung des Interims einen Bericht verlangt hatte, antwortete er am 7. October 1551: „Er könne nichts machen ohne Jurisdiction und so lange die Superintendenten erhalten blieben. Diese thäten alles der alten Religion zuwider, hielten Visitationen, behaupteten die Ordinationen, die sie nur Gegnern der katholischen Kirche ertheilten." Dem Volke werde das Interim als ein ‚Gedicht' dargestellt, „wodurch ihm das Evangelium, die reine Lehre und Wahrheit, ja Gott selbst und das Heil der Seelen böslich und hinterlistiglich abgestohlen, entwendet, verstrickt und genommen werden sollte." Bei den Predigern seines Stiftes habe er wenigstens das Schelten abzustellen versucht, weiter wisse er es nicht zu bringen, wenn nicht der Superintendenten Toben und Wüthen in den benachbarten Herrschaften abgestellt werde. Gott wisse, welche Beschimpfungen er wegen des Wenigen, das er vorgenommen, habe erdulden müssen [4])."

---

1) Georgs von Anhalt Predigten und andere Schriften. Wittenberg 1555. S. 210b.

2) Vgl. den Brief Helding's vom 24. Mai 1551 an die theologische Facultät in Mainz, worin er die Professoren ersucht, Ph. Arbogast, den er zum Domherrn ernannt, die theologischen Grade zu ertheilen, bei G. Chr. Joannis, Tabularium Litterarumque veterum usque huc nondum editarum Spicilegium. Francof. 1724. S. 568. Nachdem Arbogast zum Licentiaten promovirt worden, konnte er am 24. October 1551 von der Domherrnstelle Besitz ergreifen. Fraustadt 251.

3) Abgedruckt in den Unschuldigen Nachrichten. 1715. S. 394—401.

4) Druffel, Briefe und Acten I, 775; Schmidt, Gesch. d. Deutschen VI, 143.

Unter solch schwierigen Verhältnissen war es für Helding eine Pflicht der Klugheit, mit großer Vorsicht, mit Milde und Schonung aufzutreten. Ein protestantischer Zeitgenosse, der Merseburger Chronist Ernst Brotuf, stellt ihm hierüber ein lobendes Zeugniß aus: „Es haben sich J. F. G. in den streitigen Religionssachen um des Friedens willen und um Aergerniß zu vermeiden, dermaßen verhalten, daß J. F. G. keinem Theil beschwerlich gewesen. Ist, wie männiglich bewußt, in der hl. Schrift ein gelehrter und wohlberedter Theologus, ein freundlicher, gütiger, leutseliger, friedsamer und milder Herr. Sein Wille und Herz steht dahin gerichtet, daß die heilige christliche Kirche in vorstehenden Spaltungen wiederum zu Ruhe, Frieden und Einigkeit möchte gebracht werden." Um das Stift habe er sich auch durch mancherlei Bauten verdient gemacht[1]).

Mitte Januar 1552 verließ Helding für einige Zeit Merseburg[2]), wahrscheinlich um sich auf's Concil nach Trient zu begeben, wo sein Freund Julius Pflug schon im November 1551 eingetroffen war[3]). Unter den Prälaten, die anfangs 1552 in Trient ankamen, wird der Merseburger Bischof nicht erwähnt; dagegen treffen wir ihn im Juni 1552 bei Eichstätt im Lager der protestantischen Truppen, wo er vom Landgrafen Wilhelm von Hessen als Gefangener zurückgehalten wurde. Den 20. Juni forderte nämlich Moritz von Sachsen, damals in Passau, seinen

1) E. Brotuf, Chronica des Stiffts Marsburg. Leipzig 1557. S. 106a. Hier auch S. 105b Helding's Wappen: eine Lilie mit einem Vogel. Dazu schrieb ein Unbekannter folgendes Distichon, dessen Sinn dem gottvertrauenden Bischof bei der Wahl des Wappens wohl vorgeschwebt hat:

Qui pascis volucres, Pater, et qui lilia vestis,
Corporis atque animae sit tibi cura meae.

Erwähnt in Observationum selectarum ad rem litterariam spectantium. Tomus I. Halae 1700. S. 69. Hier S. 60—74 ein kurzer Artikel über Helding von Jacob Thomasius. S. 71 ff. eine lächerliche Anecdote über Helding's Katze. Dieser Erzählung zufolge war um die Mitte des 17. Jahrhunderts im Merseburgischen, sogar unter protestantischen Geistlichen, die Ansicht verbreitet, Helding sei ein Hexenmeister gewesen.

2) Fraustadt 252.

3) A. Theiner, Acta genuina Concilii Tridentini. Zagrabiae 1874. I, 593.

Bundesgenossen auf, sofort des Bischofs von Merseburg Befreiung zu befehlen. Wilhelm von Hessen fand das Schreiben des Kurfürsten befremdend, „da doch zu Innsbruck der Kurfürst die Anhaltung des Bischofs sich wohl gefallen ließ"[1]). Im Begriffe, nach Trient zu reisen, war demnach Helding dem Feinde in die Hände gefallen und hatte dann dem hessischen Landgrafen bei dessen Rückkehr nach Bayern folgen müssen. Er wird wohl bald nachher in Freiheit gesetzt worden sein.

Im Jahre 1555 finden wir ihn auf dem Reichstage zu Augsburg[2]). Im folgenden Jahre besuchte er Carlsbad und begab sich dann nach Regensburg, wo von Juli 1556 bis März 1557 eine neue Reichsversammlung stattfand. Auf Wunsch des Kaisers mußte er hier etliche Male predigen[3]).

Eine sehr eingreifende Thätigkeit entwickelte Helding im Herbste 1557 an der Seite des seligen Canisius und anderer katholischer Theologen auf dem Religionsgespräch zu Worms. Er war hier der vornehmste Wortführer der katholischen Partei. Gleich am Anfange erklärte er im Namen der katholischen Stände: „Vor allen Dingen müsse jede Privatleidenschaft und jedes Sonderinteresse fern gehalten werden, und die katholischen Stände wenigstens nähmen hiermit Gott zum Zeugen, daß sie den Evangelischen mit der aufrichtigsten Gesinnung entgegenkämen; denn in diesen sähen sie nicht Feinde, sondern Mitarbeiter an dem gemeinsamen Werke brüderlicher Vereinigung. Sie hätten daher nur den einen Wunsch, daß dieselben alles Mißtrauen fahren lassen und, wenn etwa ein

---

1) Druffel, Briefe und Acten II, 614. 628.

2) Fraustadt 260.

3) Dies bezeugt er selber. Postill, Wintertheil de Tempore 1568. S. 51a. Während des Reichstages predigte gewöhnlich der sel. Canisius, dem Helding a. a. O. ein schönes Lob ertheilt. Briefe von Canisius an Helding oder umgekehrt haben sich bis jetzt nicht vorgefunden; dagegen erwähnt Canisius in seinem noch ungedruckten geistlichen Testamente den Merseburger Bischof unter seinen Freunden: Hic mihi grata occurrit memoria Theologorum quos doctrina et virtute praestantes per Dei gratiam variis in locis vel audivi, vel conspexi atque novi, cum plerisque familiariter etiam collocutus, et in quibus illa quidem aetate fidei catholicae tuendae zelus non parvus resplenduit. Loquor de ... Michaeli Merspurgensi Episcopo etc. Gütige Mittheilung von P. O. Braunsberger.

verdrießliches Wort fallen sollte, jeden Unmuth der Heiligkeit ihres gemeinsamen Strebens zum Opfer bringen möchten."

Von grundlegender Bedeutung war die Erklärung, die er im Namen seiner Partei bei Beginn des eigentlichen Gespräches abgab: „Wenn man sich von den bevorstehenden Unterhandlungen einigen Erfolg versprechen wolle, so müsse man sich zunächst über die beiderseits anzuerkennenden Autoritäten und über die wahren Quellen der religiösen Erkenntniß vereinigen. Vor allem müsse daher die Untrüglichkeit der ganzen hl. Schrift, sowie dieselbe von der katholischen Kirche überliefert und jederzeit anerkannt sei, nach ihrem ganzen Umfange feststehen. Da nun aber mit Gewißheit vorauszusehen sei, daß sich über den wahren Sinn einzelner Schriftstellen entgegengesetzte Ansichten gelten machen würden, so bedürfe man einer richterlichen Autorität, welche über derartige Controversen zu entscheiden habe. Die Schrift selbst könne dieser Richter nicht sein (quum sit ipsa materia litis, non vox iudicis); man bedürfe eines lebendigen Wortes, das den stummen Buchstaben deuten, und eines Richters, den der Vorwurf der Parteilichkeit von keiner Seite treffen kann. Diesen Richter habe man in dem katholischen Verständniß (intellectus) der hl. Schrift, welches Verständniß Christus gleichzeitig mit der Schrift selbst den Aposteln übergeben und welches diese durch ihre rechtmäßigen Nachfolger als unveräußerliches Erbe der Kirche über den Erdkreis verbreitet hätten. Der Inhalt dieser katholischen Auslegung der Schrift finde sich in den Schriften der Väter. Diejenige Deutung einer in Frage kommenden Schriftstelle also, welche sich aus den anerkannten Vätern und Lehrern der Kirche begründen lasse, müsse von beiden Seiten als die katholische und wahre Auslegung anerkannt werden. Als unzuverlässig könne man diese Auslegung nicht bezeichnen; denn wolle Jemand gegen die übereinstimmende Erklärung der Väter mißtrauisch sein, so habe er noch mehr Grund, in seine eigene Auffassung Mißtrauen zu setzen. Damit aber die Gesinnung der katholischen Stände nicht irgendwie zweifelhaft sein könne, so wolle er hiermit Namens derselben die bestimmte Erklärung abgeben, daß diese sich der überlieferten und autorisirten Lehre der Kirche in jedem Punkte unterwürfen und jedes Wort, was ihrerseits gesprochen werde, nur so verstanden haben wollten, wie es im Sinne der katholischen Kirche zu verstehen sei."

Melanchthon antwortete hierauf in der folgenden Sitzung: „Man freue sich der Anerkennung, welche seitens der katholischen Kirche dem Schriftworte gezollt werde; aber die Schrift sei keine unsichere und trübe Quelle, sondern sie sei der Sohn Gottes selbst, der als das Wort zu uns gekommen sei, um sich uns verständlich zu machen. Die Auslegung der Schrift sei nicht von der Kirche, sondern nur von dem klaren Inhalt der Schrift selbst abhängig."

Dem gegenüber wies Canisius in einer längeren Rede, die von den Protestanten sehr übel aufgenommen wurde, auf die Uneinigkeit der Neuerer hin, die alle auf die Schrift sich beriefen. Helding seinerseits stellte an die protestantischen Collocutoren die Forderung, sie müßten in Gemäßheit des Regensburger Reichstagsabschiedes vor allem diejenigen Secten namhaft machen, die von der Gemeinschaft ihres Bekenntnisses ausgeschlossen sein sollten. „Bis jetzt hätten sie sich nur gegen Schwenkfeld, Servet, Thamer und die Wiedertäufer erklärt; aber man müsse auch wissen, wie sich dieselben in der Lehre vom Sacrament des Altars gegen Calvin und Zwingli, in der Lehre von der Rechtfertigung gegen Osiander, in der Lehre vom freien Willen und von den guten Werken gegen Flacius und in anderen Punkten gegen die Pikarden stellen wollten."

Diese Forderung rief zwischen Melanchthon nebst dessen Freunden und den Anhängern des Flacius einen heftigen Streit hervor, der den Abzug der Flacianer von Worms und die Auflösung des Gesprächs zur Folge hatte[1]). Im Hinblick auf diesen durch die Forderung Helding's hervorgerufenen Streit der protestantischen Theologen bemerkt Maurenbrecher: „Es war die Krisis des deutschen Protestantismus. Von jenem Augenblicke an beginnt die Ebbe, die rückläufige Bewegung, der Anfang des Niederganges der protestantischen Strömung in Deutschland. Inmitten der Protestanten war der unversöhnliche Gegensatz der verschiedenen theologischen Richtungen offengelegt[2])."

Nachdem Helding im Frühjahre 1558 vom Kaiser zum Prä-

1) Vgl. H. Heppe, Geschichte des deutschen Protestantismus in den Jahren 1555—81. Marburg 1852. I, 157 ff.; Salig, Historie der Augsb. Confession. Halle 1730 ff. III, 289 ff.; Janssen, IV[14], 23 ff.

2) Histor. Zeitschrift. Bd. 50 (1883). S. 42.

sidenten des Reichskammergerichtes in Speyer ernannt worden war — eine Ernennung, die in katholischen Kreisen nicht geringe Freude hervorrief[1]) —, setzte er in Merseburg einen Verwaltungsrath ein[2]) und siedelte nun nach Speyer über. Im Jahre 1559 treffen wir ihn auf dem Reichstage zu Augsburg, wo er mit anderen Prälaten der feierlichen Promotion des Friedrich Staphylus zum Doctor der Theologie beiwohnte[3]). Zwei Jahre später[4]) wurde er Vorsitzender des Reichshofrathes in Wien[5]).

Aus der Zeit des Wiener Aufenthaltes stammt wohl ein Gutachten, das Helding gemeinsam mit J. Pflug für den Kaiser verfaßt und das in der Conferenz, die im August 1563 zu Wien stattfand, verlesen wurde. Die beiden Bischöfe sprachen sich in diesem Gutachten für die Gestattung des Laienkelchs und der Priesterehe aus; doch forderten sie, „daß das öffentliche Ansehen des Concils oder des Papsts dazu kommen müsse“[6]).

---

1) Vgl. Hosius an Helding. Wien, 19. Januar 1561: Gaudent omnes Catholici, quod Praesidentem habeant imperialis Camerae et Catholicum et Episcopum et iudicium hoc Caes. Maiestatis in eligendo tali Praesidente satis laudare non possunt. Hosii Opera. Coloniae 1584. II, 173. Fraustadt, Kawerau und andere behaupten irrig, Helding sei zuerst zum Assessor ernannt worden; er wurde gleich Präsident. Die Investitur fand am 7. Mai 1558 statt. Annotata de personis Judicii Camerae Imperialis. Francofurti 1572, sub anno 1558.

2) Instruction vom 6. April 1558. Fraustadt 260.

3) Mederer, Annales Ingolstadiensis Academiae. Ingolstadii 1782. I, 286.

4) Im Mai 1561 verließ Helding Speyer; als Präsident des Kammergerichts folgte ihm am 29. Mai 1561 Graf Friedrich von Löwenstein nach. Annotata. s. a. 1561.

5) Cyprian Fomelius, Assessor am Kammergerichte, schreibt in seinem Gedichte über Helding, das in der Postille abgedruckt ist:

Nec tamen extremo stetit hoc tua gloria puncto.
Scilicet Austriacam iussus concedis in aulam,
Consilia ut Praeses praesensque augusta gubernes,
Pax quibus Europae constat tranquilla salusque.
Sed Deus exiguo passus te tempore talem
In terris agere . . .

6) Schmidt, Gesch. der Deutschen VII, 232—235; Janssen IV, 155 f.

In Wien sollte Helding nur kurze Zeit seinem neuen Amte vorstehen. Als er im Spätsommer 1561 nach Trient zum Concil sich begeben wollte, wurde er unterwegs von einer schweren Krankheit befallen[1]). Nach Wien zurückgekehrt, starb er, erst 55 Jahre alt, am 30. September 1561 und wurde im Stephansdome beigesetzt[2]).

Ueber Helding's hinterlassene Schriften findet man interessante Angaben in einem jüngst veröffentlichten Briefwechsel zwischen dem Merseburger Domherrn Philipp Arbogast und dem Mainzer Buchdrucker Franz Behem[3]). Letzterer, der sehnlichst wünschte, die noch ungedruckten Schriften des verstorbenen Bischofs der Oeffentlichkeit übergeben zu können, wandte sich in dieser Angelegenheit an Arbogast. Dieser meldete ihm am 18. März 1564, daß Helding's Hinterlassenschaft von der kurfürstlichen Regierung mit Beschlag belegt worden sei, doch hoffe er, daß man ihm die Manuscripte herausgeben werde. So geschah es auch; denn im Jahre 1566 erschien bei Behem die oben erwähnte Auslegung des 1. Briefes des hl. Johannes, während eine ausführliche Postille schon 1565 die Mainzer Presse verlassen hatte[4]).

Der Herausgeber letzterer Schrift, Philipp Agricola, Dompfarrer in Mainz, bemerkt in dem Widmungsschreiben an Heinrich von Stockheim vom 28. August 1565: „Es sind diese Predigten fast die ersten, so er (Helding) noch in seinem Pfarramt zum Theil, zum Theil im weihbischöflichen Stand fruchtbarlich gethan; denn wir dieser Zeit seine übrigen Schriften nicht bekommen haben. Es soll auch Niemand abschrecken, daß wir an etlichen,

1) Cum ad sacrum oecumenicum Concilium Tridentinum superiori anno vocaretur, tandem morbo in ipso itinere contracto, Viennae Austriae spiritum Deo reddidit. T. Bredenbach in dem Widmungsschreiben zur Uebersetzung der Katechismuspredigten.

2) Pantaleon 346; Fraustadt 260.

3) Widmann, Mainzer Presse 35 ff.

4) Postilla. Das ist Predige und außlegung nach Catholischer lehre aller Sontäglichen Evangelien mit etlichen den fürnembsten Festen vom ersten Sontag des Advents biß zu ende des Jars. Durch . . . Michael Weylandt Bischoffen zu Mersenburgk gepredigt. Mainz, Behem. M.D.LXV. 2°. Wintertheil de Tempore: IV, 143 Bl. Wintertheil de Sanctis: 30 Bl. Sommertheil de Tempore: IV, 193 Bl. Sommertheil de Sanctis: 46 Bl.

doch fast wenigen Orten, haben in Mangel etliche Predigten aus dem Fero hinzugesetzt. Sie beiden haben über die 17 Jahre nebeneinander den Predigtstand gottseliglich wohl zu Mainz versehen, auch dermaßen sich in der Lehre verglichen, daß sie Jedermann zu Verwunderniß gewesen sind, und können sich auch jetzo wohl nebeneinander im Druck vertragen."

Die zwei Prediger, beide aus Schwaben gebürtig, vertragen sich in der That sehr wohl nebeneinander. Nicht nur lebten sie in bester Eintracht, sich gegenseitig bereitwilligst aushelfend[1]), als Prediger weisen sie auch die größte Aehnlichkeit auf. Die Vorträge des einen wie des andern ruhen ganz auf biblischer Grundlage[2]). Ohne sich in gelehrte, spitzfindige Erörterungen einzulassen, begnügen sie sich, bei der Erklärung der hl. Schrift den buchstäblichen Sinn des heiligen Textes kurz darzulegen und daran zweckmäßige Unterweisungen und Anwendungen auf das christliche Leben anzuknüpfen. Fort und fort weisen sie auf die Grundwahrheiten des Christenthums hin, vor allem auf Christus, den Mittelpunkt des katholischen Lebens und der katholischen Andacht. Bei aller Entschiedenheit ihres kirchlichen Standpunktes zeigen sich beide von

---

1) Johann Wild (Ferus) hatte im Dom die Nachmittagspredigten zu halten, während Helding, als Dompfarrer, am Morgen beim Pfarrgottesdienste predigte. Da aber der vielbeschäftigte Weihbischof nicht selten abwesend war, so übernahm Wild neben seiner Nachmittagspredigt oft auch die Morgenpredigt. Vgl. Paulus, J. Wild 7. Seinerseits predigte Helding hier und da auch am Nachmittage, wenn Wild wegen Unpäßlichkeit, namentlich wegen Heiserkeit, verhindert war. Vgl. Helding's Postille. Predigt am Ostermontage 1542: „Eurem ordentlichen Domprediger ist die Heiserkeit unversehnlich zugestanden, derhalben er diese Predigt nicht versehen kann; bin also aus einer Noth zu dieser Predigt angestellt." Wie neidlos der fromme Franziskaner die hohen Vorzüge seines Landsmannes anerkannte, ergibt sich aus folgendem Lobe: Gott habe Helding, erklärt einmal Wild, „mit Kunst, hohem Verstand und andern großen Gaben vor vielen andern geziert und begabt". Paulus, Wild 62.

2) Wie sein Freund Wild (vgl. Katholik 1894. I, 158 Note 1), so befürwortete auch Helding das Lesen der hl. Schrift. Vgl. Postille. 1568. Wintertheil de Sanctis. S. 5a: „Wir müssen viel und oft die Schrift lesen und die Predigt hören . . . Weil wir wohl wissen, daß unsere Seligkeit in der Schrift verfaßt ist, so lasset uns fleißig die Schrift ersuchen, lasset uns Tag und Nacht darvon lesen und hören."

großer Milde und Friedensliebe beseelt[1]); von der heftigen Polemik, wie sie damals an der Tagesordnung war, ist in ihren salbungsvollen Reden nichts zu finden. Mit dem gediegenen Inhalte der Predigten paart sich bei ihnen eine schöne, volksthümliche Darstellung. Helding und Wild gehören unstreitig zu den besten deutschen Kanzelrednern des 16. Jahrhunderts. Ihre Predigten zeichnen sich aus durch einen lichtvollen, überzeugenden Vortrag und eine sehr fließende, ebenso edele als einfache Ausdrucksweise. Beide Prediger bekunden eine wahre Meisterschaft in Handhabung der deutschen Sprache. In letzterer Hinsicht gebührt den beiden Schwaben eine Ehrenstelle in der deutschen Literaturgeschichte, wie schon im 16. Jahrhundert bemerkt worden ist[2]).

---

1) Bezüglich der Ketzer predigte Helding im Jahre 1539 zu Mainz: „Man soll weise gegen Ketzer handeln, um der Frommen willen nicht leichtlich Krieg und Blutvergießen anrichten, damit nicht auch fromme Christen verletzt und hingerichtet werden. So fordert auch christliche Liebe von uns, daß wir unsere Brüder, die da irren, nicht gleich hinnehmen, verbrennen und tödten sollen, denn wer kann der Gnade Gottes Zeit und Ziel stecken? Vielleicht wer heute irrt und verführerischer Lehre anhängt, den mag Gott mit seiner Gnade treffen, daß er morgen wiederkehret, die Wahrheit annimmt und selig wird. Ob er aber schon verharret in Ketzerei bis in den Tod, wird er darum nicht leer ausgehen, und ob ihn die Welt nicht straft, so wird Gott sein Richter sein und ihn in das ewige Feuer werfen. Nicht daß man den Ketzern nicht wehren soll, sondern daß man aus brüderlicher Liebe den Personen verschonen soll, soviel möglich ist, und Gott das Gericht heimstellen; denn wo die Welt selber strafen will, da ist auch diese Gefährlichkeit darbei: Wenn man meint, man reiße Unkraut aus, so reißt man zu Zeiten Weizen aus. Darum soll man etwan das Unkraut unter dem Weizen dulden, denn es müssen Ketzereien sein, auf daß die Frommen erkannt werden; doch soll ordentlicher Obrigkeit rechtmäßige wohlbedachte Strafe gegen verführerische Lehre, zur bessern Erhaltung guter Lehre, nicht verboten sein.“ Postille 1568. Wintertheil de tempore. S. 70b. Vgl. Sommertheil de tempore. S. 96a, wie Helding 1545 das Compelle intrare erklärt: „Wie geht das Zwingen zu? Nicht mit Thürmen und Blöcken. Man kann mit äußerlicher Gewalt keine Frömmigkeit in's Herz bringen; das Zwingen muß allein durch das Wort Gottes geschehen.“

2) Cornelius Loos (Illustrium Germaniae Scriptorum catalogus. Moguntiae 1581. Bl. M6a) lobt Helding's germanici idiomatis elegantissimam phrasin, ut nulli hic cedere plurimorum iudicio videatur. Von Wild sagt derselbe Schriftsteller (H4b): Cum esset natura facundus, elo-

Als anfangs 1568 eine neue Auflage der Postille nothwendig wurde, konnte Agricola, dank weiteren Zusendungen aus Merseburg, die erste Ausgabe mit vielen Predigten vermehren, „so der Autor selig zu Augsburg und Regensburg vor der R. Kaiserl. Majestät und andern Kurfürsten und Reichsständen aus rechtem christlichen katholischen Eifer fruchtbarlich gehabt". Dies hatte zur Folge, „daß wir, da wir zuvor im ersten Exemplar in Mangel etlicher Predigten haben aus dem Fero solche ersetzen müssen, dieselbigen jetzo gar herausgeschafft haben, um allein diesen Autor reden und predigen zu lassen"[1]).

Hiermit war jedoch der Merseburger Manuscriptenschatz noch nicht erschöpft. Am 17. Juni 1568 schrieb Ph. Arbogast an den Mainzer Drucker: „Was ich nochmals für scripta m. g. Herrn gefunden habe und die bei mir in meiner Verwahrung, wird euch der Herr Doctor Philipp Agricola, welchem ich's zugeschrieben, wohl berichten." Hier handelte es sich vor allem um die bereits angeführte Erklärung der Sprüche Salomons, die 1571 mit einem Vorworte Agricola's in Mainz erschien.

Aus einem dritten Briefe des Merseburger Domherrn an Behem (27. August 1570) erfahren wir, daß ein gewisser Erhard Schutz, Prediger in Straubing, um 1570 mit dem Gedanken umging, eine neue Postille von Helding erscheinen zu lassen. Dieser

---

quentiae facultatem nativi idiomatis expolitione mire exornabat, adeo ut superius germanici nominis idioma splendorem suum huic non minima ex parte debeat.

1) Postilla . . . jetzo . . . mit vielen Predigen des Autoris, deren wir zuvor in mangel gestanden, gemehret und gebessert. Mainz, Behem 1568. 2⁰. Widmung von Ph. Agricola an Heinrich von Stockheim, 2. Februar 1568. Wintertheil de tempore: IV, 165 Bl.; de Sanctis: 39 Bl. Sommertheil de tempore: IV, 227 Bl.; de Sanctis: 60 Bl. Am Anfange Helding's Porträt mit einem Epitaphium. — Spätere Ausgabe: Mainz 1574. — Da diese Postille „wegen Größe zum täglichen Brauch untauglich, allein in den Stuben und Libereien liegen muß und nicht in Händen und Busen zu tragen und zu gebrauchen ist zur Kirche und Schule", so veranstaltete im Jahre 1582 Conrad Distel, Pfarrer in Worms, eine kleine Handausgabe in vier Theilen, 8⁰; sie erschien in Mainz bei Caspar Behem. Ueber Distel vgl. die Notiz von F. W. E. Roth in den Histor.-polit. Blättern Bd. 114 (1894), S. 376 ff.

Schutz, meldet Arbogast, habe ihm geschrieben, „daß er wohl die mehrer Theil zu einer ganzen Postille m. g. Herrn eigene Handschrift beisammen habe und solche Collectur gen München geschickt, die zu übersehen, und ihm bis anhero nicht geantwortet worden; er will aber verhoffen in kurz, daß solche ihm zu Händen wiederum kommen werde". Arbogast werde dann dafür sorgen, daß die betreffende Sammlung in Behem's Verlag erscheine. Allein die neue Postille ist niemals gedruckt worden. Ungedruckt blieb auch ein „Carmen, so Bischof Michael selber geschrieben und fingirt". Arbogast sandte dasselbe im August 1570 an Behem „mit Bitt, solches Carmen ja nicht dahinten zu lassen, sondern aufs förderlichste zu ediren, auch dem Herrn Dr. Ph. Agricola darneben anzuzeigen, er wolle, wie er denn wohl thun kann, vornher eine feine Präfation setzen".

Am meisten zu bedauern ist der Verlust einer Briefsammlung, worüber Arbogast in seinem Schreiben vom 27. August Näheres mittheilt: „Ich habe ein gut Theil auch des Herrn Episteln, so er an Herren geschrieben, welche, da sie alle colligirt, euch auch sollen zugeschickt werden und, da sich's leiden wollte, in Druck verfertigt werden." Mit Recht bemerkt hierzu Widmann: „Ueberaus zu bedauern ist, daß die von Arbogast geplante Sammlung der Briefe Helding's nicht publicirt wurde. Schwerlich hat man die wichtige Correspondenz des Mannes vernichtet. Sollte sie sich nicht in Merseburg, Dresden oder Leipzig noch zum größten Theil vorfinden? Dann wäre ihre Herausgabe ein höchst verdienstvolles Werk."

Noch bleiben uns bezüglich Helding's zwei Fragen zu erledigen, die eine dessen dogmatischen Standpunkt, die andere dessen sittlichen Charakter betreffend.

Einem protestantischen Schriftsteller zufolge erschiene bei Helding „das katholische Dogma oft in etwas abgeblaßter, den Protestanten entgegenkommender Darstellung"[1]). Als einziger Beleg hierfür wird folgende Stelle aus den Predigten über das Meßopfer citirt: „Es ist die Lehre und Meinung der allgemeinen Kirche nie gewesen, daß durch die Opferung in der Messe Vergebung der Sünden und was zu unserm Heil dient, erst gewonnen und erworben werden sollte, welches alles im Kreuzopfer genugsam und

1) Kawerau in der Realencyklopädie XIV, 217.

vollkommen erhalten und gewonnen ist. Das suchen wir aber mit unserm täglichen Opfer, daß wir die erworbene Vergebung der Sünden an uns bringen und die Frucht und Gnade des Leidens Christi uns mit Andacht und Glauben appliciren, nutz und eigen machen wollen durch dies ebenbildliche Gedenkopfer seines Leidens, welches wir nach seinem Befehl verrichten: Das thut zu meinem Gedächtniß. Dort ist es verdient worden, hier macht man sich des verdienten Guten theilhaftig; dort ist ein gemein Heil für alle Sünden der Menschen zubereitet worden, hier nehmen's die Gläubigen an, genießen's und brauchen's, ihnen selbst zu eigenem Heil [1])." Wer indeß mit den katholischen Anschauungen einigermaßen vertraut ist, wird in dieser Stelle nichts weniger als eine Abschwächung der kirchlichen Lehre erblicken. Helding's zeitgenössische Gegner haben denn auch von einer solchen Abschwächung nichts bemerkt. Bereits oben haben wir auf den Ausspruch Beyer's hingewiesen, daß Helding in seinen Predigten über die Messe „ganz dasselbe lehre wie die anderen Papisten". Aehnlich bemerkte Wigand, daß in dem großen lateinischen Katechismus des Mainzer Weihbischofs der reinste Papismus sich offenbare [2]). Helding selbst machte aus seiner streng kirchlichen Gesinnung durchaus kein Hehl. „Er wolle ein Papist sein und bleiben," erklärte er mit stolzer Entschiedenheit dem Kurfürsten von Sachsen, und den Merseburgern kündigte er auf der Kanzel offen an, daß seine Predigten „nach starker katholischer beständiger Wahrheit geben sollen". Mag er auch gefehlt haben, indem er mit Nausea und anderen entschiedenen katholischen Vorkämpfern die Priesterehe und den Laienkelch unter gewissen Bedingungen gestatten wollte, so können ihm doch sonstige „theologische Mißgriffe" nicht vorgeworfen werden [3]).

---

1) Von der Hailigisten Messe 15 Predige. 1548. S. 62. Daß die Messe ein Versöhnungsopfer sei, wird von Helding mehrmals hervorgehoben, namentlich in der 11. Predigt.

2) Spirat totus catechismus Sidonii Papatum integrum. Commonefactiones. S 8 a.

3) Wie bereits oben erwähnt worden, zählte ihn der streng orthodoxe Canisius unter die Männer doctrina et virtute praestantes. A. M. Gratianus, Secretär des Nuntius Commendone, nennt ihn huomo molto dotto et catholico. Pogiani Epistolae. Tom. III. Romae 1757. S. 10.

Ebenso wenig ist man befugt, ihn eines sittenlosen Lebens zu beschuldigen. In letzterer Hinsicht ist es bloß Flacius Illyricus, der es gewagt hat, den guten Ruf des katholischen Vorkämpfers zu verdächtigen, und selbst dieser berüchtigte „Schänder" konnte nur auf unbestimmtes Hörensagen sich stützen. „Ich höre," so schrieb Flacius in seiner Widerlegung des Katechismus Helding's, „er soll etliche Töchter haben"; „man sagt, er soll fast bei acht Töchter haben"[1]). In einer andern Streitschrift wirft er dem katholischen Gegner vor, er habe, „wie das gemeine Geschrei geht, der berühmten Stücke eins, des hl. Loths, begangen"[2]).

Solchen Verunglimpfungen gegenüber konnte Helding auf das Ansehen hinweisen, das er bei allen genoß, die ihn näher kannten[3]). In katholischen Kreisen herrschte in der That über dessen unbescholtenen Lebenswandel nur Eine Stimme. Wild, Wizel, Canisius und andere sind voll des Lobes für den „ehrbaren Mann", für den „frommen und gelehrten Bischof". Wilhelm Eisengrein rühmt ihm ausdrücklich Sittenreinheit nach[4]). In dem oben erwähnten Briefe an Kurfürst Moritz vom 22. Dezember 1548 konnte der Kaiser, ohne einen Widerspruch zu erfahren, Helding bezeichnen als einen Mann „ehrbaren Wesens und Wandels". Noch mehr! Bei der Huldigung der Landstände des Stiftes Merseburg am 6. Dezember 1550 ließ der von Flacius verleumdete Bischof Schreiben vom Kaiser, vom König Ferdinand und vom Mainzer Erzbischof vorlesen, worin ihm „wegen seines Wesens und Wandels" ein gutes Zeugniß ausgestellt wurde. Er fügte hinzu, „dies sei nicht Rühmens halber geschehen, sondern daß die Unterthanen ihm vertrauen möchten". Die Stände erwiederten hierauf: „Sie wüßten sich, Gottlob, ohne das wohl zu berichten, was sie ihrer Obrigkeit mit gebührendem Gehorsam zu thun schuldig, darum es der Ver-

---

1) Widderlegung des Catechismi u. s. w. 1550. A 4 a. E 4 a.

2) Beweisung, das nicht die unsere Christi, sonder die Papistische Religion neu und aufrürisch sei. Magdeburg 1553. A 4 b.

3) Possum vita mea, possum moribus meis et conscientiae meae testimonio contentus esse. Possum me bonorum omnium qui me unquam noverunt iudicio contra unius ignoti conviciatoris virulentiam consolari. Defensio J 3 b.

4) Princeps gravis et ornatus moribus. G. Eysengrein, Catalogus testium veritatis. Dilingae 1565. S. 205 b.

lesung der Briefe nicht bedürft hätte [1])." Würden sie dieselbe Antwort gegeben haben, wenn die Verdächtigungen des Flacius begründet gewesen wären?

Noch bezeichnender ist das gänzliche Schweigen aller anderen Gegner Helding's. Georg von Anhalt, der in Merseburg dem neuen Bischof weichen mußte, protestirte zwar sehr entschieden gegen dessen Wahl; er bekämpfte auch in seinen Schriften dessen „irrige" Predigten; doch hütet er sich, den Gegner eines unsittlichen Lebens zu beschuldigen. Auch Melanchthon, der in seinen Briefen an Fürst Georg mehrmals auf Helding zu sprechen kommt [2]), hat nichts gegen dessen Sittlichkeit einzuwenden. Caspar Goltwurm, Superintendent der Grafschaft Nassau-Weilburg, der 1549 in Folge des Interims seine Stelle verlor, erwähnt zwar anläßlich eines vorübergehenden Aufenthaltes in Merseburg im Spätjahr 1550 die „lästerlichen Predigten" des Mainzer Weihbischofs „Michael Müller" [3]); allein von Anklagen, wie sie von Flacius vorgebracht wurden, ist bei ihm nichts zu finden. Ebenso wenig findet man etwas dergleichen bei H. Beyer. Und doch war dieser Frankfurter Prädikant viel eher als Flacius in der Lage, über den Mainzer Weihbischof, der persönlich in Frankfurt das Interim einführte, genaue Erkundigungen einzuziehen. Trotzdem weiß er Helding nur „Hochmuth und Hinterlist" vorzuwerfen, während er an derselben Stelle gegen die „unreinen Mönche" loszieht [4]). Es schreibt denn auch ein protestantischer Prediger: „Helding hatte bei seinen Zeitgenossen das Lob eines gelehrten und braven Mannes; die Anschuldigung, als habe er unsittlich gelebt, wird so lange auf sich beruhen müssen, bis sie einen besseren Gewährsmann, als Flacius, findet [5])."

---

1) Fraustadt 242.

2) Corpus Reform. VII, 468. 537. 603.

3) A. Nebe, Zur Geschichte der evangelischen Kirche in Nassau. 1. Abth. Herborn 1863. S. 43.

4) Gott werde seine Kirche bewahren, „malicia, invidia et furore crepantibus Cochleo stupido et ignavo, Sidonio tumido et insidioso, Vicelio apostata malicioso et omnibus ebriosis et impuris monachis." Pro ficticio Missae Sacrificio Argumenta. 1551. E 6 b.

5) Fraustadt 234. Weniger unparteiisch zeigen sich zwei andere protestantische Theologen. Chr. W. Spieker (Geschichte des Augsburger Religions-

Durch das allzu frühe Ableben des trefflichen Mannes erlitt die katholische Sache einen schweren Verlust. „Es ist uns,“ klagte Cardinal Otto von Ausburg, „durch den Tod des Merseburger Bischofs eine tiefe Wunde geschlagen worden. Wie sehr hat doch der Verewigte durch Gottesfurcht und Frömmigkeit sich ausgezeichnet! Man darf wohl sagen, daß mit ihm unser Deutschland fast seine schönste Zierde verloren hat[1]).“

XXXVI.

Neue Literatur zur Frage der Ungiltigkeit der anglikanischen Weihen.

(Von Dr. A. Bellesheim.)

1. Heute sind mehr denn zwanzig Jahre verflossen, seitdem ich in Vering's Archiv für katholisches Kirchenrecht die Frage nach der Giltigkeit oder Ungiltigkeit der sogenannten anglikanischen Weihen unter Zugrundelegung des ausgezeichneten Werkes von Domcapitular Estcourt[2]) von Birmingham ausführlich besprochen

---

friedens. 1854. S. 147) meint: „Helding kannte wohl die Gebrechen seiner Kirche und die Mißgestalt des Papstthums, suchte aber des äußern Vortheils wegen das alte Wesen durch menschlichen Grund und Schein zu schützen. Er war überhaupt ein Lebemann, liebte die Freuden der Tafel und den Umgang mit dem schönen Geschlecht, soll auch nach Flacius' Angabe sieben Töchter gehabt haben .... Er war in seinem ganzen Leben unstät und flüchtig.“ In ähnlicher Weise äußert sich C. F. Keller (Geschichte Nassau's, 1864. S. 200) über Helding, „der uns ungeachtet seiner streng katholischen Richtung als ein großer Lebemann beschrieben wird und nach den Zeugnissen seiner Zeitgenossen mit vielen unehelichen Kindern begabt gewesen sein soll“.

1) Cardinal Otto an Wizel, 17. Januar 1562: Grave omnino vulnus acceptum est in morte mersburgensium episcopi. Quid enim illo religiosius? quid sanctius? ut maximum paene suum ornamentum amiserit Germania nostra, illo sublato. Pogiani Epistolae III, 10.

2) The Question of Anglican Ordinations discussed by E. E. Estcourt. London 1873. 8⁰. XVI. 381, CXVI pag.

habe[1]). Das Ergebniß der Untersuchung lautete dahin, daß den sog. Weihen der Hochkirche die Giltigkeit mangele, weil der Empfang der bischöflichen Consecration durch Bischof Barlow von St. David's, welcher Parker, dem ersten Erzbischof der neuen protestantischen Kirche Englands, unter Königin Elisabeth 1559 die Bischofsweihe gespendet, in hohem Grade zweifelhaft sei; weil Barlow in Verbindung mit den übrigen neugläubigen Theologen Englands nach dem Vorgange der festländischen Protestanten dem bischöflichen Amte lediglich die Bedeutung einer Superintendentur beigelegt; weil das anglikanische Ordinal Eduards VI., abweichend vom römischen Pontificale, nicht einmal die leiseste Spur einer Hinweisung auf das hl. Meßopfer enthalte; weil die Lehre vom hl. Meßopfer der gesammten anglikanischen Theologie in dem nämlichen Maße ein Greuel gewesen, wie die Auffassung des durch die Priesterweihe gewährten unauslöschlichen Charakters; und weil die anglikanischen Bischöfe jede Absicht, Meßpriester zu weihen, mit Entrüstung von sich ablehnen.

Die damals zu Ungunsten dieser Weihen dargelegten Gründe bestehen auch heute noch in voller Kraft, ausgenommen die Beurtheilung, welche dem schismatisch-abyssinischen Weiheritus zu Theil wurde. Nach Estcourt's Darlegung, welcher Mittheilungen des apostolischen Vicars Msgr. Bel von Abyssinien zu Grunde liegen, soll der päpstliche Stuhl jenen Weihen Giltigkeit zuerkannt haben, welche der schismatische Patriarch Abyssiniens lediglich durch Handauflegung und Anrufung des hl. Geistes ertheilt habe. Unter Cardinal Manning wurde diese angebliche Entscheidung von eifrigen Anglikanern für die Giltigkeit ihrer Weihen auf den Grund hin ausgebeutet, daß das anglikanische Ordinal mit den Vorschriften der orientalischen Kirche durchaus übereinstimme und Rom deßhalb verbunden sei, den Anglikanern gleiches Recht wie den Morgenländern zuzuwenden. Am 21. April 1875 kam diese weitreichende Frage beim S. Uffizio in Rom nochmals zur Erörterung. Die Entscheidung lautete, daß Handauflegung nebst Anwendung der genannten Formel zu diesem Zwecke nicht hinreiche[2]). Ergänzend

1) Fr. Vering, Archiv für kathol. Kirchenrecht. Mainz 1874. Bd. 31. S. 1—34. Vgl. W. Bender, War Parker ein giltig geweihter Bischof? Würzburg 1877.

2) A. Bellesheim, Cardinal Manning. Mainz 1892. S. 140. Literis d. 24 Augusti anni nuper elapsi referebat Eminentia Vestra, quaestio-

fügte der Secretär der Congregation der Inquisition, Cardinal Patrizi, bei, daß nach Ausweis der koptischen Ritualbücher jene Worte „Empfange den hl. Geist" nicht die vollständige Weiheformel bildeten, daß das angezogene Decret, auf welches die Anglikaner sich stützten, in den Acten der Congregation nicht enthalten und dessen Sinn lediglich dahin aufzufassen sei, daß man die Priesterweihe durch bischöfliche Handauflegung und Anwendung der althergebrachten Formel bei den Kopten als giltig erachten könne.

2. Nachdem die Frage beinahe zwanzig Jahre geruht, ist den Forderungen der Anglikaner auf Anerkennung ihrer Weihen ein neuer Helfer in der Person eines französischen Theologen erstanden.

Fernand Dalbus erörtert die Frage nach der Ungiltigkeit der anglikanischen Weihen in einer Weise, welche jeden, der sich etwas genauer mit der Frage befaßt hat, in Erstaunen setzen muß[1]). Das angezogene Werk Estcourt's, welches wegen seiner Gründlichkeit allgemein als abschließend angesehen wurde und einen guten Ueberblick über die gesammte Literatur gewährt, scheint ihm entgangen zu sein. Die bedeutenden Zeugnisse der älteren katholischen Theologen Englands gegen die Giltigkeit der Bischofsweihe Barlow's übersehend, stützt Dalbus sich lediglich auf Anglikaner, welche diese Weihe als unzweifelhaft bezeichnen. Das dogmatische Bewußtsein der anglikanischen Kirche über die Lehre von der wirklichen Gegenwart Christi im hl. Altarsacrament, vom Opfer der

---

nem isthic exortam inter aliquos scriptores circa sensum cuiusdam ut appellant decreti ab hac suprema Congregat. Univers. Inquisitionis die 10 Aprilis 1704 editi, quod valorem respicit ordinationis in quodam casu 'Abyssinorum expletae per verba ‚Accipe Spiritum Sanctum' manuum impositioni coniuncta, ex eaque Anglicanos praesumere ac iactitare, nullum iam posse a catholicis moveri dubium de eorum ordinum validitate. Proinde quaerebat E. V. sequentis dubii declarationem: Scilicet, an in supra asserto decreto explicite contineatur doctrina, ad validitatem ordinis presbyteratus sufficere impositionem manuum cum iis duntaxat verbis ‚Accipe Spiritum Sanctum'. Jam vero Emmi Patres Cardinales una mecum Inquisitor. Generales articulo formaliter ac mature discusso in feria IV d. 21 labentis mensis rogationi eiusmodi respondendum duxerunt: Negative.

1) Les ordinations anglicanes, par Fernand Dalbus. Arras 1894.

Messe und der Consecrationsgewalt des Priesters hat er außer Acht gelassen.

Wie Gasquet in seiner meisterhaften Arbeit über die Entstehung des officiellen anglikanischen Gebetbuches nachgewiesen, besaß dasselbe schon in der ersten Auflage von 1549 an Stelle des uralten katholischen Canons der Messe ein der protestantischen Liturgie von Nürnberg entlehntes Gebet[1]). Auch der Umstand ist Dalbus entgangen, daß die erste Ausgabe des Gebetbuches von einer Dogmatik getragen war, von welcher Erzbischof Cranmer sich allmälig nach links entfernte. Sein Uebergang von der lutherischen zur calvinischen Theologie spiegelt sich wieder in der zweiten Ausgabe des Gebetbuches von 1552. Ein Beispiel von verblüffendem Optimismus gewährt Dalbus in der Erklärung des Artikel 31, welcher jedem Anglikaner vorschreibt, zu glauben: „Die Opfer der Messe . . . waren gotteslästerische Fabeln und gefährliche Täuschungen." Nach seiner Auffassung, welche den Kreisen hochkirchlicher Theologen entstammt, soll sich dieser Artikel lediglich gegen die vermeintlich katholische Trennung des Meßopfers vom Kreuzesopfer und nicht wider das Meßopfer selbst richten. Und doch steht fest, daß die Schriften der englischen Reformatoren von Angriffen gegen das Meßopfer überfließen[2]), daß man die Altäre der alten Kirche dem Boden gleich machte und an deren Stelle den beweglichen Tisch aufpflanzte, daß endlich die Idee eines anglikanischen Priesterthums erst unter Erzbischof Laud sich an die Oeffentlichkeit wagte.

Abweichend von der gesammten katholischen Theologie Englands, spricht Dalbus sich dafür aus, daß Erzbischof Cranmer's Ordinal zur giltigen, wenn auch nicht erlaubten Uebertragung der Weihen genüge. Von dieser Auffassung ausgehend, erkennt er der bischöflichen Weihe Parker's, des Vaters der anglikanischen Hierarchie, Giltigkeit zu. Die Worte des Ordinals: „Empfange den hl. Geist, und sei eingedenk, daß du in dir erregest die Gnade Gottes, welche in dir ist durch die Auflegung der Hände; denn Gott hat uns nicht den Geist der Furcht, sondern der Macht,

---

1) Vgl. meine Abhandlung über Gasquet im Katholik 1891. I, 1—25.

2) S. Smith, M. Dalbus on Anglican Orders. Month 1894. LXXXII, 395.

der Liebe und der Nüchternheit gegeben," findet er in Uebereinstimmung mit dem römischen Pontificale. Auch hier erweist sich Dalbus viel zu vertrauensselig gegen die anglikanischen Theologen. Denn eine Vergleichung des von Cranmer ausgearbeiteten Ordinals mit dem römischen Pontificale in seiner geschichtlichen Entwickelung von Leo I. bis zur Gegenwart hätte ihn in der Ueberzeugung befestigen müssen, daß Erzbischof Cranmer's Ordinal einen gewaltthätigen Bruch mit der Vergangenheit bezeichnet, während die römische Kirche in ihrem Pontificale die von den apostolischen Zeiten herstammenden Weiheformeln sorgfältig bewahrt[1]), dann jedoch allerdings im Laufe der Zeit mit einer Reihe tiefsinniger, die sacramentalen Gnaden sinnbildenden Ceremonien umgeben hat.

Nach Dalbus' Auffassung war Barlow giltig geweiht und Parker's Consecration ebenfalls zu Recht bestehend. Folgerichtig hätte er die anglikanischen Weihen als richtig anerkennen müssen. Doch im Gegentheil, er verwirft diese Weihen aus zwei Gründen. Erstens deßhalb, weil Barlow und seine Amtsbrüder bei der Consecration Parker's nicht die richtige Willensmeinung (Intention) gehabt. Zweitens aus dem Grunde, weil die von der Kirche angeordnete Darreichung der heiligen Gefäße und die Salbung der Hände unterblieb. Denn die letztere sei, wenigstens in der abendländischen Kirche, als wesentlich vorgeschrieben. Giltig geweihte Priester besitze der Anglikanismus also nicht und, da die Priesterweihe die Unterlage für den Empfang der bischöflichen Consecration bilde, ebenso wenig giltig consecrirte Bischöfe. Diese beiden Gründe werden aber von Anglikanern und Katholiken bestritten. Wenn daher der gelehrte anglikanische Bischof Wordsworth von Salisbury in einem Briefe an Dalbus ihm Mangel an Folgerichtigkeit zum Vorwurfe macht[2]), dann wird jeder unparteiische Beurtheiler der Sache ihm von anglikanischem Standpunkte aus Recht geben.

3. Hier setzt auch der berühmte Herausgeber des Papstbuches, Abbé Duchesne, Professor am Institut catholique supérieur in Paris, seine Hebel ein. In einer Besprechung, welche er der

---

1) Vgl. H. A. Wilson, The Gelasian Sacramentary. Oxford 1894. p. 23, die Oration: Deus honorum omnium. Pontificale Roman. Edit. typica Ratisbon. 1888. I, 48: Deus honorum auctor et distributor.

2) Month LXXXI, 588.

Arbeit von Dalbus im Bulletin critique gewidmet, stellt er sich schlankweg auf die Seite der Vertheidiger der Giltigkeit der anglikanischen Weihen[1]). Als ächter Jünger der katholischen Wissenschaft gibt er zwar sein Urtheil ab mit der Maßgabe der Unterwerfung unter den Ausspruch des apostolischen Stuhles. Bei alledem ist aber nicht zu leugnen, daß die Begründung in einem für die katholischen Theologen Englands keineswegs freundlichen Tone gehalten ist, was ihm auch öffentlich bescheinigt worden[2]). Selbstverständlich hat die anglikanische Geistlichkeit das Urtheil eines Gelehrten, wie Duchesne, mit Jubel aufgegriffen. Aber, wie uns dünkt, sehr mit Unrecht. Denn wenn nicht alle Kriterien trügen, hat diesmal der Historiker den Theologen verschlungen. Daß Dalbus das Lob einer vollkommenen Loyalität empfängt, kann man unbedenklich einräumen. Aber den Vorzug, „mit vieler Sorgfalt gearbeitet zu haben", wird ihm kein Kenner der katholischen Literatur Englands einräumen[3]), denn den Strom der theologischen Ueberlieferung hat Dalbus lediglich gestreift, nicht aber untersucht. Wenn die beiden obersten Sätze von Dalbus: Giltigkeit der bischöflichen Weihe Barlow's, sowie derjenigen Parker's, zu Recht bestehen, dann muß man, so betont Duchesne, den anglikanischen Weihen Giltigkeit zuerkennen. Zu unserm Bedauern hat der letztere sich nicht die Mühe gegeben, diese beiden unhaltbaren Sätze weiter zu prüfen, dagegen sucht er den Einwendungen, die Dalbus selbst wider die Giltigkeit der anglikanischen Weihen erhebt, die Spitze abzubrechen.

Wenn Dalbus an der Intention Barlow's und der übrigen anglikanischen Bischöfe, die Weihen im Sinne der katholischen Kirche zu spenden, mit Recht zweifelt, dann erwidert Duchesne, „die Intention müsse innerhalb der von der katholischen Regel aufgerichteten Grenzen (intentio faciendi quod facit ecclesia) bis zum Beweis des Gegentheils vermuthet werden". Er beruft sich

---

1) Bulletin critique. No. 14. 15 Juillet 1894. p. 262: Cependant si ses prémisses me semblent tout à fait sures, je crois en devoir déduire des conclusions tout opposées aux siennes.

2) Month LXXXII, 187: Mr. Duchesne . . . expresses it in what he must allow us to cell a peculiarly unpleasant form.

3) Bulletin critique 262: Il l'a traitée avec beaucoup de soin et une parfaite loyauté.

auf die „Taufe, welche giltig gespendet werden kann durch Jemand, der bloß weiß, daß dieses eine heilige Handlung ist, durch welche man Christ wird. In gleicher Weise seien die anglikanischen Weihen immer durch Personen gespendet worden, welche Bischöfe, Priester u. s. w. schaffen wollten. Ein Mehreres soll man nicht fordern[1])."

Man braucht nur einen Blick in die von Estcourt verarbeitete theologische Literatur zu werfen, um diese letztere Behauptung Duchesne's sofort als mit den objectiven Thatsachen in Widerspruch stehend zu bezeichnen. Vollends unbegreiflich erscheint diese Aeußerung des berühmten französischen Gelehrten, wenn man sich der latitudinarischen Periode der englischen Theologie von Wilhelm III. bis Georg IV. (1688—1830) erinnert, wo der ödeste Calvinismus das kirchliche Leben beherrschte und jeder Gedanke an Weihe im Sinne der alten Kirche um Sonnenfernen von der Hochkirche ablag. Allerdings hat die hierarchische Schule des 17. Jahrhunderts mit ihrer Lehre von der göttlichen Einrichtung und Nothwendigkeit des Episcopates in unserer Zeit durch die Oxford-Bewegung neue Verehrer erworben. Dagegen bedenke man, daß neben dieser hierarchischen Schule eine antihierarchische im 18. Jahrhundert sich erhob, daß seit 1868 eine neue Schule mit der Lehre, alle äußeren Formen der Kirchenregierung seien veränderlich und unwesentlich, sich bildete, daß endlich jene „Ansicht, welche die apostolische Succession, den Episcopat und eine gewisse Idee des Priesterthums, ohne aber die wahre Idee des Opfers, lehrt, eben nur die Meinung einer bloßen Schule ist"[2]). Wer noch weitere Beweise für die antisacerdotale Theologie des anglikanischen Episcopates wünscht, den verweise ich auf den dritten Band von Liddon's Pusey-Biographie mit dem Briefwechsel zwischen dem Bischof Wilberforce von Oxford und dem von der Idee des Priesterthums erfüllten Pusey. Unter den Keulenschlägen des Prälaten sinkt der Anglo-

---

1) Bulletin critique 262: Le baptême peut être conféré validement par une personne qui sait seulement que c'est un rite sacré par lequel on devient chrétien. De même, les ordinations anglicanes ont toujours (!) été célébrées par des personnes qui voulaient faire des évêques, des prêtres, et ainsi de suite. Il n'en faut pas demander davantage.

2) Manning, Kirchliche Gelegenheitsreden. Uebersetzt von Stamm. Paderborn 1879. I, 35.

katholicismus Pusey's mit der Theorie von Opfer und Priesterthum zusammen[1]).

Duchesne's Anschauung, nach welcher die anglikanischen Prälaten stets die Absicht hegten, bei der Ertheilung der Weihen Bischöfe und Priester im Sinne der alten Kirche zu schaffen, hat noch jüngst durch eine überraschende Mittheilung des Cardinals Vaughan eine treffende Widerlegung gefunden. Falschen Auffassungen einer Bemerkung über die anglikanischen Weihen in seiner Rede über die Vereinigung der Christen setzte er in einem Briefe vom 2. October 1894 an John D. Howell die treffende Bemerkung entgegen: „Was verstehen wir unter Weihen denn anders als die an Menschen übertragene Gewalt: 1) Brod und Wein so zu verwandeln, daß an deren Stelle unser Heiland Jesus Christus wirklich und wesentlich in seinen beiden Naturen tritt, und ihn dem ewigen Vater im eucharistischen Opfer darzubringen, 2) die Gewalt der Sündenvergebung mit göttlicher Wirksamkeit. Daß die anglikanischen Weihen diese Gewalt besitzen oder übertragen, können wir nicht zugeben. Und habe ich denn Unrecht, wenn ich glaube, daß sogar das Dasein solcher Gewalten in den Geistlichen von einem großen Theile der Mitglieder der anglikanischen Kirche ebenso kräftig bestritten wird, als von uns Katholiken? Wie steht es mit der Glaubensfestigkeit jener zahlreichen frommen Bekenner der Staatskirche, welche das Dasein und die Uebertragung dieser Gewalten annehmen? Wo bleibt die Einheit dieser Kirche in einem Lehrpunkte von solch maßgebender Bedeutung? Jüngst versicherte mich ein Freund, vor dem Empfange der anglikanischen Weihe habe der (anglikanische) Bischof ihn mit diesen Worten angeredet: ‚Nun bedenken Sie, mein Herr, daß ich mich durchaus nicht anschicke, Sie zu einem Opferpriester zu weihen[2]).‘ Mag auch diese Warnung ungewöhnlich gewesen sein — die Intention und die Theorie, auf welcher sie beruhte, war es sicher nicht. Und gibt es nicht auch gegenwärtig anglikanische Prälaten, welche mit Nachdruck erklären würden, daß sie bei Ertheilung der

---

1) Eine Besprechung dieses Bandes erscheint demnächst im Katholik. Vgl. Katholik 1894. I, 164—170.

2) Tablet 1894. II, 581. Now mind this, Sir, I am not going to ordain you to be a sacrificing priest.

Weihen keine Opferpriester schaffen wollen?" Nachdem der Cardinal betont, daß die Verfasser des noch heute bei der Spendung der Weihen maßgebenden Ordinals „positiv die Absicht hegten, die alte (katholische) Idee vom opfernden Priesterthum ebenso auszuschließen, wie sie die Idee des eucharistischen Opfers verbannten", fügt er dem Schlußpassus die bedeutungsvollen Worte ein: „Kein kluger Mann kann die Giltigkeit der anglikanischen Weihen behaupten oder seine Seele ihrer sacramentalen Wirksamkeit anvertrauen. Unter keinen Umständen könnte, wie ich glaube, der heilige Stuhl die Weihen anglikanischer Geistlichen annehmen, wie er das auch bislang nicht gethan hat[1])."

Die Praxis des apostolischen Stuhles ist Professor Duchesne wohlbekannt, indeß sucht er dieselbe in einer Art und Weise zu erklären, die unser Befremden erregt. „Ich weiß . . ., daß die convertirten Geistlichen reordinirt (!) werden, ehe sie in der katholischen Kirche ihre Amtshandlungen fortsetzen (!) dürfen. Aber die römische Kirche hat das Recht und die Pflicht, den Bedenken ihrer Gläubigen Rechnung zu tragen. Beim gegenwärtigen Stande der (öffentlichen) Meinung würden wenig Katholiken die Sacramente von einem Geistlichen empfangen, von dem sie wüßten, er habe keine andere Weihe als die der anglikanischen Kirche empfangen. In diesen Dingen ist es natürlich, daß man die Garantien vermehre[2])." Entweder sind die Bedenken der Katholiken begründet oder nicht. Im letztern Falle sollte man glauben, es sei Pflicht des hl. Stuhles, dieselben weiter nicht zu beachten, da es sich um das Seelenheil von Millionen von Anglikanern handelt, die sich nach der Einheit der Kirche sehnen und deren Verlangen durch Anerkennung der Weihen sich befriedigen lasse. Sind aber im Gegentheil diese Bedenken begründet, entspringen sie einer Glaubensüberzeugung, die allgemein, beständig, ja unüberwindlich sich erweist, dann ist es um die Giltigkeit der anglikanischen Weihen schlimm bestellt.

Es ist bekannt, daß die Uebergabe der heiligen Gefäße bei der Weihe der Diaconen und Priester, ebenso wie die Anwendung

1) Tablet 1894. II. 581. I conclude . . . that no prudent man can possibly affirm the validity of Anglican Orders or trust his soul to their sacramental efficacy.

2) Bulletin critique 268.

der Salbung bei der Priesterweihe erst im Mittelalter zur Anwendung gelangte. Bis zum 10. Jahrhundert kannte die abendländische Kirche diese heiligen Ceremonien nicht, bis zur Stunde fehlen sie in den griechischen Riten. Hiernach bestimmte die Scholastik Materie und Form der Weihen. Aber ganz übereilt wäre der Schluß, als ob „der Stand der Kenntnisse über das liturgische Alterthum im 16. Jahrhundert nicht derart war, daß es klug erschien, die Theorie der Scholastiker zu bestreiten" [1]). Denn wie immer es sich mit der Frage verhält, ob der Heiland selbst Materie und Form der Weihe bestimmt oder damit seine Stellvertreterin, die Kirche, betraut, und was denn als Materie beim Sacrament der Weihe zu gelten habe, so dürfte andererseits feststehen, daß der Mangel der Uebergabe der heiligen Gefäße nicht ausschließlich maßgebend für die Erklärung der Ungiltigkeit der anglikanischen Weihen gewesen. Der Hauptgrund lag vielmehr in der Mißhandlung, um nicht zu sagen vollständigen Beseitigung des uralten Weihegebetes »Deus honorum omnium« durch den abgefallenen Erzbischof Cranmer.

Soweit wir die liturgischen Texte für die Spendung der heiligen Weihen verfolgen, immer tritt uns das Gebet »Deus honorum omnium« entgegen [2]). In Verbindung mit der Handauflegung bildete es den Kern des Weiheactes, der dann durch Hinzufügung von Salbungen und Uebergabe der heiligen Gefäße eine reichere Entwickelung gewann. Bis zur Stunde behauptet es seine Stelle im römischen Pontificale bei der Priester- und Bischofsweihe. In keinem Pontificale der englischen Kirche beim Ausbruche der Reformation hat es gefehlt [3]). Was that nun Cranmer in dem von ihm ausgearbeiteten Ordinal? Er beraubte dieses Gebet jedweder Hinweisung auf das Priesterthum, benahm ihm seine vielleicht bis zu den Zeiten der Apostel hinaufreichende Stelle im Ritus, er trennte von diesem Gebet die Handauflegung und setzte an dessen Statt

1) Bulletin critique 263. L'état des informations sur l'antiquité liturgique n'était pas tel qu'il fût prudent de contester les théories des scolastiques.

2) Duchesne, Les origines du culte chrétien. Paris 1889. p. 346.

3) Maskell, Monumenta ritualia Eccles. Anglicanae. 2. ed. 3 vols. Oxford 1882. Vgl. meine Besprechung in der Literar. Rundschau 1882. S. 555.

einen willkürlich ausgewählten Schrifttext[1]). Sein Verfahren bezeichnet den vollständigsten Bruch mit der ganzen liturgischen Vergangenheit der Kirche, und wird nur erklärlich, wenn man annimmt, der Glaube an die übernatürliche Kraft des Priesterthums sei ihm abhanden gekommen. Fügt man zu der Verstümmelung des uralten Weiheritus die Leugnung der wirklichen Gegenwart Christi im hl. Altarsacrament durch Cranmer, dann konnte der hl. Stuhl nicht umhin, die sog. anglikanischen Weihen nicht bloß als zweifelhaft, sondern als vollkommen null und nichtig zu behandeln[2]).

---

1) Month LXXXII, 197.

2)

Pontificale von Exeter und Sarum (Salisbury).	Ordinal 1549. Form der Priesterweihe.
Episcopus dicit eis: Sacerdotem oportet *offerre*, benedicere, praeesse, praedicare, conficere et baptizare.	Der Bischof soll zu ihnen sprechen: „Wir ermahnen euch, eingedenk zu sein, zu einem wie bürdevollen **Amte** ihr berufen seid, d. h. Boten, Wächter, Hirten und Verwalter des Herrn zu sein, zu lehren, zu ermahnen, zu weiden, zu sorgen für des Herrn Familie, Christi zerstreute Schafe aufzusuchen."
Pontificale von Sarum, Bangor und Exeter.	
Episcopus ponat manum dextram super caput cujuslibet sacerdotis dicens:	Der Bischof und die anwesenden Priester sollen auf das Haupt eines jeden, welcher die Weihen empfängt, ihre Hände legen und sprechen:
Accipe Spiritum Sanctum: quorum remiseris peccata, remittuntur eis, et quorum retinueris, retenta sunt.	„Empfange den hl. Geist, deren Sünden du vergibst, denen sind sie vergeben, deren Sünden du behältst, denen sind sie behalten, und sei ein treuer Verwalter des Wortes Gottes und seiner hl. Sacramente. Im Namen des Vaters u. s. w."
Pontificale von Sarum, Exeter, Bangor und Winchester.	
Episcopus tradet cuilibet calicem cum vino et aqua, et patenam superpositam cum hostia, dicens cuilibet:	Der Bischof soll jedem von ihnen die Bibel in die eine Hand und den Kelch oder das Gefäß mit dem Brod in die andere Hand geben und sagen:
Accipe potestatem offerre sacri-	„Empfange die Gewalt, das Wort

4. Einen sehr freundlichen Eindruck macht die Abhandlung von Professor Boudinhon über die anglikanischen Weihen[1]. Der Form nach eine Widerlegung der Broschüre von Dalbus, geht sie in der Sache selbst darüber hinaus, indem sie die anglikanischen Weihen allgemein, nicht vom canonistischen oder kirchengeschichtlichen, sondern vom dogmatischen Standpunkte einer Prüfung unterzieht. Im ersten Theil wird der Satz bewiesen, daß das anglicanische Ordinal gegen den Willen der Kirche entstanden, der allein es zukomme, über die Materie und Form der Sacramente Bestimmungen zu treffen. Nach der Lehre der Theologen bestehe die Materie der Weihe in der Handauflegung. Diese sei durch Christus angeordnet, während der Heiland die Feststellung der Form, die in den Weihegebeten liege, der Kirche anheimgegeben. Hieraus erklärt sich die Verschiedenheit der die Materie begleitenden Weihegebete, wie sie uns im Morgen- und Abendland, im römischen und gallikanischen Ritus entgegentreten. Nur eine das Wesen des Sacramentes enthüllende und von der Kirche genehmigte Form kann genügen. Beiden Forderungen werde vom anglikanischen Ordinal in keiner Weise genügt. Sehr eingehend beleuchtet Boudinhon die tiefgehenden Unterschiede zwischen dem römischen Pontificale und dem anglikanischen Ordinal. Ungern vermißt man dabei eine schärfere Betonung der Natur des Gebetes: Deus honorum omnium. Aus einer Reihe von Einwürfen gegen seine Aufstellungen, deren Widerlegung er unternimmt, hebe ich denjenigen hervor, welcher der Analogie mit der Tauffomel entnommen ist. „Der Vergleich der Weihe mit der Taufe ist abzulehnen. Der Schluß von einem Sacrament auf ein anderes ist nicht immer gestattet. Von der Unveränderlichkeit der Tauffomel kann man keinen Schluß ziehen auf die der Form der Firmung oder Weihe. Denn die letzteren sind veränderlich nach Zeiten und Kirchen. Zur giltigen Spendung eines Sacraments gehört also die Anwendung der

---

ficium Deo, missasque celebrare, tam pro vivis quam pro defunctis in nomine Domini. Amen.

Gottes zu predigen und die hl. Sacramente in dieser Gemeinde zu spenden."

1) A. Boudinhon, professeur de droit canon à l'institut catholique de Paris. Étude théologique sur les ordinations anglicanes. Paris, Lethielleux. 1894. 8⁰. 43 pag.

wesentlichen Elemente, wie sie aus göttlicher Einrichtung oder aber aus der von der Kirche vorgenommenen Bestimmung hervorgehen [1])."

Weiterhin behandelt Boudinhon die Intention des Spenders der Weihe des Erzbischofs Parker. Der Consecrator Barlow, dessen lutherische Auffassungen des Sacraments bekannt sind, schließen die Annahme aus, als habe er die Absicht gehabt, zu thun, was die Kirche thut. Denn „wenn man thun will, was die Kirche thut, dann ist es natürlich, es zu thun, wie die Kirche es will. Mit berechneter Absicht eine andere Form wählen, welche mit der von der Kirche angenommenen unvereinbar ist, zeigt klar die Intention an, etwas anderes zu thun, als was die Kirche will" [2]). Im dritten Theil wendet unser Verfasser sich gegen die zwei Behauptungen von Dalbus, die anglikanische Priesterweihe entbehre der Giltigkeit wegen des Mangels der Darreichung der heiligen Gefäße, und aus diesem Grunde sei auch der Episcopat hinfällig geworden, weil nur ein giltig geweihter Priester die bischöfliche Consecration empfangen könne. Beide Sätze werden von Boudinhon bestritten, und namentlich mit Bezug auf den zweiten die Thatsache betont, „daß der höchste Grad der Hierarchie auch der älteste ist . . ., und daß selbst heute die Frage nach der Giltigkeit der bischöflichen Weihe eines Diacon bestritten ist" [3]). Wie dem sein mag, so eignet diesen Erörterungen nur akademischer Werth. Die Kirche besitzt noch weit mächtigere Gründe, als die von Dalbus zuletzt angeführten, welche die Ungiltigkeit der anglikanischen Weihen außer Zweifel stellen.

Professor Duchesne wünscht nachmalige Prüfung dieser Frage in Rom. Und kann diese anders lauten als, wie es in der Terminologie der Congregatio Concilii heißt: In decisis et amplius?

1) Boudinhon 15. — 2) Boudinhon 33.

3) Boudinhon 38. Le plus haut degré de la hiérarchie, l'épiscopat, en est aussi le plus ancien. Vgl. Duchesne, Bulletin 263: Nombre de Papes ont été promus directement du diaconat à l'épiscopat. Ce n'est que depuis le déclin du XI siècle que la coutume contraire s'est établie à Rome et que les diacres élus papes se sont fait d'abord ordonner prêtres.

XXXVII.

Der internationale wissenschaftliche Katholikencongreß zu Brüssel vom 3.—8. September 1894.

I.

Wie auf der zweiten Versammlung des Congrès scientifique international des Catholiques in der Osterwoche zu Paris (vom 1.—4. April 1891) beschlossen worden war, tagte der III. Congreß im September dieses Jahres in Brüssel. Der IV. Congreß soll nach drei Jahren (1897) in Freiburg in der Schweiz zusammentreten, der V. ist für 1900 in München in Aussicht genommen. Zum ersten Male hatte derselbe vom 8.—13. April 1888 in Paris unter der Präsidentschaft des Mgr. Perraud, Bischofs von Autun, Mitglied der französischen Akademie, stattgefunden. Schon für den II. Congreß hob sich die Zahl der Mitglieder und Anhänger des Congresses rasch von 1600 auf 2500, Theologen und Laien, Cardinäle, Bischöfe und Priester, Männer, welche in den verschiedensten Berufszweigen als Juristen, Aerzte, Advokaten, besonders aber als Lehrer an den Hochschulen, Gymnasien, Seminarien und wissenschaftlichen Instituten thätig sind. Der als Schriftsteller und Redner gefeierte Bischof von Angers, Mgr. Freppel, ehedem Professor an der Sorbonne, der leider zu früh in's Grab sank, führte das Präsidium (1891). Der Natur der Sache gemäß bestund die Mehrzahl der Congreßmitglieder auf den zwei, ja den drei ersten Versammlungen aus Franzosen. War die erste Zusammenkunft auf Nord-Frankreich beschränkt, so zählte auf dem II. Congreß jede französische Diöcese ihre Vertreter; keine hat sich gegen das große Werk gleichgiltig gezeigt. Durch die Abhaltung des III. Congresses in Belgien ist die Mitgliederzahl aus diesem Lande bedeutend gestiegen. Aber auch die Deutschen, welche auf dem I. Congreß fast ganz gefehlt hatten, haben sich an dem II. und III. Congreß zahlreich betheiligt. Schon im April 1891 wurde zu Paris die Frage

erwogen, ob nicht München Sitz des Congresses von 1894 werden solle. Allein man besorgte, der rasche Uebergang vom französischen auf das deutsche Sprachgebiet möchte der fortschreitenden Entwickelung der Sache nicht förderlich sein. Deßhalb wurde Belgien zur gastlichen Aufnahme der Versammlung gewählt. Die gehegten Hoffnungen gingen voll in Erfüllung. Die im Jahre 1891 in Paris erreichte Mitgliederzahl 2500 war schon bei Beginn des Congresses überschritten und hat sich während desselben und inzwischen immerfort noch gemehrt, so daß sich 2700 Adhärenten ergeben. Frankreich zählte bis zur Eröffnung 1100, Belgien 600, Spanien 200, Deutschland 150, Oesterreich-Ungarn 135 Subscriptionen. Aber auch andere Länder haben sich betheiligt. Persönlich anwesend waren 700—800 Mitglieder.

Im Jahre 1888 waren 80 wissenschaftliche Abhandlungen (mémoires) eingereicht worden, die in zwei stattlichen Bänden von 570 und 800 Seiten im Drucke erschienen sind; im Jahre 1891 betrug die Zahl derselben 141, welche in sieben starken Heften zu je c. 300 Seiten, nach Sectionen geordnet, ausgegeben worden sind[1]).

Diese Arbeiten sind Sammlungen von hohem wissenschaftlichen Werth; darüber sind Freunde und Feinde der katholischen Sache einig. Zutreffend bemerkte hierüber der Bischof von St. Gallen in einem Schreiben an die Organisationscommission: „Sie bilden eine wahre Encyklopädie der Wissenschaft unserer Zeit."

Für den Brüsseler Congreß wurden über 160 Dissertationen ausgearbeitet, welche sämmtlich in französischer Sprache in den nächsten Monaten zum Drucke kommen. Hievon treffen 70 auf Frankreich, 50 auf Belgien, 10 auf Deutschland, 7 auf Spanien;

---

1) Die Mitglieder und Adhärenten, welche 10 Frcs. Beitrag für einen Congreß eingezahlt haben oder sich unter Beifügung dieser Summe noch nachträglich anmelden (M. Bage, agent du Congrès, rue Vaugirard 74, Paris), erhalten die Dissertationen, die sich auf die verschiedensten Wissensgebiete beziehen, gratis und franco zugestellt. Andere Nichtmitglieder haben für einen Jahrgang 15 Frcs. zu bezahlen, für beide Jahrgänge 25 Frcs. (die Adresse wie oben oder à Mr. Joseph Chobert, secrétaire général). Das Gleiche gilt von den Arbeiten des III. Congresses von Brüssel, welche sich unter der Presse befinden. Doch lautet hier die Adresse: au Rev. P. Van den Gheyn, Bruxelles, rue des Ursulines 14.

die übrigen stammen aus der Schweiz, Italien, Holland, Luxemburg, Ungarn. Auch Amerika hat vier Arbeiten eingereicht und mehrere Congreßmitglieder, meist Professoren der Universitäten Washington und Indiana, entsandt. Obenan ist der Rector der Universität Washington, Mgr. Keane, zu nennen.

Mit der III. Versammlung wurde der Boden Frankreichs verlassen, auf dem der Congrès scientifique seinen Ursprung nahm und seine glückliche Entwickelung fand. Mit dem nächsten Congreß wird der Uebergang in's deutsche Sprachgebiet vermittelt, und hier wird sich auch die Sprachenfrage entscheiden müssen. Bisher wurden alle Correspondenzen und die Congreßverhandlungen selbst in französischer Sprache gepflogen. Die gelehrten Abhandlungen waren in dieser Sprache verfaßt oder wurden von anderen Nationalsprachen in's Französische übersetzt und so vorgetragen. In Zukunft wird diese Exclusivität fallen müssen. Wie an der Universität Freiburg die Vorlesungen theils in französischem, theils in deutschem Idiom abgehalten werden, so wird auch auf dem Congreß zu verfahren sein, ohne daß die Sprachen der übrigen Culturvölker ausgeschlossen wären. Das Gleiche geschah auf dem ersten archäologisch-christlichen Congreß zu Spalato-Salona, welcher vom 20.—22. August d. J. abgehalten wurde. Hier kamen neben der lateinischen die deutsche, italienische, kroatische Sprache bei den Verhandlungen zur Verwendung, während die Correspondenz lateinisch geführt worden war.

Die lateinische Sprache, welche im Mittelalter das gemeinsame Organ zum Gedankenausdruck in der weltlichen und heiligen Wissenschaft unter den verschiedensten christlichen Nationen war, sollte allerdings auch jetzt wieder bei einer internationalen wissenschaftlichen Katholikenversammlung zur Vermittelung der Ideen dienen. Allein diese Bedeutung der mittelalterlichen Weltsprache auf wissenschaftlichem Gebiete wird das Lateinische bei der Zersplitterung der Völker und bei der hohen Werthschätzung der nationalen Sprachen kaum wieder erlangen. Wenigstens stellen sich ihrem Gebrauche in den auf dem Congrès scientifique zur Behandlung kommenden weltlichen Wissensgebieten unüberwindliche Schwierigkeiten entgegen, so daß man den Gedanken an die allgemeine Einführung derselben für den genannten Congreß aufgeben muß. Wie die Versammlung selbst Mitglieder aus allen christlichen Nationen umfaßt, so wird auch der Ideenaustausch in den herr-

schenden Culturssprachen erfolgen müssen. Sache der Träger der Wissenschaft ist es, sich das Verständniß dieser Sprachen anzueignen.

Bevor wir auf die Vorbereitung und den weiteren Verlauf des III. Congresses eingehen, scheint es zur Steigerung des Interesses in Deutschland zweckdienlich, über den Ursprung und die Aufgabe desselben im Allgemeinen noch Einiges vorauszuschicken.

II.

Die erste Idee zu einer wissenschaftlichen Katholikenvereinigung ging im Frühjahr 1885 zu Rouen von einer Gruppe von Priestern aus, welche sich die Reorganisation der christlichen Apologetik zur Aufgabe setzten. Die Apologetik ist eine nothwendige Pflicht. Denn mehr als sonst ist in unseren Tagen der Glaube angegriffen, die wesentlichen Grundlagen des Christenthums und Katholicismus sind in Frage gestellt, der moderne Atheismus und Materialismus haben unter dem Deckmantel der Wissenschaft das Zeitalter der heidnischen Sophistik erneuert. Aber eine bloße Vertheidigung der Grundlehren des Christenthums genügt nicht. Die theologische Wissenschaft muß die moderne Kritik, Cultur, Geschichte, Philologie und Naturwissenschaften in ihre Dienste stellen nach dem schon von den ältesten Apologeten befolgten Princip: „Man muß die Feinde des Glaubens mit ihren eigenen Waffen bekämpfen."

In neuester Zeit überfluthete der Widerspruch gegen das Christenthum alle Ufer der Wissenschaft: die Philosophie und Exegese, die Geschichte und Philologie, die Jurisprudenz und die Naturwissenschaften wurden von den Feinden des Glaubens ausgebeutet und lieferten den Widersachern täglich neue Waffen. Die Katholiken waren sich bewußt, daß sie auf vielen Gebieten an den Methoden mancher nicht mehr ausreichenden Beweisführung festhielten und dem Anprall bisher unbekannter Geschosse nicht mehr widerstehen konnten. Allerdings mehrten sich die apologetischen Arbeiten mit den Angriffen auf den Glauben. Es traten Dutzende von Männern in Deutschland, Frankreich und anderen Ländern auf, welche die Fahne der christlichen Idee festhielten und durch Beredsamkeit und Gelehrsamkeit den angestammten Glauben ihrer Väter und ihrer Heimath vertheidigten. Allein diese Vertheidigung der Religion blieb der individuellen Initiative überlassen und entbehrte beim besten Willen der Stärke, welche das einigende Band

der Gemeinsamkeit und der wissenschaftlichen Organisation verleiht. An eine solche mußte gedacht werden. Dieser Idee verlieh der Domherr Duilhé de Saint-Projet Ausdruck, dessen Apologie scientifique du christianisme in verschiedene Sprachen übersetzt worden ist.

Aber in welcher Form sollte diese Vereinigung hergestellt werden? Eine Association verlangt eine vorausgehende Einigkeit. Wollte man eine solche anstreben, so lief man Gefahr, eine Niederlage zu erleiden. Man entschloß sich daher, einen Congreß zu veranstalten, zu dem alle Gutgesinnten eingeladen werden sollten und auf dem sich ein dauerndes Werk der Gemeinsamkeit erzielen lasse. Die Frage, ob sich der Congreß auf das apologetische Gebiet beschränken oder alle menschlichen Wissensgebiete umfassen sollte, beantwortete sich dem Gesagten zufolge von selbst. Bei Bejahung der andern Frage, ob man nur Gelehrte (des savants) einladen solle, bestand die Gefahr, daß Männer der Wissenschaft (des hommes de la science) aus Bescheidenheit oder Aengstlichkeit ablehnen möchten. Diese Fragen fanden auf der Katholikenversammlung zu Rouen ihre Lösung, wobei sich Mr. d'Hulst, Rector der katholischen Universität zu Paris, um die Zerstreuung des Dunkels besondere Verdienste erwarb. Der Congreß sollte wissenschaftlich sein und sich auf alle Zweige der menschlichen Erkenntnisse erstrecken; er sollte katholisch sein, nicht als ob es eine specifisch katholische Wissenschaft gäbe, sondern weil nur Katholiken Mitglieder werden und wissenschaftliche Arbeiten einreichen sollten; endlich aber auch international, eben weil er katholisch wäre und weil die Vertheidigung des Glaubens nicht die Aufgabe einer christlichen Nation mit Ausschluß der anderen ist. Denn in aller Welt gibt es bei der Masse politischer und socialer Zerklüftung nur zwei große Parteien, d. i. das Christenthum als Träger der geistigen und lebenspendenden Ideen auf der einen und der Atheismus mit seinen zerstörenden Folgen im Privat- und öffentlichen Leben auf der andern Seite. Auf Grund solcher Erwägungen constituirte sich der Congrès scientifique international des Catholiques.

Der Congreß hat sich zur Aufgabe gesetzt, die Gelehrten der ganzen katholischen Welt zu gemeinschaftlicher wissenschaftlichen Arbeit und zur Vertheidigung des katholischen Glaubens zu ver-

einigen. Er will die für das positive Christenthum arbeitenden Kräfte sammeln, durch das Bewußtsein der Zusammengehörigkeit ermuthigen, den Vertheidigern der christlichen Religion geeignete Waffen in die Hand geben, sich mit den wissenschaftlichen Anstrengungen der Gegner zu messen und die neuen Aufstellungen, welche der Offenbarungslehre widersprechen, auf ihren Grund zu prüfen und nach Befund zu widerlegen[1]).

Das Unternehmen, das gleich bei seinem Entstehen auf Schwierigkeiten stieß und in der Presse bekämpft wurde, fand die Gutheißung des hl. Vaters durch das denkwürdige Breve vom 20. Mai 1887. Bei dem allgemeinen Interesse, das der Congreß erweckte, reiste der Erzbischof von Paris selbst nach Rom, um dem hl. Vater über das Project Bericht zu erstatten. Der Papst verlangte einen eingehenden Bericht von der Organisations-Commission, den ihr Präsident, Mgr. d'Hulst, am 25. Januar 1887 persönlich überreichte, und bekundete nach Kenntnißnahme desselben in lebhaften Ausdrücken seine Sympathie für das Unternehmen. Eine Specialcommission untersuchte die Angelegenheit und räumte alle Bedenken hinweg. In dem genannten Breve heißt es unter anderem: Res suscepta vobis est honesta per se et ad nomen vestrum decora; eademque esse potest ad germanam scientiarum dignitatem non minus quam ad catholicae fidei praesidium frugifera . . . Vestri officii hoc utique putetis esse, adiumenta dis-

---

1) Ueberaus geistreich führte Mgr. d'Hulst bezüglich des II. Congresses Folgendes aus: Quand St. Paul était à Césarée, prisonnier du proconsul Festus, les Juifs voulaient à tout prix se faire livrer l'apôtre; mais Paul, déjouant leurs artifices, se réclama fièrement de sa qualité de citoyen romain et dit: „J'en appelle à César," à quoi Festus répondit: „Tu auras César pour juge. Caesarem appellasti, ad Caesarem ibis."

César aujourd'hui, c'est la science; ceux qui veulent tuer le christianisme prétendent lui en interdire l'accès. C'est devant un tribunal esclave de la haine, qu'ils essaient de l'entrainer. La réligion a déjoué le complot; elle dit: j'en appelle à la science. Et la masse neutre, celle qui fait l'opinion, spectatrice jusque-là hésitante du grand conflit entre les deux doctrines (le christianisme et le athéisme), reconnait l'équité de cette revendication, elle dit au christianisme: tu en as appelé à la science, elle sera ton juge. Im Correspondant 1891: Le Congrès scientifique des Catholiques. Extrait p. 6.

ciplinarum vestrarum velut arma quaedam ad se tuendam theologiae ministrare[1]).

Zugleich antwortete der Papst Satz für Satz auf den in Aussicht genommenen Plan und billigte es, daß Glaubenslehren und streng theologische Fragen ausgeschlossen sein sollten: „Die göttlichen Dinge sind zu hoch und zu heilig, als daß man sie nach Würde auf einem Congreß behandeln könnte. Außerdem fehlt es mehreren von Euch hiefür an der Autorität, welche die heiligen Weihen ertheilen. Auch selbst in den Fragen, die in einem Zusammenhange mit der Theologie im eigentlichen Sinne stehen, soll jeder innerhalb seines eigenthümlichen Gebietes bleiben als Physiker, Geschichtskenner, Mathematiker oder Kritiker, ohne sich jemals die eigenartige Rolle eines Theologen anzumaßen."

III.

Die belgische Organisationscommission constituirte sich am 9. October 1891 in Löwen und hielt im Ganzen elf Sitzungen ab. Dieselbe stand unter dem Patronat des Cardinals Goossens, Erzbischofs von Mecheln, und der belgischen Bischöfe, welche das Unternehmen lebhaft begrüßten und durch ihre Mitgliedschaft und ihren Segen förderten. Das Ehrenpräsidium fiel dem gelehrten Rector der Löwener Universität, Mgr. Abbeloos, zu. Die thatsächliche Präsidentschaft übernahm der berühmte Decan der medicinischen Facultät zu Löwen, Dr. Lefebvre, der als Mann der Wissenschaft und der That sich in seinem Heimathlande allgemeiner Hochschätzung erfreut. Die Mitglieder der Commission setzten sich aus den hervorragendsten Repräsentanten des Clerus, der Aristokratie und des Juristenstandes zusammen. Besonders rege Thätigkeit entwickelten die Professoren der Universitäten Löwen, Gent und Lüttich. Aus der katholischen Universität Löwen ist eine Menge Schüler hervorgegangen, welche die religiöse Freiheit der Belgier erobern halfen. Die beiden letztgenannten Hochschulen sind zwar Staatsanstalten, öffnen aber bei redlicher Anwendung unparteiischer Gesetze ihre Hörsäle zahlreichen Katholiken; die vierte Universität hingegen in Brüssel, frei wie die Löwener Hochschule, gehört der

1) Vgl. Congrès scientifique tenu à Paris 1888. Tom. I. Paris 1889. p. XX.

liberalen Partei an. Diese hat sich in den letzten Jahren in zwei Parteien gespalten. Die Doctrinäre wollen die christliche Weltanschauung aus Staat und Schule verdrängen, gestatten aber eine rationalistisch-deistische Moral. Die Radicalen oder Positivisten hingegen gehen noch weiter und sind den Socialisten verwandt. Nach mancherlei Reibungen mit ersteren haben sie in diesem Jahre (1894) eine neue Universität gegründet und im Herbst eröffnet, in welcher völlige Freiheit herrschen und auch die socialistischen und anarchistischen Theorien ihre Vertreter haben sollen.

Hervorragenden Antheil an den Vorarbeiten des Congresses haben die Bollandisten genommen, welche das Gedeihen des Werkes durch ihre hohe Begabung und unermüdliche Thätigkeit förderten[1]). P. de Smedt wurde bei seinen ausgedehnten Kenntnissen auf historischem Gebiete mit der Leitung der Arbeiten der historischen Section betraut, P. Van den Gheyn fungirte als Generalsecretär und war so zu sagen die rechte Hand des Präsidenten. Diese und alle anderen Mitglieder der Gesellschaft arbeiteten gelehrte Dissertationen aus, von denen unten die Rede sein wird.

Alsbald nach ihrer Constituirung erbat sich die Commission den Segen und die Rathschläge des hl. Vaters. Schon am 11. Februar 1892 traf ein Schreiben des Cardinals Rampolla ein, das von

1) Diese gelehrten Väter der Gesellschaft Jesu setzen das großartige Riesenwerk der Acta Sanctorum, von welchem im Jahre 1643 der erste Band erschien, mit rastlosem Eifer fort und stellen alle drei bis vier Jahre einen neuen Band ihrer Collection fertig. Eben hat der 63. Band der Sammlung, welcher die Heiligen vom 3.—4. November behandelt, die Presse verlassen. In ihrem Hause (Rue des Ursulines 14) befindet sich eine großartige Bibliothek, welche einzig in ihrer Art, außer anderen alle wichtigen Werke der Heiligen- und Profangeschichte in sich vereinigt. Junge Väter schließen sich an die alten an, um ihre Forschung zu unterstützen, ihre Methode kennen zu lernen und dereinst für dieses endlose und anonyme Unternehmen einzutreten, dem sie ihr Leben widmen. Eine weise Vertheilung der Arbeit macht es jedem möglich, das Gebiet zu bebauen, für das er besondere Anlagen und Vorliebe besitzt. Unter ihnen finden sich gelehrte Kenner der antiken und orientalischen Sprachen, der Ethnographie, der Archäologie, der Paläographie und Diplomatik. Fortwährend in ihre Bücherschätze vertieft, zeigen dieselben den Besuchern ihrer Bibliothek mit größter Zuvorkommenheit und Freundlichkeit die kostbarsten Werke, deren Studium sie als ihre Lebensaufgabe betrachten.

dem hohen Interesse Zeugniß gibt, welches der Oberhirte der Kirche dem Unternehmen entgegenbrachte. „Die periodische Versammlung des Congresses," sagte Se. Eminenz, „ist eine beständige und hellleuchtende Protestation, welche die Kinder des Lichtes denen entgegensetzen, welche den ehrenvollen Namen der Wissenschaft mißbrauchen, um den katholischen Glauben zu bekämpfen. Deßhalb weiß es Seine Heiligkeit zu schätzen, daß Sie die angedeuteten Dienste der Religion leisten und Ihre thätige Mithilfe zum Gelingen der wissenschaftlichen Versammlungen aufbieten, welche zur Ehre der Religion und Kirche gereichen."

Die Propaganda zur Verbreitung der Antheilnahme in Frankreich leiteten Mgr. d'Hulst, Rector der katholischen Universität zu Paris, in Gemeinschaft mit den Professoren derselben Hochschule, Pisani und Rousselot. Sie haben unter dem 15. Mai d. J. drei Circulare entworfen, von denen sie zwei an die französischen Bischöfe richteten, um ihren persönlichen Beitritt, sowie die Designation eines Diöcesancorrespondenten zu erwirken, während das dritte an diese Correspondenten gerichtet war, um für Abhandlungen und neue Subscribenten zu werben. Der Erfolg zeigte, wie wirksam der Eifer der französischen Bischöfe und der Diöcesancorrespondenten für die Sache des Congrès scientifique gewesen ist.

An einer solchen Organisation hat es bisher in Deuschland gefehlt. Hätte eine derartige Einrichtung bestanden, so würde die Zahl der Subscribenten sicherlich größer gewesen sein. So aber blieb die Initiative einzelnen Mitgliedern überlassen.

Zu Anfang des Jahres 1893 gab das Centralcomité bekannt, daß die Versammlung im September 1894 in Brüssel stattfinden werde. Brüssel war als Hauptstadt und Centralpunkt von Belgien, an der Grenze des französischen und vlämischen Sprachgebietes gelegen, hiezu besonders geeignet. Diese Wahl bot den großen Vortheil, dem Congreß ausgedehnte und bequeme Räumlichkeiten in den Gebäuden des Instituts St. Louis zur Verfügung zu stellen. Die zahlreichen Säle desselben waren ausreichend, um zu gleicher Zeit die verschiedenen Sectionssitzungen zu halten[1]).

---

1) Die erzbischöfliche Anstalt St. Louis (Rue du Marais 121, zunächst dem Bahnhof) ist ein humanistisches und Realgymnasium mit Internat und Externat, verbunden mit einer Facultät für Philosophie und Literatur, welches

Was den Zeitpunkt anbetrifft, so erhoben sich gegen denselben viele Bedenken. Die Zeit der Ferien, wo sich Professoren und Städter auf das Land, in Bäder und auf Reisen begeben oder auswärtige Bibliotheken besuchen, schien minder geeignet, als die Osterwoche, in welcher die zwei ersten Versammlungen getagt hatten. Allein der Erfolg bestätigte die glückliche Wahl. Im Frühjahr ist die Witterung minder günstig, um einen entfernten Congreßort aufzusuchen, während der September gewöhnlich noch schöne Tage genug bietet, um die Stätten der Kunst und Wissenschaft zu bereisen und einen Ausflug nach Luftkurorten und Bädern, wie sie Belgien bietet, zu machen. Zudem haben die Mittelschulen Ferien. Zahlreiche Lehrer dieser Anstalten, Institutsvorsteher und Seelsorgsgeistliche, welche um Ostern durch Berufsgeschäfte gehindert sind, finden Muße, den Congreß zu besuchen.

IV.

Die Versammlungen des Congresses waren, wie 1888 und 1891 zu Paris, zweierlei Art: Arbeitsversammlungen, welche in acht Sectionen abgehalten wurden, und öffentliche Generalversammlungen, welche sich mit großer Pracht entfalten und geeignet sind, die Aufmerksamkeit des großen Publikums auf sich zu lenken und durch gehaltvolle Reden für die erhabene Sache zu begeistern. Hiermit wird die Propaganda des Congresses in weite Kreise getragen.

Nur fand dieses Mal eine Abweichung bezüglich der Stunde der Generalversammlungen statt. Während sie in Paris am Abend im Saale der Société de géographie abgehalten wurden, waren

alljährlich 1100 Schüler zählt und von 50 geistlichen und weltlichen Professoren deutscher, französischer und englischer Zunge geleitet wird. Die einzelnen Lehrfächer sind Religion, Latein, Griechisch, Französisch, Englisch, Italienisch, Spanisch, Rechnen, Zeichnen, Schönschreiben, Geographie, kaufmännische Wissenschaft, Mathematik, Physik, Chemie und Philosophie mit ihren einzelnen Zweigen. Für weite Kreise möchte es von praktischem Interesse sein, zu bemerken, daß mit dem seit dreißig Jahren seines Bestandes bewährten Pensionat ein „Specialcurs für junge Deutsche“ verbunden ist, welcher den Zweck hat, ihnen die schnelle und gründliche Erlernung der modernen Sprachen und der Correspondenz zu vermitteln und unter den reellsten Bedingungen ein Heim zu bereiten.

sie in Belgien im Anschlusse an die vormittägigen Sectionssitzungen auf 11—1 Uhr anberaumt. Am Nachmittag wurden die Arbeiten in den Sectionen wieder aufgenommen. Ein angenehmer Spaziergang führte vom Institut St. Louis nach dem großartigen Saale im Palais der Akademien (Palais des Academies, rue des Palais), ein Staatsgebäude, welches durch Vermittelung des Herrn Lagasse de Locht, Director der Civilgebäude in Belgien, Mitglied der Organisationscommission, dem Congreß für die Generalversammlungen zur Verfügung gestellt worden war. Diese Liberalität, welche namentlich das Erstaunen der Franzosen erweckte, verdient im Interesse der Wissenschaft und der Religion auf den künftigen Congressen von den Staatsbehörden nachgeahmt zu werden.

Noch eine andere, bisher unerhörte Erscheinung soll hier ausdrückliche Erwähnung finden. Sämmtliche belgische Staatsminister haben ihren Beitritt zum Congresse erklärt und ihr Erscheinen bei den Generalversammlungen in Aussicht gestellt, obenan Herr Jules de Burlet, Cabinetschef, Minister des Innern und des öffentlichen Unterrichtes. Und was sie versprachen, das hielten sie.

Die feierliche Eröffnung des Congresses fand Montag den 3. September 3½ Uhr im großen Studiensaale des Collegs St. Louis statt. Im Hintergrund des Saales prangten Fahnenbündel in den Farben aller Nationen. Auf der Estrade nahmen die Mitglieder der Organisationscommission Theil. Der Präsident, Dr. Lefebvre, erklärte die Sitzung für eröffnet. Der Charakter und Geist des Congresses läßt sich, wie er in seiner Eröffnungsrede ausführte, in die Worte zusammenfassen: „Bündniß der Wissenschaft und des Glaubens. Wir katholischen Gelehrten können uns der Pflege der Wissenschaft mit ganzem Eifer hingeben, dessen wir fähig sind, ohne jemals durch die kindische Furcht uns aufhalten zu lassen, daß eine wissenschaftliche Entdeckung im Widerspruch mit jenen geoffenbarten Wahrheiten stehen werde, welche die Kraft und der Trost unserer Seelen sind. Wir wissen in der That, daß Gott gleichzeitig der Urheber des Glaubens und der Urheber der Vernunft ist, welche das gottverliehene Werkzeug der wissenschaftlichen Eroberungen bildet. Wir besitzen nicht die einfältige Anmaßung, das Monopol der Wissenschaft für uns allein in Anspruch nehmen zu sollen, aber als Bürger eines freien Landes verlangen wir unsern Theil am Sonnenlichte. Beachten Sie wohl,

m. H., daß ich nicht sage: wir wollen unsere Stellung auf dem Gebiete der Wissenschaft einnehmen oder wiedereinnehmen. Für uns spricht das Verjährungsrecht. Wir sind eher im Besitze gewesen, als unsere Gegner. Oder ist es nicht etwa die Kirche, die in ihren Klöstern die Ueberreste heidnischer Literatur und Wissenschaft gesammelt hat, um sie der christlichen Civilisation zu überliefern? Wir können wohl Gegner haben auf dem Gebiete der Wissenschaft, aber warum sollten wir dort auf Feinde stoßen? Die Männer der Wissenschaft legen bei wissenschaftlichen Controversen gewöhnlich einen loyalen Sinn und eine Höflichkeit an den Tag, die leere Streitereien nicht aufkommen läßt. Gestärkt durch die Segnungen des hl. Vaters, mächtig unterstützt durch unsere Bischöfe und durch einen gebildeten und aufopferungsfreudigen Clerus, ferner durch ein Heer von Laien, von den Ministern, welche die Regierung Belgiens leiten, den Professoren unserer Universitäten, Seminarien und Gymnasien angefangen bis zu jener Phalanx von Männern, die man die Freiwilligen der Wissenschaft nennen könnte, weil sie sich für ihre Fortschritte interessiren und sie aus allen Kräften unterstützen, ohne dieselbe zu ihrem speciellen Berufe erwählt zu haben, mit solchen Kräften mußte unser Werk gelingen, und es ist gelungen!"

Hierauf ertheilte der Präsident das Wort dem gelehrten Bollandisten P. Van den Gheyn, der als Generalsecretär des Congresses Bericht über die Vorbereitungsarbeiten zur III. wissenschaftlichen internationalen Katholikenversammlung erstattete.

Zunächst gab er der Ueberraschung der Belgier Ausdruck, als im April 1891 Brüssel als Vorort des nächsten Congresses bezeichnet wurde, indem Mr. d'Hulst erklärte, „daß Belgien nach seiner natürlichen Beschaffenheit hiezu designirt sei", und verband hiemit den aufrichtigen Dank für das dem Lande und der Hauptstadt geschenkte Vertrauen. Doch war das vorherrschende Gefühl, fuhr der Redner fort, die Besorgniß, die Belgier könnten die glänzenden Hoffnungen, welche die zwei ersten Congresse zu Paris erweckt hatten, nicht realisiren. Nur die Ermunterung und in Aussicht gestellte Mitwirkung seitens des Mgr. d'Hulst, dem die Erfahrung der Organisation der früheren so günstig verlaufenen Versammlungen, ein gewaltiger Einfluß und die Mitwirkung eifriger

Freunde zur Seite standen, konnte die Belgier beruhigen. Und diese Erwartung hat der eifrige Rector der blühenden katholischen Universität zu Paris nicht getäuscht. Dreimal machte er trotz seiner ausgedehnten Berufsgeschäfte und des Predigtamtes, das ihn auf die Kanzel zu Notre Dame rief, den Weg von Paris nach Brüssel, um an den Sitzungen der Organisationscommission theilzunehmen.

In zweiter Linie wurde die Anerkennung den belgischen Mitgliedern der genannten Commission ausgesprochen, den Professoren Mgr. Lamy, Kurth, Lefebvre, Mansion und dem Bollandisten de Smedt, welche sich mit verschiedenen hervorragenden Trägern der Wissenschaft vereinigt hatten. Die Professoren der Universitäten Löwen, Gent und Lüttich, die Mitglieder der kgl. Akademie von Belgien und der gelehrten Gesellschaft zu Brüssel, die ausgezeichnetsten Männer des Clerus wurden durch persönliche Schritte gewonnen. So erlangte man alsbald die glückliche Gewißheit, daß Belgien den Versuch wagen dürfe, den III. Congreß zu organisiren.

Der Redner erklärt es als unmöglich, alle Persönlichkeiten mit Namen zu nennen, die sich um die Förderung des Congresses verdient gemacht, wissenschaftliche Arbeiten eingeschickt oder angeregt und Subscribenten geworben haben. Professor Mansion von Gent hat fast alle seine katholischen Collegen dortselbst, 28 an der Zahl, zum Beitritt veranlaßt und eine beträchtliche Reihe Mitglieder in Antwerpen und in Westflandern gewonnen. Gleichen Eifer haben Mgr. Lamy in Löwen, Professor Kurth von Lüttich, letzterer auch auf der jüngsten katholischen Generalversammlung in Deutschland, der Secretär des III. Congresses Dumont, der Schatzmeister Pasquier, beide Professoren in Löwen, an den Tag gelegt.

Aufrichtiger Dank wird den belgischen Bischöfen, dem Ministerpräsidenten Jules de Burlet, dem französischen Nationalcomité unter Vorsitz des Mgr. d'Hulst in Verbindung mit seinen eifrigen Mitarbeitern votirt, dem Marquis Nadaillac, den Grafen Domet de Vorges und de Marsy, Marquis de Beaucourt, den Professoren der katholischen Universität Paris: de Broglie, de Lapparant, Pisani, Lescaux, Baron Corva de Vaux. Besonders rühmende Erwähnung fand die Anwesenheit des berühmten Historikers Abbe Duchesne, dessen kritische Ausgabe des sog. Martyrologium Hieronymianum unter Mitwirkung des Commandeurs J. B. de Rossi in dem

eben fertig gestellten 63. Band der Acta Sanctorum der Bollandisten zum Abdrucke kam.

Ein sehr günstiges Resultat hatten die französischen Bischöfe, wie schon erwähnt, durch Bestellung von Diöcesandelegirten erzielt, welche für Beitrittserklärungen und Ausarbeitung von Memoiren thätig waren. So waren in der Diöcese Troyes 70, in der Diöcese Versailles 60 Adhärenten gewonnen worden.

Auch den Deutschen wurde reiches Lob gespendet, obwohl der Erfolg der Werbung von Mitgliedern in Deutschland nicht glänzend ist, da die Zwecke des wissenschaftlichen Congresses noch zu wenig bekannt und Werth und Bedeutung desselben nicht gehörig gewürdigt sind.

Besondere Anerkennung fanden unter dem Ausdruck des verbindlichsten Dankes Bischof Dr. Franz Joseph v. Stein von Würzburg, der in der Ueberzeugung „Wissenschaft ist Macht" dem Congreß von Anfang an (seit 1888) das lebhafteste Interesse entgegengebracht hatte, und Se. Eminenz der Cardinal Georg Kopp, Fürstbischof von Breslau, welcher durch ein eigens hiefür gebildetes Diöcesancomité und durch ein Anschreiben an den hochw. Clerus das edle Werk namhaft förderte. Ferner wurde der Dank der Vorbereitungscommission den Bischöfen von Regensburg und Trier ausgesprochen, weil sie durch Zuschriften ihre lebhafte Sympathie für die Sache des Congresses bekundet hatten.

Auch die Verdienste der Görres- und Leogesellschaft wurden gewürdigt. Erstere hatte die Professoren Grauert von München und Clemens Bäumker von Breslau zum Congreß abgeordnet[1]).

1) Leider war der beredte Präsident der Görresgesellschaft, Reichsrath Baron von Hertling, durch Erkrankung eines Familiengliedes am Erscheinen gehindert. Professor Hüffer war durch Unwohlsein abgehalten. Anwesend waren außer den oben Genannten Professor v. Funk-Tübingen, Dompropst Dr. Scheuffgen von Trier, Professor, Domcapitular und päpstl. Hausprälat Dr. W. Schneider-Paderborn (inzwischen zum Dompropst ernannt), Reichstagsabgeordneter Dr. jur. Porsch, Rechtsanwalt in Breslau, Pfarrer Dr. Wilhelm Bäumker aus Rurich, Prof. Kihn-Würzburg. Ferner aus der Diöcese Straßburg: Delsor, Redacteur der Revue catholique, die Professoren Dr. Müller-Straßburg, Dr. Kueny-Zillisheim und Pfarrer Ganter von Lautenbach-Zell. Aus der Diöcese Metz die Professoren vom Priesterseminar: Cognon, Pelt,

Das Comité für Schlesien hatte 44 Mitglieder und Donatoren gewonnen, außer dem Cardinal-Fürstbischof und Dompropst, Prälat Dr. Kayser, neun Professoren und die Donatoren: Fürst Blücher von Wahlstatt und die Grafen v. Frankenberg, v. Oppersdorf, v. Praschma, v. Stillfried-Alcantara und v. Strachwitz. In Würzburg waren durch den unterzeichneten Berichterstatter dreizehn, in Eichstätt durch die Bemühungen des Domcapitulars und Professors Dr. Morgott sechs Beitrittserklärungen veranlaßt worden. Für Elsaß-Lothringen hatte das Comité, aus dem Seminarregens Dr. Ott, Professor Müller, Müller-Simonis und dem Gymnasialrector Stöffler bestehend, unterstützt durch den Bischof Fritzen von Straßburg und den Weihbischof Marbach, eine ansehnliche Zahl Adhärenten aus den Diöcesen Straßburg und Metz gewonnen.

Oesterreich hat 60, Ungarn 150 Adhärenten angemeldet. Die Leogesellschaft hatte im Interesse der Sache einen Appell, von 17 Mitgliedern unterzeichnet, an die Katholiken Oesterreichs gerichtet.

In Italien hatten Cardinäle, Bischöfe und Laien für den Congreß mit gutem Erfolg geworben. Spanien war seinen Traditionen treu geblieben und zählte 200 Theilnehmer; auch sandte es mehrere vortreffliche Abhandlungen ein.

Der Amerikaner wurde schon oben gedacht. Außer dem Rector waren die Professoren Bouquillon, Périès, Grannan und Pace von der Universität Washington anwesend.

Mit Ausnahme von Irland hatten alle katholischen Nationen sich durch Subscription und Entsendung von Mitgliedern nach Brüssel betheiligt. Der Generalsecretär sprach den obengenannten und einer langen Reihe anderer Männer, die sich um das Gedeihen des Werkes bemüht hatten, den aufrichtigsten Dank aus.

V.

Dienstag den 4. September früh wohnten die Congreßmitglieder in großer Zahl in der geräumigen Kapelle des Collegs St. Louis der hl. Messe bei, welche Se. Eminenz der Cardinal-Erzbischof von

---

Dowana nebst dem bischöflichen Secretär Erman. Von den Professoren der Universität Freiburg in der Schweiz waren in Brüssel erschienen: Rector Sturm, Mgr. Kirsch, Kallenbach, Grimme, Bartijn, Horner, Marchot.

Mecheln celebrirte. An dieselbe schloß sich die Absingung des Veni, creator Spiritus an. Es war ein erhebendes Schauspiel, Priester und Laien zum gemeinschaftlichen Gebete für das Gedeihen des edlen Werkes vereinigt zu sehen.

Hierauf begannen die Arbeiten in den Sectionen, welche in acht Abtheilungen alltäglich Vormittag von 9—11 Uhr und Nachmittag von 3—5 Uhr ihre Sitzungen hielten. Wir werden unten auf dieselben zurückkommen. Am Dienstag, Mittwoch, Donnerstag und Freitag von 11—1 Uhr fanden öffentliche Generalversammlungen in dem großen Saale des Palais der Akademien statt, welche an Großartigkeit alle Erwartungen übertrafen. Die vornehmsten und angesehensten Persönlichkeiten der verschiedensten Stände, Kirchenfürsten und Minister wohnten denselben an; auch Damen waren zugelassen. Aerzte, Juristen, Mathematiker, Philologen, Astronomen, Geologen, Historiker, deren Namen in der ganzen gelehrten Welt den vortrefflichsten Klang haben, gaben dem Congresse ein Gepräge, wie die Wissenschaft es nicht glänzender wünschen kann; alle Länder Europa's haben Vertreter der verschiedensten Wissenschaften entsandt, und neben den althergebrachten gelehrten Fächern sieht man ebenbürtig die wissenschaftlichen Kinder der modernen Neuzeit, die Sociologie und die kaufmännische Wissenschaft repräsentirt. In glänzender Corona sitzen deutsche, französische, belgische, holländische, englische, spanische, italienische Gelehrte nebeneinander. Der wegen seines „Liberalismus“ in halb Europa berühmte Brüsseler Advokatenstand ist durch seinen Vorsitzenden beim Brüsseler Appellhofe (bâtonnier de l'ordre des advocats), Advokat Alexander Braun, vertreten.

In der ersten Generalversammlung führte Cardinal Goossens das Präsidium. Auf dem Bureau waren außer anderen anwesend Se. Excellenz der apostolische Nuntius Nava di Bontifé, Mgr. Bouvier, Bischof von Tarantaise, der Staatsminister Woeste. Der Präsident Lefebvre bedauerte die Abwesenheit des Mr. d'Hulst, der am Sterbebette des Grafen von Paris in London weilte. Der am Erscheinen verhinderte Ministerpräsident Burlet ließ sich telegraphisch entschuldigen.

Cardinal Goossens hielt eine kurze, aber vielsagende Ansprache, worin er dem doppelten Gedanken der Freude und Hoffnung, die ihn bewegten, Ausdruck verlieh und die großartige Versammlung

der berühmtesten Repräsentanten des menschlichen Wissens begrüßte, welche aus allen Ländern ohne persönliches Interesse aus Liebe zur Wissenschaft gekommen seien. Freude erfülle sein Herz, weil er die große Ehre, die seinem Vaterlande geworden, zu schätzen wisse; gleichzeitig aber auch Hoffnung, denn die Vergangenheit sei eine Garantie für die Zukunft, und die erzielten guten Früchte des Congresses würden an Umfang und Gewicht zunehmen. Die friedlichen Zusammenkünfte intelligenter Freunde der Wahrheit, welche fest zusammenstehen, tragen zum Triumphe der Wahrheit bei. Der Congreß fasse nicht bloß als Ziel die Vertheidigung der Religion in's Auge, er sei nicht minder auch eine dem christlichen Glauben gezollte Huldigung. „Der Congreß strebt wahre Wissenschaft, ernste Forschung und Fortschritt an. Etwas Edleres gibt es nicht (rien de plus noble). Die edelste Beschäftigung eines Geschöpfes besteht darin, das Wesen der Dinge kennen zu lernen (St. Thomas). Der Schöpfer der Natur hat in den Menschen das unersättliche Verlangen nach Erkenntniß und Thätigkeit gelegt. Die Wissenschaft, welche die Frucht dieses geistigen Strebens ist, bildet nach der Tugend das ehrenvollste Besitzthum der Menschheit. Niemand wird dem widersprechen" (rien de plus légitime). „Die Kirche ermuthigt zu den Werken des Geistes. Denn weit entfernt, eine Feindin der Künste und Wissenschaft zu sein, ist sie deren anerkannte Beschützerin. Sie mißkennt nicht die Vortheile, welche sich daraus für das Wohl der Menschen und für die Zierde des Jahrhunderts ergeben. Leo XIII. hat den Versammlungen seinen Segen gegeben und sie mit der schmeichelhaftesten Gutheißung überhäuft." „Das Wort Wissenschaft übt heutzutage einen bezaubernden Einfluß auf die Geister aus. Das Zeugniß der Wissenschaft ist der von der göttlichen Vorsehung für die Gelehrten unserer Zeit gelieferte Beweis, um sie von der Wahrheit des Glaubens zu überzeugen. Darum ist es von Wichtigkeit, daß der Katholik auf wissenschaftlichem Gebiete das stolze Wort Jobs (12, 3) an seine Freunde wiederholen kann: Nec inferior sum vestri." „Widmen Sie sich also ihren edlen und wichtigen Arbeiten ohne Besorgniß mit aller Freiheit, mit vollem Streben nach Wahrheit und mit aller Liebe ohne Sonderinteresse. Pflegen Sie die Wissenschaft mit dem Glauben, sie ist eine Tochter des Himmels; sie geht von Gott ihrem Principe aus, und das Werk Gottes ist es, das sie ergründet und

erklärt. Pflegen Sie die Wissenschaft, denn sie führt zu Gott. Je mehr Sie die verborgenen Gesetze, welche das Weltall regieren, allmälig erfassen, je mehr Sie die Schätze desselben zu Tage fördern, desto mehr werden Sie in Ihrer Seele das Wachsthum des Glaubens und der Liebe für den Schöpfer solcher Wunder gewahr werden . . ."

Nach Beendigung dieser gehaltvollen Ansprache gab Lagasse de Locht den Wortlaut der Adresse an den hl. Vater bekannt, welche über die Theilnahme am Congresse Bericht erstattet und den Ausdruck kindlicher Unterwürfigkeit unter das kirchliche Lehramt enthält. Anknüpfend an den Ausspruch des Vaticanums, welchen die „wissenschaftliche Gesellschaft von Brüssel" zur Devise gewählt hat: »Nulla unquam inter fidem et rationem vera dissensio esse potest,« weist die Adresse an den einzelnen Wissenszweigen nach, daß die Forschung der Neuzeit diesen Satz bestätigt, und sich eine wunderbare Uebereinstimmung ihrer Resultate mit den geoffenbarten Wahrheiten ergibt. Leo XIII. selbst habe dem wissenschaftlichen Congreß die Bahnen vorgezeichnet, da er als Bischof von Perugia in seinen Fastenhirtenbriefen von 1877 und 1878 über „die Kirche und die Civilisation" handelte, indem er schrieb: „Man erkennt bei sorgfältigem Nachdenken, daß die Kirche nicht die Feindin des Studiums der Natur, der Erforschung der Naturkräfte und ihrer Verwerthung zur Production der menschlichen Lebensbedürfnisse sein kann, weil sie durch die Natur der Dinge darauf angewiesen ist, diese Studien und Erfindungen zu begünstigen." „Was kann die Kirche glühender begehren, als die Ehre Gottes und die vollkommenere Erkenntniß des göttlichen Weltbaumeisters, die man durch das Studium seiner Werke gewinnt?" „Wenn nun das Weltall ein Buch ist, auf dessen einzelnen Seiten der Name und die Weisheit Gottes geschrieben sind, so ist es gewiß, daß derjenige, welcher weiter und klarer in diesem Buche gelesen hat, von Liebe zu Gott erfüllt und sich Gott immer mehr nähern wird."

Hierauf ergriff Herr de Lapparent, der gelehrte Professor an der katholischen Universität zu Paris, das Wort. Von seiner Meisterschaft der Rede sagt sein College an der genannten Universität, Abbe Pisani [1]): Sein Geist spielt gewissermaßen bei Be-

1) Extrait du Correspondant. Le troisième Congres. Paris 1894. p. 24.

handlung der trockensten Gegenstände, sein Wort ist von untadelhafter Correctheit, seine Rede ergießt sich mit einer solchen Klarheit, daß man beim Hören all das, was er beschreibt, deutlich vor Augen sieht. Ja, ich sage sogar, man sieht dies mit einer solchen Evidenz, daß man glaubt, man habe es immer gewußt. Das war auch der Fall bei seinem Vortrag über „die Geschichte der äußeren Formen der Erdkugel".

Die Geologie ist eine Wissenschaft, welche mehr und mehr an Bedeutung gewinnt. Die geographischen und kartographischen Studien tragen, wenn sie nicht einseitig betrieben werden, zur Lösung geologischer Probleme bei. Hierher gehört die Einebnung oder Abplattung der Erdoberfläche innerhalb einer bestimmten, jedoch sehr langen Zeitdauer. Nach Prof. de Lapparent's Berechnung würde die vollständige Abflachungsarbeit der Erdoberfläche 4 bis $4^1/_2$ Millionen Jahre in Anspruch nehmen. Der Fortgang dieser Abflachung läßt sich auf den verschiedenen Gegenden der Erdoberfläche genau verfolgen; so hat dieselbe in den Alpen noch kaum begonnen, in den Pyrenäen ist sie schon weiter vorgeschritten, in der Provence noch weiter, in den Ardennen ist sie nahezu vollständig und auf dem Centralplateau ist sie vollständig beendet. Im Verlaufe dieser Abflachungsarbeit und auch da, wo die Abflachung sich schon vollständig vollzogen hat, finden aber noch immer einzelne Bodenerhebungen statt. Die Alpen bieten sichere Beispiele dafür, auch das Gebiet der Vogesen und des Schwarzwaldes hat eine gleichartige Bewegung durchgemacht. Ursprünglich vom Meere bedeckt, tauchte es zuerst wie eine Reihe von Inseln aus dem Wasser hervor, um allmälig zu einem zusammenhängenden Festlande zu werden, auf welchem die beiden falschen Gebirgsketten, die Vogesen und der Schwarzwald, entstanden. Die tiefen Thäler in Colorado oder in der europäischen Centralhochebene zeigen deutlich, wie ein Flußbett immer tiefer zu liegen kam, weil die Erdoberfläche, nachdem sie vollständig flach gewesen, sich allmälig wieder emporhob. Im Becken des unteren Mississippi läßt sich noch deutlich die einstige Verlängerung der Apalachenkette nachweisen, und im schottischen Hochland spricht die Bodenbeschaffenheit für topographische Veränderungen, die sich erst in den letzten Jahrtausenden vollzogen haben können. Durch seine bloße topographische Bildung unterscheidet sich auch das bei der letzten Gletscherwanderung entstandene

erratische Gebiet von demjenigen, dessen Ursprung auf die vorletzte Gletscherwanderung zurückreicht. Diese und ähnliche Beispiele zeigen, wie das noch vor wenigen Jahren vielfach verachtete und belachte Studium der topographischen Formationen heute die Lösung zahlreicher Probleme bietet, die bis dahin als unlösbar gegolten hatten. — Herr de Lapparent spricht mit einer außerordentlichen Geläufigkeit der Zunge, aber seine Aussprache ist so ausgezeichnet, daß man jede Silbe versteht, und er flicht in seine Auseinandersetzung eine solche Menge Beispiele ein, daß auch ein Laie seinen gelehrten Ausführungen folgen kann.

Die zweite Generalversammlung fand Mittwoch den 5. September unter dem Ehrenvorsitz des Ministerpräsidenten de Burlet statt. An seiner Seite befanden sich die Staatsminister Beernaert und Woeste. Herr die Burlet dankte für die ihm gewordene Ehre, begrüßte die Versammlung im Namen der Regierung und des Landes und wünschte dem Congreß gedeihlichen Erfolg.

Da Mgr. d'Hulst sein Vorhaben, auf kurze Zeit von London nach Brüssel zu kommen, wegen andauernder Lebensgefahr des Grafen von Paris nicht ausführen konnte, übernahm sein Schüler und Freund, Professor Abbe Pisani, die Verlesung seines Vortrages, indem er im voraus allen Beifall dem berühmten Redner und Rector der katholischen Pariser Universität zuwies.

Die Rede war in der That ein Meisterwerk von Scharfsinn und formeller Vollendung und bestand in einer Rechtfertigung und Apologie des wissenschaftlichen Katholikencongresses. Sie setzte unter Widerlegung der gegen denselben bestehenden Vorurtheile und Einwendungen die Vortheile auseinander, welche für die Kirche und die katholische Wissenschaft daraus hervorgehen sollen.

Nachdem sich die Association der Katholiken, führte der Redner aus, auf anderen Gebieten, auf dem der Charitas, der Verbreitung des Glaubens, des Volksunterrichtes, bewährt hat, wollen sie die mächtige Waffe der Vereinigung in den Dienst der Wissenschaft stellen. Und mit Recht. Wollte man ihnen die Berechtigung hiezu bestreiten, so müßte man ihnen entweder Mangel an Wissenschaft vorwerfen oder behaupten, daß auf diesem Gebiete vereinzelte Anstrengungen genügen, oder endlich, daß der Katholicismus, der sonst eine Stärke bildet, hier eine Schwäche sei, eine Ohnmacht, die es zur Nothwendigkeit macht, hievon Abstand zu nehmen.

Auf diese drei Hypothesen oder Schwierigkeiten antwortet der Redner: Wenn es den Katholiken wirklich an Wissenschaft fehlte, so würden sie überaus unklug handeln, wenn sie sich versammelten, um Ansprüche zu erheben, welche vor aller Welt die Unzulänglichkeit ihrer Wissenschaft darlegen müßten. Wer aber will uns einen Platz am Gelage der Wissenschaft verweigern? Jene, die uns absichtlich ignoriren, jene, die sich mit uns nur beschäftigen, um uns zu verleumden, jene, welche sich bei aller sonstigen Gelehrsamkeit von unserem Glauben Vorstellungen machen, die ebenso weit von der Wirklichkeit, wie von der gesunden Vernunft entfernt sind, um uns dann auf Grund dieses Zerrbildes zu verachten? Zu ihrer Widerlegung würden zwei Listen ausreichen, ein Namensverzeichniß und ein Verzeichniß der Werke, welche der christliche Gedanke als das wissenschaftliche Product aller Jahrhunderte für sich in Anspruch nehmen kann. Dies gilt selbst für das geschmähte finstere Mittelalter, in welchem der Clerus die Wissenschaft gegen den Ansturm der Barbaren gerettet und durch die christliche Idee mit der Renaissance wiederum zur Anerkennung gebracht hat. Eine zweite Thatsache ist ebenso schlagend. Als im 17. Jahrhundert die Wissenschaften einen so hohen Aufschwung nahmen, da waren die Häupter und Träger dieser Erhebung gläubige Katholiken. Und wenn im 18. Jahrhundert Talent und Gelehrsamkeit im Dienste der Gottlosigkeit standen, so ist es ganz anders im 19. Jahrhundert, wo Koryphäen der Wissenschaft zugleich gläubige Christen waren, in Frankreich z. B. Cuvier, Cauchy, Ampère zu Anfang, Biot und J. B. Dumas in der Mitte des Jahrhunderts, Pasteur zu unserer Zeit. Dies beweist wenigstens so viel, daß der Glaube die wissenschaftliche Forschung nicht hindert, und daß der Unglaube vorzüglicher Talente aus anderen Gründen erklärt werden muß. Wir weisen daher mit Verachtung die Anstrengungen derer zurück, die uns vom wissenschaftlichen Arbeitsfelde ausschließen wollen. Die Autorität, die uns das göttliche Zeugniß bestätigt, legt unserm Geiste kein Stillschweigen auf, wenn wir uns an der großen wissenschaftlichen Bewegung unserer Zeit betheiligen, so wenig der Glaube den Gedanken eines Descartes, eines Leibniz und eines Newton gefesselt hat.

Doch gehen wir zur zweiten Hypothese über. Man fragt: Warum will man die Katholiken auf dem Gebiete der wissenschaft-

lichen Forschung von jenen isoliren, welche ihren Glauben nicht theilen? Weil dies das einzige Mittel ist, vor aller Augen die Möglichkeit und Wirklichkeit der Verbindung von Glauben und Wissenschaft darzulegen. Gewiß ist es wünschenswerth und nothwendig, daß sich die gelehrten Christen unter andere Gelehrte mischen und mit ihnen um die Palme der Entdeckung ringen. Aber die Zeit ist auch gekommen, aus ihrer Mitte diejenigen hervortreten zu lassen, die uns angehören und eines Tages eine Musterung der intellectuellen Kräfte der katholischen Armee zu halten. Doch handelt es sich nicht um eine dauernde Trennung, sondern um eine augenblickliche Ausscheidung, welche der Kirche ermöglichen soll, die Ihrigen zu erkennen. Einzeln, zerstreut unter den Gottlosen, konnte man sie in ihrer Eigenschaft als Christen verachten; sieht man sie aber vereint am friedlichen Werke des Gedankens arbeiten, so kann man sie als Schüler des Evangeliums nicht mißkennen. Das gemeinsam betriebene Werk flößt den Männern der Wissenschaft Achtung ein, und so muß man sich vor den Thatsachen beugen und endlich anerkennen, daß die göttliche Offenbarung keine Kluft und Schranke bildet zwischen dem Menschengeiste und den Wahrheiten der natürlichen Ordnung.

Der Kampf zwischen Glaube und Unglaube ist allenthalben entbrannt, und wenn die Katholiken auf allen Gebieten dem Feinde die Stirne bieten, so sind wir doch noch auf keinem bei der Periode der Triumphes angelangt, am allerwenigsten auf dem Gebiete der Wissenschaft. Die Schwierigkeit zu siegen ist eine derartige, daß man gerade daraus einen Einwand gegen unser Unternehmen entnommen hat, aber darin sehe ich meinestheils einen Beweggrund mehr, dasselbe standhaft fortzusetzen. Diese Schwierigkeit zu siegen ist eine doppelte. Auf der einen Seite lauert als Charybdis die Klippe heterodoxer Aufstellungen, die furchtbarste, ja ich möchte sagen die einzige an sich furchtbare Gefahr, oder ist es nicht für einen Christen das Schlimmste, was ihm zustoßen kann, wenn er, um zu zeigen, daß sein Glaube wahr ist, ihn bei sich selbst und bei anderen erschüttert? Indem man aber diese Charybdis um jeden Preis vermeiden will, läuft man Gefahr, auf die Scylla zu gerathen, auf die Klippe der Lächerlichkeiten oder Unwissenheiten, die sich hinter dem schönen Namen Orthodoxie verbergen. Es gibt Leute, die in der Furcht, daß die Anwendung der wissenschaftlichen

Methoden sie zu weit führe, sich lieber nach rückwärts werfen, Augen und Ohren schließen und nichts anderes hören als die Worte, die sie von jeher zu hören gewohnt sind. Diese Leute haben das Recht, sich so zu verhalten, aber ihr Platz ist nicht mehr unter den Männern der Wissenschaft. Mein Wunsch ist nur der, daß diese scheinbare Vorsicht für sie nicht zur schlimmsten aller Gefahren werde, welche darin besteht, daß man den Glauben mit menschlichen Ansichten verbindet, die durch einen gemeinsamen Irrthum in vergangener Zeit unter den Gläubigen allgemeine Giltigkeit erlangen konnten, die aber nicht in der Offenbarung wurzelten und die durch die unwiderstehliche Bewegung des Menschengeistes zum Verschwinden verurtheilt sind. Es gibt auch Leute, die sich unnützer Weise mit der Vertheidigung einiger werthlosen Stücke aufhalten, deren Besitz für die Armee von gar keinem Werthe ist und die doch früher oder später aufgegeben werden müssen. Geschähe dieses Aufgeben freiwillig, dann würde dadurch der Wahrheit eine Reihe scheinbarer Capitulationen erspart bleiben. Mögen diejenigen, die eine solche Strategie anwenden, dieselbe wenigstens nicht zu einem Gesetze der Orthodoxie erheben wollen, welches man nicht umgehen darf, ohne im Glauben verdächtigt zu werden. Der Glaube hat sein deutlich bestimmtes Object, von dem man nichts wegnehmen und zu dem man nichts hinzufügen darf. In allen zweifelhaften Fällen hat man zu warten, bis die Kirche spricht, und wenn sie gesprochen hat, sich mit Herz und Mund zu unterwerfen; wenn sie schweigt, dann mag man auf eigene Verantwortung demjenigen Gefühle folgen, welches man für das richtigste hält, man hüte sich aber, seinen Brüdern das Recht zu bestreiten, einen anderen Weg zu gehen, und besonders hüte man sich, den Verdacht des Irrglaubens dort aufzuwerfen, wo der Glaube gar nicht interessirt sein kann.

Ich entlehne ein Beispiel aus einer historischen Frage, welche in den letzten 50 Jahren unter den Katholiken lebhaft besprochen worden ist, nämlich die Apostolicität der altfranzösischen Kirchen. Die Frage muß ohne Zweifel schwierig sein, denn über diese langen Streitpunkte, für welche auf beiden Seiten so viel Scharfsinn aufgeboten worden ist, sind die Gelehrten noch nicht einig geworden. Aber muß man aus dieser dunklen Frage einen Tendenzprozeß machen? Offenbar hat der Glaube mit dieser Frage nichts zu schaffen. Denn der Glaube hat das, was geoffenbart ist, zum Gegenstande.

Es ist aber nicht geoffenbart, daß der h. Lazarus, die h. Magdalena nach Marseille, der h. Martial nach Limoges, Dionysius der Areopagite nach Paris gekommen sind. Wenn es übrigens neben jenen, welche diese ehrwürdigen Ansichten aufrecht halten, solche gibt, welche der entgegengesetzten Ansicht huldigen, so sehe ich hierin keinen Rationalismus. Wenn ihr mehr Glauben hättet, scheinen sie zu sagen, so würdet ihr nicht soviel streiten. Man könnte fragen, von welchem Glauben hier die Rede ist. Wenn der göttliche oder katholische Glaube gemeint ist, so hat er nichts mit unserer Frage zu schaffen. Wenn es aber ein menschlicher Glaube ist, so kann er nur durch Vernunftgründe bestimmt werden. Warum sollten diese Gründe der Kritik entgehen? Ohne Zweifel ist die Tradition ein Kanal des Dogmas, aber nur dann, wenn sie uns, schriftlich oder mündlich, die apostolische Lehre übermittelt.

Für mich z. B. ist die ursprüngliche Verkündigung des Evangeliums in der Kirche von Paris eine Thatsache, und ich werde bemüht sein, sie durch das historisch wissenschaftliche Verfahren zu beleuchten. Ich werde glücklich und stolz sein, wenn ich feststellen kann, daß der Ursprung meiner Kirche auf die Apostel zurückreicht. Wenn mich aber ein gewissenhaftes Studium zu einem andern Schlusse führen sollte, so würde ich mich deßhalb nicht für einen minder guten Christen halten.

Dieser bedeutende, durch obige Auszüge angedeutete Vortrag, welcher eine Darlegung der Principien der heutigen Schule der christlichen Apologetik ist, wurde durch häufige Beifallskundgebungen unterbrochen und fiel offenbar auf fruchtbares Erdreich.

Hierauf ergriff Paul Allard, Advokat von Rouen, der die Christenverfolgungen in einer Reihe von Bänden beschrieben hat, das Wort und verlas einen Theil seiner gelehrten Abhandlung „über die Lage des Heidenthums in der römischen Gesellschaft im 4. Jahrhundert".

In der dritten Generalversammlung am Donnerstag den 6. September, in welcher Mgr. Doutreloux, Bischof von Lüttich, den Vorsitz führte, sollte der unermüdliche Professor Kurth von Lüttich „über den Gottesfrieden" sprechen, aber leider vereitelte Heiserkeit zum allgemeinen Bedauern dieses Vorhaben, und für ihn trat Prälat Schäpman ein, in seiner Heimath Holland als Professor und Redner gefeiert, eine Hünengestalt, von Natur zum

Redner bestens veranlagt. Die Gemessenheit und Stärke seines Vortrags machte es den Deutschen leicht, jedes Wort zu verstehen, was bei der geflügelten Sprache und Ueberstürzung der Franzosen vielfach nicht der Fall ist. Der Repräsentant des Volkes, das man als das phlegmatischste von Europa betrachtet, sprach über die Begeisterung (de l'Enthousiasme), in welcher er den nöthigen Verbündeten der Wissenschaft erblickt. Die Wissenschaft, das Erzeugniß der Intelligenz und des Geistes, und der Enthusiasmus, das Erzeugniß des Herzens und der Einbildung, sind nicht unvereinbar, wenn man absieht von den Ausschreitungen der Begeisterung. Denn der Enthusiasmus führt zur That und zwar zu einer außergewöhnlichen, die Grenzen der gewöhnlichen Handlungsweise überschreitenden That und ist von einem hohen Freudegefühl begleitet. Die Begeisterung ist die Synthese von drei Kräften, welche nach Lamertin große Dichter zu erzeugen vermögen, sich aber in Wahrheit bei allen großen Menschen finden; Glaube, Liebe und Charakter. Die Begeisterung verleiht dem, der sie besitzt, Unabhängigkeit, sie trägt den Menschen über alle seine Kräfte hinaus. Wer Begeisterung besitzt, kann sterben, bevor er noch gesiegt hat; aber sein Werk bleibt und siegt. Die Begeisterung hat Heroen und Martyrer erzeugt. Der Enthusiasmus ist Gott in uns (θεὸς ἐν ἡμῖν). Gott, die Wahrheit, die Schönheit, der da schafft nicht aus Bedürfniß, sondern aus Güte, Liebe und Freude zu schaffen, hat dem Menschen das großartige Geschenk des Enthusiasmus verliehen, der ihn erhebt über die Engel.

Der Redner weist das Gesagte an zwei großen Männern nach, an Thomas von Aquin und an Leo XIII. Dieser Greis, der sich immer in Jugend erneuert, gibt uns das Beispiel eines göttlichen Enthusiasmus.

Die Wissenschaft mit Begeisterung verbunden schafft Großes. Aber Begeisterung gibt es nur da, wo sich der Glaube findet.

Der Bischof von Lüttich sprach dem Redner für seine geistreichen Ausführungen den Dank des Congresses aus.

In der letzten Generalversammlung am 7. September nahm der Bischof Roussaux von Tournai den Präsidentenstuhl ein, die Minister Beernaert und Woeste an seiner Seite. P. Van den Gheyn verlas die gedruckt vorliegende Abhandlung des Professors Zahm von der Universität Notre Dame in Indiana (Ver-

einigte Staaten) über die Nothwendigkeit des Studiums der modernen Wissenschaften in den theologischen Anstalten, besonders der Physik und Naturwissenschaften. Handelte es sich von den Anfängen des Christenthums bis auf unsere Tage um den Kampf zwischen wahren und falschen Religionen, so dreht sich heutzutage der Streit um die Religion und den Unglauben. Daher muß sich auch die Kampfesweise in der theologischen und philosophischen Arena nach den Forderungen der modernen Wissenschaften ändern. Die Forderung der wissenschaftlichen Studien durch den Geistlichen wird mit einer langen Reihe von Väterstellen und Aussprüchen großer Lehrer des Mittelalters und der Neuzeit belegt[1]). Wenn die gebildete Welt die Irrthümer der modernen Doktrinen und Methoden besser erkännte, dann wäre ihr Glaube weniger Gefahren ausgesetzt. Nirgends trifft man soviel Oberflächlichkeit und Hochmuth, soviele Trugschlüsse und dreiste Behauptungen, als in den für das große Publicum geschriebenen wissenschaftlichen Werken. Die Priestercandidaten können in den Naturwissenschaften nicht Fachmänner sein, aber sie müssen die Resultate der betr. Wissenszweige und die Einwendungen kennen, die man im Namen der Wissenschaften gegen die kirchliche Lehre erhebt, und sich über ihre Beziehung zu Dogma und Moral klar sein. Auch Leo XIII. will, daß sich die Geistlichen mit diesen Disciplinen befassen, da durch solche Forschungen der Glaube neues Licht erhält.

Der Vortrag des Mgr. Keane, Rektor an der Universität Washington, erstattete Bericht über den irenischen Congreß von Chicago (1893) und zeichnete sich ebenso durch Glaubensbegeisterung als Energie für die Sache der katholischen Kirche aus. Ein geborner Irländer hat Keane in Löwen und Amerika Studien gemacht und entwickelt seine Gedanken in gewandter französischer Sprache, so daß sein ausländischer Accent kaum bemerkbar ist.

In seiner Schlußrede kam der Präsident Dr. Lefebvre nochmals auf die unzertrennliche Verbindung zurück, welche die Christen zur vereinigten Liebe von Glauben und Wissen beseelt, ohne daß eine Vermischung beider stattfindet. Die christliche Wissenschaft ist ein Tempel, in welchem Gott zwar nicht so nah wie im Tabernakel gegenwärtig ist, aber seine Majestät erfüllt ihn. Die Wissen-

1) Leider fehlen in der Druckschrift die Citate für diese Belegstellen.

schaft, welche die Tiefen dieses großartigen Gebäudes erforscht, begegnet stets dieser geheiligten Majestät und ruft wie der Glaube aus: Dieu, voici Dieu! ecce Deus!

VI.

In den acht Sectionssitzungen wurden die wissenschaftlichen Arbeiten nur zum Theile verlesen und auch diese vielfach nur bruchstückweise mit Angabe des Forschungsresultates, woran sich eine längere oder kürzere Besprechung anknüpfte. Im Rechenschaftsberichte kommen sie sämmtlich zum Abdruck, hier kann sie jeder finden und sich in die seinem Berufe und seiner Vorliebe zusagenden Materien nach Muße vertiefen. Selbst die Mitglieder, welche persönlich am Congresse theilnahmen, konnten nur die geringere Zahl der Vorträge hören, weil immer 5 bis 6 Sectionssitzungen gleichzeitig stattfanden[1]). Sie werden wie die Abwesenden von den Originalstudien Kenntniß nehmen, welche ihnen neue Gesichtspunkte eröffnen, eine Menge kostbare Bemerkungen bieten und neue Arbeiten anzuregen geeignet sind.

Wir können hier über die 160 eingelaufenen Arbeiten nur Andeutungen geben.

Unter den hervorragenden Gelehrten, welche zwar keine Memoires eingereicht hatten, sich aber eifrig an der Debatte betheiligten, sind zu nennen: Der Bischof von Tarantaise Bouvier, der apostolische Nuntius Mgr. Nava di Bontifé, Mgr. Cartuyvels, Vicerektor der Universität Löwen, Mgr. de T'Serclas, Präsident des belgischen Collegs zu Rom, Prof. Grauert von München, Prof. Kallenbach von Freiburg.

1. Die Section für Religionswissenschaften behandelte unter dem Vorsitz des Mgr. Lamy, Mitglied der kgl. Akademie von Belgien, in sechs Sitzungen Fragen, welche eng mit der Theologie zusammenhängen, aus dem exegetischen, historischen, patristischen und geographischen Gebiete. Pfarrdecan de Moor handelt auf Grund der Keilinschriften über das Datum des Auszugs aus Aegypten und will am hebräisch-griechischen Text eine

1) Der Berichterstatter ist hier, wie in der ausführlichen Darlegung obiger Reden zumeist auf die Zeitungen Le Courrier, Journal de Bruxelles angewiesen.

kleine Aenderung vorgenommen haben. Mgr. Lamy äußerte in liebevollen Worten die Besorgniß, es möchte das Ansehen der assyrischen Dokumente zum Nachtheil des vorliegenden biblischen Textes übertrieben werden, bemerkt jedoch, Beschlüsse zu fassen sei nicht Sache des Congresses, der bloß wissenschaftliche Fragen erörtere. Abbe de Broglie's Abhandlung „die Theorie Kuenen's über das Prophetenthum" betr. kommt zur Verlesung. Abbe Batiffol von Paris, ein junger Gelehrter, bereits rühmlich bekannt durch seine Leistungen auf patristischem Gebiet und durch seine Geschichte des römischen Breviers, trägt seine Abhandlung „über die römischen Beichtväter im 5. Jahrhundert" vor. Der gelehrte Orientalist Mgr. Lamy handelt über „das Concil von Seleucia-Ctesiphon 410" und theilt sehr interessante Details über die Kirche in Persien mit, die im 5. Jahrhundert unter ihrem Primas von Seleucia sechs Kirchenprovinzen umfaßte. Prof. Pisani von Paris verliest eine Studie über „die Vergangenheit und Gegenwart des Katholicismus in Armenien". Prof. v. Funk von Tübingen behandelt „Dreißig Kapitel der apostolischen Konstitutionen", Wagner von Freiburg (Schweiz) in Verbindung mit Mgr. de Waal in Rom die „Bildung der Melodien des gregorianischen Gesanges", Canonikus Peters von Luxemburg „die angeblichen 104 Canones der vierten Synode von Karthago im Jahre 398", Mgr. Kirsch von Freiburg „die Collektorien der apostolischen Kammer im 14. Jahrhundert", Van Kasteren von Mastricht „die Grenzen des gelobten Landes", Kihn-Würzburg „die neuesten Entdeckungen auf dem Gebiete der Patrologie". Besonderen Beifall fanden die Schlüsse, welche vom apokryphen Petrusevangelium (1892 bekannt geworden), in welchem unsere vier kanonischen Evangelien benützt sind, auf das Alter und Vorhandensein der letzteren gezogen wurden.

Prof. Casertelli von Manchester handelt unter dem Titel „die religiösen Lehren der Achämeniden-Inschriften" über die einzigen altpersischen Inschriften aus der Zeit der Achämeniden-Könige. Dieselben enthalten Anhaltspunkte für die religiösen Vorstellungen der großen Perser-Könige. Abbe Vacaudard verliest eine Abhandlung über den „hl. Bernard und die Cistercienser-Reform des gregorianischen Gesanges", worin nachgewiesen wird, daß die Reform nicht vom Ordensgründer selbst, sondern von einem seiner Schüler herrührt. Die Cistercienser corrigirten den hergebrachten Text,

strichen authentische Stellen, nahmen willkürliche Aenderungen in der Tonweise vor, worauf die Benedictiner von Solesmes bereits hingewiesen haben. Die Schulen von St. Gallen und von Metz haben den gregorianischen Gesang am reinsten bewahrt. Advocat P. Allard von Rouen behandelt „die gesetzliche und materielle Lage des Heidenthums in der Mitte des 4. Jahrhunderts". Abbe Cousot kritisirt die „unzuverlässigen Angaben Renan's in seinem Leben Jesu". Prof. Busson von La Mans führt in seinem Aufsatz „Natur und Ursprung der menschlichen Seele nach der Kabbala und den ägyptischen Texten" den Nachweis, daß die religiösen Lehren der alten Aegypter in der Kabbala wurzeln. P. Delattre findet in einer jüngst entdeckten „christlichen Inschrift von Karthago" lateinische Bibeltexte aus dem 4. und 5. Jahrhundert, die uns über die damals in Afrika gebräuchliche lateinische Version der Bibel Aufschluß geben.

Baron Carra de Vaux, Prof. an der Pariser kath. Universität, behandelt in seiner Arbeit über „die muselmännische Eschatologie" die alten Ueberlieferungen des Islam über den Zustand der Seelen nach dem Tode, ihr Verhör durch die Engel, ihre Leiden im Grabe und gibt auf Grund dieser aus jüdischen, heidnischen und christlichen Quellen stammenden Traditionen Aufschluß über den Ursprung des Islam. Abbe Pages drang in seinem Vortrag über „die Encyklopädie des 20. Jahrhunderts" im Hinblick auf den kirchenfeindlichen Geist, der in den meisten Werken dieser Art herrscht, auf die Herstellung einer katholischen Encyklopädie. Abbe Graffin trat diesen Ausführungen — meines Erachtens mit Unrecht — entgegen und behauptete, im Auslande gebe es eine Menge guter Conversationslexika; alles was von katholischer Seite bisher in dieser Richtung geleistet worden sei, sei unwissenschaftlich (!) und versperre in den kirchlichen Bibliotheken unnöthig den Platz. Mgr. Lamy sprach wiederum den Gedanken aus, daß es nicht Sache der Section sei, hierüber Beschlüsse zu fassen.

2. In der philosophischen Section präsidirten in Abwesenheit des Mgr. d'Hulst die Vicepräsidenten Prof. Mercier und Canonicus Prof. Forget von Löwen, Graf de Vorges und Bäumker, Prof. von Breslau. An den Verhandlungen betheiligte sich eine lange Reihe berühmter Namen aus der kath. Welt und war die

Debatte eine überaus lebhafte. Abbe Bertin sprach über den „Beweis der Existenz Gottes aus der Idee, die wir von ihm haben"; Abbe Farges führte diesen Beweis aus der „Bewegung". Prof. Bulliot von der kath. Universität Paris hielt einen Vortrag über die Begriffe „Materie und Masse", über welche die Philosophen, Physiker und Mathematiker streiten, und verfolgte die Entwickelung der philosophischen Lehre hierüber von Aristoteles bis in die Neuzeit. Daran knüpfte sich eine überaus rege Discussion über die Berührung und Grenzen der verschiedenen hier in Frage kommenden Wissensgebiete; doch bewegte sich dieselbe bei aller Erregung der Geister in den Grenzen des Anstandes, dank der Energie des Vorsitzenden Mgr. Mercier, der nun selbst einen Vortrag hielt über „die Theorie der drei primitiven Wahrheiten und das Problem der Gewißheit". Baron von Hertling-München hatte eine Abhandlung eingereicht über „die philosophische Schule von Cambridge", Abbe Forget-Löwen sprach über „die arabischen Philosophen und die scholastische Philosophie". Die lange Zeit hindurch unbestrittene Ansicht, daß die Scholastiker die griechische Philosophie, insbesondere die des Aristoteles, nur durch die Vermittelung der Araber kennen gelernt hätten, hat sich heute als unrichtig erwiesen. Richtig ist, daß die Araber keine eigene Philosophie hatten, sondern die griechische Philosophie fortsetzten. Auch die Scholastiker hielten sich an die griechische Philosophie, aber sie kannten dieselbe schon, bevor sie mit den Arabern in Berührung kamen. Der h. Thomas und alle seine Schüler gebrauchten nur die griechisch-lateinische Uebersetzung des Aristoteles. Ueberdies enthielten die Commentare der Araber über die griechische Philosophie Irrthümer, die von den Scholastikern zurückgewiesen wurden. Es läßt sich darum ruhig behaupten, daß die scholastische Philosophie in der Periode ihrer organischen Entwickelung unabhängig war von der arabischen Philosophie, oder vielmehr von den Studien der Araber über die griechische Philosophie. Barberis, Professor der Philosophie zu Pisa, handelte über „die mathematischen Symbole, die in der Logik Verwendung finden können", Abbe Duquesnoy von Douai über den „moralischen Beweis für das Dasein Gottes", Abbe Gayraud über „die Freiheit und die modernen Systeme", Prof. Grafé von Lüttich über die „Einwürfe Spinozas gegen die Freiheit", Prof. Huit von Paris über den „Platonismus der Renaissance".

3. In der juristischen und volkswirthschaftlichen Section machte Francotte, Prof. an der Universität Lüttich, eine gelehrte Mittheilung über das „atheniſche Recht bezüglich der antidosis", die Professoren Lescœur und Cauvière von der kath. Universität Paris entnahmen den Stoff zu ihren Memoiren aus dem römischen Recht „über die sacra privata der Römer" und „über die Ehescheidung". Advocat Braun (bâtonnier de l'ordre des avocats) von Brüssel trug eine Studie über „die Beziehungen des germanischen Rechtes und des Code Napoléon" vor. Prof. Toniolo von der Universität Pisa behandelte „die Geschichte der Charitas in Italien". Prof. Raphael Rodriguez de Cepeda von der Universität Valencia in Spanien sprach über „die Verwandtschaft zwischen der Offenbarung und der Rechtswissenschaft", Alph. Allard, Münzdirektor von Brüssel, über „das Recht der Regierung in der Münzfrage", Castelein, S. J., über „die volkswirthschaftlichen Gesetze und die moralischen Gesetze". Regierungsbaudirektor Lagasse de Locht hielt eine Rede über „die wissenschaftliche Methode in der Wirthschaftspolitik". Der deductiven Methode der Nationalökonomen von der klassischen Schule stellte Lagasse die Beobachtungsmethode gegenüber und nannte Beispiele von Fragen, in denen durch diese Methode die Deductivsysteme der englischen Schule rectificirt und sogar ganz widerlegt wurden, die Rente, die Bevölkerung und die Löhne. Redner setzte die Theorie Ricardo's und Stuart Mill's über die Rente auseinander, kritisirte dieselbe nach der Beobachtung der Thatsachen und bezeichnete als Muster der mit Hilfe dieser Kritik aufzustellenden wissenschaftlichen Theorie das Capitel über das Grundeinkommen in dem Werke von Leroy-Beaulieu: Essai sur la répartition des ressources.

4. Die historische Section hielt unter dem Vorsitze des Bollandisten de Smedt und des Abbe Duchesne sechs Sitzungen ab. De Smedt sprach über „den gerichtlichen Zweikampf" im Mittelalter, der einen Fortschritt über die alte Zeit hinaus bedeutete, die Bollandisten Delehaye über „die Säulenheiligen", und Poncelet über „das Leben des Grafen Géraud von Aurillac" (855—909), der Stifter eines Benedictinerklosters war. Prof. Graffin von Paris weist auf den Nutzen der Herausgabe orientalischer, besonders syrischer und armenischer Autoren hin und gibt bekannt, daß von seiner »Patrologia syriaca« zwei Bände im Originaltexte mit

lateinischer Uebertragung von Abbe Parisot vorliegen[1]). Daran knüpft sich eine Besprechung über die Wiedervereinigung der Armenier mit der lateinischen Kirche, an der sich Prof. Pisani und Mgr. Lamy betheiligten.

Prof. Beurlier von Paris verlas eine Abhandlung „über den großen Archivar (chartophilax) der griechischen Kirche", wozu Abbe Duchesne lobende und ergänzende Bemerkungen machte. Prof. Waltzing von Lüttich hielt einen Vortrag über „die römischen Corporationen und den Geist der Nächstenliebe", welcher, wie er bewies, dem Heidenthum ganz fremd war. Ein Memoire Hüffer's, Prof. von Breslau, betraf „die Rundschreiben des h. Bernard", eine Arbeit des Prof. Kurth von Lüttich „den Gottesfrieden im Mittelalter". Die Professoren A. und G. Doutrepont von Lüttich und Löwen behandelten „die Legenden über Cäsar in Belgien", Abbe Duchesne „die Sammlungen von Legenden, welche die Apostel betreffen".

5. In der naturwissenschaftlichen Section mit drei Unterabtheilungen präsidirte für Mathemathik Prof. Pages von Lüttich, für Physik, Chemie, Geologie de Lapparent, für Biologie Spitalarzt Dr. Ferraud von Paris. Ein Vortrag Ricart's, Prof. an der Universität Barcelona, behandelte „die Anwendung der analytischen Geometrie auf die musikalische Technik", ein anderer von Prof. Boulay von Lille „die revolutionären Theorien in der Botanik". Dr. Willems machte Mittheilungen über „die Aetiologie und die Prophylaktik der ansteckenden Krankheiten". Die Entstehung der Pleuropneumonie wurde früher klimatischen und tellurischen Ursachen zugeschrieben. Willems hat als erster den ansteckenden Charakter dieser Krankheit erkannt. Durch subkutane Einspritzungen der Lungenabsonderung erkrankter Thiere gelang es ihm, die Krankheit auf andere Thiere zu übertragen, und im weiteren Verlaufe seiner Studien und Versuche wandte er die Einspritzungen mit Erfolg auch auf die Prophylaktik der Pleuropneumonie beim Menschen an. Dr. Ide sprach über „die Erstickung der Muskelzellen". Auf Grund seiner Forschung gelangte er zum Schlusse, daß die Auf-

---

1) Sie enthalten zunächst die 23 Homilien des „persischen Weisen" Aphraates, von welchen Antonelli bereits 1756 neunzehn armenisch und lateinisch herausgegeben hat.

gabe des Kohlenstoffes bei der Athmung darin bestehe, die aus der Lebensthätigkeit des Organismus entstehenden chemischen Ueberreste zu zerstören. Es ist demnach falsch, wenn man sagt: „Athmen ist leben." Athmen heißt ein Gegengift gegen die Gifte einnehmen, die wir leider selbst in uns erzeugen.

6. In der anthropologischen Section führte Marquis de Nadaillac das Präsidium. Ch. de Kirwan handelte über „Mensch und Thier", Dompropst Scheuffgen von Trier über „die prähistorischen Studien in Deutschland", Dr. Tihon über „die prähistorischen Zeiten in Belgien". Prof. d'Acy stellte fest, daß es in Belgien keine Mammuthknochen-Niederlagen gibt, welche das charakteristische Merkmal der Periode zwischen den beiden Eiszeiten bilden. Abbe Boulay stimmt ihm zu und weist auf das gänzliche Fehlen von Tuffsteinniederlagen in den belgischen Höhlen hin. Der Generalsecretär des Congresses, P. Van den Gheyn S. J., hielt einen Vortrag über „die Pygmäen" und beleuchtete besonders die historische und mythologische Seite dieser Frage. Es besteht ein Unterschied zwischen Pygmäen und Zwergen. Letztere sind degenerirt und bilden oft ganze Völker, wie die Lappländer. Die Pygmäen hingegen sind eine besondere Rasse mit specifischen Merkmalen, und die localen Verhältnisse haben mit ihrer Kleinheit nichts zu schaffen. Die Ursache hievon ist in einem unerklärlichen Stillstand der Entwickelung zu suchen. Redner ist der Ansicht, daß man für die Pygmäen Afrika's und Asiens nicht eine gemeinsame Abstammung voraussetzen dürfe, obwohl den localen Traditionen zufolge diese kleinen Rassen eine ethnische Identität zu besitzen scheinen. Der Name der Pygmäen ist in ganz Afrika derselbe und auch ihre Lebensgewohnheiten weisen auf sehr große Aehnlichkeiten hin. Die Evolutionstheorie in der materiellen, animalen und vegetablen Welt führte zu einer weitläufigen Discussion zwischen P. Giovannozi, Abbe Boulay und Marquis Nadaillac, welche endlich in dem Beschlusse gipfelte: „Die anthropologische Section des wissenschaftlichen Katholikencongresses zu Brüssel lobt und ermuntert die Studien derer, die unter dem obersten Magisterium der lehrenden Kirche bestrebt sind, die Rolle zu erforschen, welche die Evolution in dem Zusammenwirken der secundären Ursachen, die den gegenwärtigen Zustand der physischen Welt hervorbrachten, gespielt haben kann."

7. In der philologischen Section präsidirte Professor Sturm, Rector der Universität Freiburg. Abbe Bourdais handelte über den „Ursprung der chaldäischen Schrift", Carra de Vaux trug eine „Studie über die vergleichende semitische Syntax" vor, La Vallee-Poussin von der Universität Gent verlas „lexikale und grammatische Bemerkungen des Svayambhûpurâma" (ein buddhistisches Werk). Prof. Koschwitz von Greifswald berichtete über „ein vernachlässigtes Kapitel der französischen Philologie", Marchot, Prof. der Universität Freiburg (in der Schweiz), machte „Bemerkungen über die wallonische Philologie", Abbe Lepitre, Prof. der katholischen Universität von Lyon, behandelte „die Geschichte der indo-europäischen Phonetik seit Schleicher", Abbe Schils „die Verwandtschaft der Sprachen der Buschmänner und Hottentotten".

8. In der Section für christliche Kunst führte der Archäologe J. Helbig von Lüttich den Vorsitz. Prof. Cloquet von Gent verlas eine Arbeit über „die Aesthetik der Architecturformen", Graf von Marsy, Director der französischen archäologischen Gesellschaft, sprach über „die Bewegung der Studien bezüglich der religiösen Architectur des Mittelalters in Frankreich seit dem Pariser Congreß von 1891". Mgr. Wilpert behandelte „die Brodbrechung auf einem Freskobild des 2. Jahrhunderts in den Katakomben".

Aus dieser reichen, wenngleich unvollständigen Uebersicht der behandelten Themata kann jedermann ersehen, daß die allgemeinen Wissenschaften unter den Katholiken sich sorgfältiger Pflege erfreuen und einen hohen Grad der Entwickelung erreicht haben. Die wissenschaftlichen Arbeiten stehen „auf der Höhe der Zeit", das gestanden die meisten Tagesblätter und die Gegner des Congresses in Wort und Schrift zu. Die angrenzenden romanischen Völker haben uns Deutsche in diesen Leistungen überflügelt. Möge das für die Zukunft besser werden!

Die Großartigkeit des Congresses, die lange Liste der Mitglieder, der Ruf ihrer Gelehrsamkeit und ihre hohe Stellung machen es aber auch erklärlich, daß einige liberale Tagesblätter von Brüssel denselben eine Reihe feindlicher Artikel widmeten. Der Haß stieg in dem Grad, als man erkannte, daß die Begriffe Wissenschaft und Katholi-

cismus sich sehr wohl vereinigen lassen. Das Petit-Bleu[1]) suchte durch plumpe Scherze und durch groteske Federzeichnungen den Congreß als lächerliches Unternehmen darzustellen. Die Journale L'Indépendance belge, L'Étoile belge, Le Temps zogen die abgedroschenen Artikel über die moderne Bildung, den Syllabus, die Infallibilität des Papstes, den Index, die Geschichte von Galilei hervor und ließen Voltaire nicht zur Ruhe kommen, indem sie allabendlich seine frivolen Späße ihren Lesern auftischten.

Schon zu Anfang hatte ein feindliches Journal unter offener Anerkennung, daß der internationale wissenschaftliche Congreß der Katholiken eine der modernen Wissenschaft gezollte Huldigung sei, die Meinung geäußert, die in den Fesseln ihrer Dogmen liegende Kirche müsse den Aufschwung der Wissenschaft hemmen. Wir dürfen uns nicht die Mühe geben, rief der geistreiche P. Van den Gheyn den Zuhörern in der Eröffnungssitzung zu, darzuthun, wie wenig der erleuchtete Glaube der Wissenschaft hinderlich ist und der dritte Congreß wird, wie die zwei früheren, die Verherrlichung der Kirche und ein neuer Antrieb für ihre ergebenen Söhne sein, keinem wissenschaftlichen Congreß fern zu bleiben. Möge dieser Wunsch in Erfüllung gehen!

VII.

Der Verkehr der Congressisten aus allen Ländern der civilisirten Welt war ein herzlicher und sozusagen brüderlicher. Nach den Sectionssitzungen besichtigte man Kirchen, Museen und Denkmäler der herrlichen Residenzstadt, welche dem Fremden so überaus viel Sehenswerthes bietet. Den ganzen Tag über standen die Räume des Instituts St. Louis den Congreßmitgliedern offen, und am Abende fand sich eine große Zahl derselben im Refektorium zur Unterhaltung bei einem Glas bière de Munich ein. Alte Freundschaften wurden erneuert, neue geschlossen, und im persönlichen Verkehr mit Männern, deren Namen längst aus ihren gelehrten Werken bekannt waren, Anregung zu wissenschaftlichen Arbeiten gewonnen.

---

1) Blau ist in Belgien die Farbe der Liberalen, roth die Fahne der Katholiken, schwarz die Farbe der Umsturzpartei.

Die Räume des genannten Instituts waren gleich zu Beginn der Ferien von dem Direktor des Hauses Van Aertselaere, welchem Abbe Hellinckx helfend zur Seite stand, zur gastlichen Aufnahme der Fremden bereit gestellt worden. Am Donnerstag, den 6. September, Abends 1/27 Uhr, fand ein großartiges Bankett im Speisesaale statt, zu dem 200 Gäste erschienen waren, an der Spitze Cardinal Goossens und Minister Beernaert. Belgier und Franzosen, Deutsche und Spanier, Ungarn, Italiener, Schweizer, Amerikaner befanden sich bunt durcheinander, wie ihre Standarten im Hintergrunde des Saales. Der Cardinal brachte einen Toast auf den Papst und den König aus, Minister Beernaert trank auf die Gesundheit des Cardinals, de Lapparent toastirte auf den Präsidenten Lefebvre, der in witziger Art seinen geistreichen Collegen und mit ihm die Mitglieder der Organisations-Commission leben ließ. Mgr. Lamy gedachte in liebenswürdigen Worten der fremden Congreßmitglieder. Dr. Pasquier, ein ehemaliger Zögling des Instituts St. Louis, dankte den Vorstehern des Hauses für die freundliche Aufnahme und schlug vor, daß im Bankettsaale eine Marmortafel das Andenken an den Congreß bei den gegenwärtigen und künftigen Zöglingen verewigen solle. Nicht ohne Wehmuth trennten sich neue und alte Freunde.

Der letzte Congreßtag wurde durch einen Besuch der Weltausstellung zu Antwerpen ausgefüllt. Doch hatten bereits viele der Anwesenden andere Wege eingeschlagen. Sechzig Congressisten jedoch fanden sich zur festgesetzten Stunde am Bahnhof zur Fahrt nach Antwerpen ein. Die vornehmsten Häuser Antwerpens hatten ihre Karrossen zur Verfügung gestellt, um die Fremden nach dem Ausstellungspalast zu führen. Für den Berichterstatter und eine große Zahl anderer Herren bildete das mit der Ausstellung verbundene Museum, welches die schönsten Gemälde des Landes vereinigte, den interessantesten Theil der Ausstellung. Hier verweilten wir bis um 1 Uhr, wo uns in einer mittelalterlichen Herberge zum Aenghenämen-Hof des in der Ausstellung im Halbkreise gebauten „Alten Antwerpen" ein gemeinsames Mittagsmahl vereinigte, um die von Nässe frostigen Glieder zu erwärmen. Obwohl neu, war doch alles alt, Gebäude, Bedienung, Tischgeräthe und selbst Bier und Wein. Der Bischof von Tarentaise, welcher sich mit dem Präsidenten unter den Gästen befand, sprach ein Ab-

schiedswort an die Versammelten und rief ihnen „auf Wiedersehen in Freiburg" zu.

Bereits am Donnerstag, den 6. September, wurde der Vorort für den nächsten Congreß bestimmt. Professor Grauert von München erörterte die Gründe, welche die Abhaltung des Congresses in der bayerischen Hauptstadt im Jahre 1900 wünschenswerth erscheinen lassen. Gleichzeitig wird das weltberühmte Oberammergauer Passionsspiel stattfinden, welches eine große Menge Fremder nach Bayern zu reisen veranlassen und einen besonderen Anziehungspunkt für diejenigen bilden wird, welche dem Congreß beizuwohnen geneigt sind. Für 1897 bewarben sich Freiburg in der Schweiz und Rom um die Ehre, den Congreß in ihren Mauern tagen zu sehen. Universitätsrektor Sturm und seine Collegen nahmen die Priorität für sich in Anspruch und so erhielt das weniger entfernte Freiburg den Vorzug. So liegt es also an den genannten Herrn, den IV. Congreß vorzubereiten. Bereits hat sich, wie wir hören, in Freiburg die Organisations-Commission hierfür constituirt. Möge die Zahl der Subscribenten, der wissenschaftlichen Arbeiten und der persönlichen Theilnehmer am Congrès scientifique international des Catholiques im Jahre 1897 zu Freiburg in der Schweiz, welche des Anziehenden und Schönen soviel bietet, eine recht große werden, damit auch dieser Congreß sich würdig an die drei vorausgehenden anschließe.

Würzburg. Dr. H. Kihn.

XXXVIII.

Die englische Gesellschaft zur Vertheidigung der katholischen Wahrheit (Catholic Truth Society).

(Von Dr. A. Bellesheim.)

Die Gesellschaft zur Vertheidigung und Erläuterung der katholischen Wahrheit, welche erst vor wenigen Jahren in das Dasein getreten, hat in der jüngsten Zeit zufolge der außerordentlichen Thätigkeit ihrer Mitglieder auf den jährlichen Versammlungen, wie durch schriftstellerische Leistungen eine solche Bedeutung gewonnen, daß auch die Katholiken des Auslandes ohne Zweifel einige Auskunft über dieselbe nicht ungern entgegennehmen. Wie in Oesterreich die Leo-Gesellschaft den Absichten Leo's XIII. mit Bezug auf die Entwickelung und den Schutz der katholischen Wissenschaft in erfolgreicher Weise gerecht zu werden sich bemüht[1]), wie in Deutschland die Görres-Gesellschaft die Pflege der katholischen Wissenschaft auf ihren Schild geschrieben und im Historischen[2]), wie im Philosophischen[3]) Jahrbuch, dem Staatslexikon[4]) und einer Reihe angesehener Publicationen aus dem Vaticanischen Archiv dieses Ziel in preiswürdiger Weise anzustreben sucht, so treten uns ähnliche Bemühungen im katholischen England entgegen. Während aber diese Bewegungen auf deutschem Boden einen wissenschaftlichen Charakter an sich tragen, haben dieselben

---

1) Hist.-pol. Blätter CXIV, 513—526: Die Thätigkeit der österreichischen Leo-Gesellschaft im abgelaufenen Vereinsjahre.

2) Historisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft. München, Herder 1894. Band 15.

3) Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft. Fulda, Actiendruckerei 1894. Band 7.

4) Staatslexikon der Görres-Gesellschaft. Freiburg, Herder 1889—1894. Drei Bände.

in England eine mehr volksthümliche Gestalt angenommen. Hier kommt alles darauf an, in den breiten Massen des Volkes althergebrachte Vorurtheile wider die Kirche zu zerstreuen und die Lehren und Einrichtungen derselben von Entstellungen zu reinigen, mit denen die Gegner in ihrer Verblendung und ihrer Abneigung sie umgeben haben. Ein hervorragender Antheil fällt dabei der Kirchengeschichte zu, welche namentlich in England mit einem Berg von falschen Ansichten bedeckt ist, deren Wegräumung zu bewirken ebenso viel Eifer und Gelehrsamkeit, wie gesellschaftlichen Tact erfordert.

Um dem Leser ein Bild von der segensreichen Thätigkeit der Gesellschaft zur Vertheidigung der katholischen Wahrheit zu liefern, sei es gestattet, ihm die Verhandlungen der letzten Versammlung der Gesellschaft vorzuführen. Bis zur Stunde bildete sie ein stehendes Thema in der Tages- und Wochenpresse.

Insbesondere behandeln die äußerst zahlreichen religiösen Zeitschriften die von den Katholiken auf dem unentwegten Boden der Offenbarung und der Kirche berathenen Fragen mit einem Interesse, welches den eigenen Standpunkt, auf dem diese Organe sich bewegen, stillschweigend in's Unrecht setzt. Im Leben der Katholiken hat die jährliche Tagung der Gesellschaft nachgerade den Charakter eines Ereignisses angenommen, dem man von jetzt an die Bedeutung einer ständigen Einrichtung beimißt. Aus bescheidenen Anfängen erwachsend, mit Hindernissen mannigfachster Art den Kampf aufnehmend und siegreich durchführend, hat sich die Gesellschaft heute derart mit dem Denken und Fühlen der englischen Katholiken verschmolzen, daß an einen Rückgang oder ein Absterben derselben kaum zu denken ist. Im Gegentheil, die Fruchtbarkeit des ausgestreuten Samenkorns wird von Jahr zu Jahr immer stärker sich entfalten und in gesellschaftlicher, wie in religiöser und wissenschaftlicher Hinsicht die reichsten Früchte zeitigen.

Im laufenden Jahre 1894 tagte die Gesellschaft von Sonntag den 9. bis Mittwoch den 12. September in der Stadt Preston im Herzogthum Lancaster. Im äußersten Westen des Reiches, weit abliegend von dem Mittelpunkte des nationalen Lebens, von welchem auch die Verfolgung der katholischen Kirche ihren Ausgang nahm und ihre Kraft empfing, hat das Lancashire weit reiner denn irgend eine andere Grafschaft Englands seinen alten katholischen Charakter bewahrt. Und innerhalb dieses Gebietes ist es

wieder die Stadt Preston in der Diöcese Liverpool[1]), die zufolge des Reichthums ihrer Kirchengebäude, der Zahl der Geistlichkeit und der Entwickelung der kirchlichen Anstalten den Stolz der englischen Katholiken bildet. Hier haben sich seit den alten katholischen Zeiten die Gilden erhalten, welche jährlich am Pfingstmontag unter Entfaltung ihres ehrwürdigen Gepränges einen feierlichen Umzug veranstalten und der nach Tausenden zählenden Volksmenge ein Schauspiel darbieten, welches die ebenso weitreichende, wie friedliche Macht der Kirche bezeugt und in ganz England seines Gleichen nicht mehr besitzt[2]).

Dank den umsichtigen Bemühungen des örtlichen Comité's waren die Vorbereitungen in solcher Weise getroffen, daß sämmtliche Verhandlungen wie ein großer Organismus ineinander paßten und einen seltenen Erfolg erzielten. Das ganze katholische England, Laien und Geistliche, Adel und Episcopat, geben sich hier ein Stelldichein. Von Mitgliedern der höheren Geistlichkeit waren erschienen: Cardinal-Erzbischof Vaughan von Westminster, sowie die Bischöfe Brownlow von Clifton, Bilsborrow von Salford, Whiteside von Liverpool, Ilsley von Birmingham und Bischof Keane, Kanzler der katholischen Universität in Washington. Vom Adel sei nur genannt der Herzog von Norfolk. Der Zudrang war derart groß, daß das Local, welches fünftausend Personen umfaßt, regelmäßig zum Erdrücken besetzt war. Nach dem Grundsatze verfahrend: „Doch der Segen kommt von oben," vereinigte man sich in erster Linie zu feierlichem Gottesdienste in den verschiedenen Kirchen der Stadt. Cardinal Vaughan, der unermüdliche Seelenhirt, predigte Sonntags über den Namen Maria, Joseph Rickaby S. J. über die „Einheit der Kirche", sowie über das Thema „Weßhalb man nicht katholisch wird", P. Goldie S. J. über „die Religion als Grundlage des Unterrichtes", P. Sydney Smith S. J. über „den Gegenstand der Berathungen" und das Thema: „Ein Herr, ein

---

1) The catholic Directory for 1894. p. 182—183.

2) Ueber die geistlichen Spiele der Gilden in Preston handelt: Lucy Toulmin Smith, York Plays, the Plays performed by the Crafts or Mysteries of York on the day of Corpus Christi in the 14th, 15th and 16th Centuries. London 1885. Vgl. darüber meinen Bericht in der Literar. Rundschau 1885. S. 306.

Glaube, eine Taufe", endlich Bischof Bilsborrow über „die Pflichten der Katholiken gegen das Vaterland".

Das vornehmste Ereigniß der Verhandlungen bildete die inhaltreiche Rede des Cardinals Vaughan über „die Wiedervereinigung der Christenheit". Eingangs des von solidem theologischen Wissen, genauer Kenntniß der mannigfachen Geistesströmungen auf dem religiösen Gebiete Englands und feinem Tact zeugenden Vortrages betonte der Kirchenfürst, das von ihm gewählte Thema liege in der Luft und erfahre bei edelgesinnten Männern nichtkatholischer Bekenntnisse seit Jahren die eingehendste Behandlung. Wenn auch er sich der Erörterung dieser Frage zuwende, so würden seine Ausführungen dahin zielen, die Leidenschaften zu mildern, dagegen die Liebe und Zuneigung der Katholiken zu ihren getrennten Brüdern kundzugeben.

Zum eigentlichen Thema fortschreitend, nannte er den stets mächtiger auftretenden Wunsch nach Wiedervereinigung der christlichen Bekenntnisse eines der glücklichsten Zeichen der Zeit. Allerorts empfindet man in akatholischen Kreisen ein Gefühl tiefer Unzufriedenheit mit der bestehenden Lage. Denn mit der Gewalt einer Naturmacht drängen sich den Christen die Uebel auf, welche dem Schooße des Schisma's so reichlich entsteigen. Tiefer blickende Geister werden von der göttlichen Gnade noch weiter geführt. Denn sie fragen sich, was nützen alle Tugenden und guten Werke einer Seele, welche in der Trennung vom Weinstock sich befindet, und sie befürchten mit Recht, ihr ganzes sittliches Leben ermangele der höheren Weihe und des Verdienstes, so lange sie in der Loslösung vom mystischen Leibe Christi eigenwillig beharren. Für sie nimmt die Frage nach der Wiedervereinigung die Bedeutung von Leben und Tod an. Die Thatsache ist einzig in ihrer Art. „Denn," betont der Cardinal, „eine ähnliche Anerkennung der Sünde des Schisma's, eine gleiche Bewegung zur Wiedervereinigung der Christen ist weder in Frankreich, noch in Deutschland, noch bei den skandinavischen Protestanten anzutreffen. Ueber England ist eine göttliche Gnade ausgegossen, für welche wir nicht dankbar genug sein können[1])."

Während der Redner diesen demüthigen und heilsbedürftigen

1) Tablet 1894. II, 414.

Seelen seine volle Sympathie zuwendet, spricht er Worte schärfsten Tadels aus über die Männer „der Verheerung und Gewalt". Am angemessensten werden diese von ihren eigenen Brüdern in einem anglikanischen Blatt charakterisirt, welches an die Anglo-Katholiken die Aufforderung richtet, sie möchten die Rechtmäßigkeit der Staatskirche dadurch der Welt klar vor Augen führen, daß „sie in römisch-katholischen Kirchen ihres jeweiligen Aufenthaltes auf dem Festlande die heilige Communion empfangen". Das bezeichnet der hl. Augustinus als „Usurpation, als eine Art von Bürgerkrieg", und der Cardinal nennt es „geistliches Brigantenthum, freventlichen Gottesraub"[1]).

Wie stellt sich, fragte der hohe Redner weiter, der Katholik zu der in England mächtig angeschwollenen „Gesellschaft zur Wiedervereinigung des Christenthums"? Die Grundlage seines Verhaltens ist gegeben in einem Schreiben des päpstlichen Stuhles vom Jahre 1864 an sämmtliche Bischöfe Englands, welches den Beitritt zu diesem Verein untersagt[2]). Mit vollem Recht. Denn die katholische Kirche selbst ist die große, allgegenwärtige, dauernde Gesellschaft zur Vereinigung aller Christen. Durch Gebet und Entfaltung des Missionswesens sucht sie dieser Pflicht gerecht zu werden, durch Eröffnung der geistlichen Schätze in der Zuwendung von Ablässen wünscht sie ihre Kinder für das Werk friedlicher Vereinigung der Confessionen zu begeistern, und noch jüngst hat Leo XIII. sein machtvolles Wort zur Vereinigung mit der einen wahren Kirche bis zu den Grenzen des Erdballs ausgesandt. Wenn daher Stimmen laut werden, welche bei der Wiedervereinigung die 240 Millionen Katholiken außer Acht lassen möchten, dann sind Vorschläge solcher Art von vorhinein gerichtet, denn man hätte es nicht mit einer Vereinigung der Christen, sondern lediglich mit einer Ausgleichung der zahllosen protestantischen Bekenntnisse zu thun.

Veranlassung zu näherer Beleuchtung der Forderungen der genannten Gesellschaft bietet dem Cardinal die in England unaufhörlich erörterte Frage nach dem Compromiß, den im Falle einer Vereinigung auch die Katholiken schließen müßten. Drei

1) Tablet II, 414.

2) A. Bellesheim, Cardinal Manning. Mainz 1892. S. 55—56.

Punkte wünscht der hohe Redner zu betonen. Erstens müssen die Katholiken jeden Vergleich ablehnen, der sich auf Bekenntnißschriften aufbaut, deren Erläuterung der Willkür des einzelnen Gläubigen preisgegeben ist. Das hieße eine innere, wesentliche Einheit zu Gunsten einer rein äußern, mechanischen Einheit opfern. Zweitens: Jede Wiedervereinigung muß zur Grundlage haben nicht bloß den geschichtlichen Gottmenschen Christus, sondern Christus als lebendigen Lehrer, welchem der Gläubige als gehorsamer Schüler sich unterwirft. Und zwar ist Christi Lehre in ihrer Unversehrtheit gläubig anzunehmen und zu bewahren. Wo aber Zweifel herrscht, da waltet auch Willkür. Drittens: Unmöglich kann die Kirche eine Vereinigung der Christen anstreben unter gleichzeitiger Veränderung ihrer gottverliehenen Verfassung, nach welcher Christus ihr unsichtbares, Petrus aber ihr sichtbares Haupt ist. Denn sichtbar muß die Kirche sein. Die Sichtbarkeit liegt in der Natur derselben und ist außerdem durch das Gebet des Gottmenschen vor seinem Eintritt in sein Leiden vom himmlischen Vater erwirkt worden. Trotz allem Unterschied in Sprache, Cultur, Clima „gewährt die katholische Kirche das Bild der Einheit in Glauben und Unterwerfung unter den einen sichtbaren Oberhirten"[1]).

Dieser erhabenen, aus dem innersten Wesen der Sache strömenden Einheit setzt der Cardinal die grenzenlose Zerfahrenheit im Glauben der anglikanischen Staatskirche entgegen. Bei allem Reichthum materieller Mittel, dem Glanz ihrer socialen Stellung, trotz Geldbußen und Kerker, womit sie ihre Gegner niederhielt, hat der Keim der Auflösung von Jahr zu Jahr sich immer furchtbarer in ihr ausgestaltet. „Die Anglikaner, hat ein Bischof der Staatskirche jüngst erklärt, sind in ihrem Glauben weiter von einander geschieden, als von Nonconformisten[2])." Nicht im Gefühl der Schadenfreude, sondern vielmehr in einem Anflug von Wehmuth betont der Redner diese beklagenswerthen Thatsachen und „wünscht in sympathischer Liebe die Augen der Menschen auf die katholische Kirche, das sichtbare Werk des lebendigen Gottes, zu lenken."

Nachdem der Cardinal mit der sog. Zweigtheorie in's Gericht gegangen und sie als oberflächlichen Versuch charakterisirt,

1) Tablet II, 415. — 2) Tablet II, 415.

um innere, unüberbrückbare Gegensätze äußerlich elend zu verdecken, bespricht er die Aussichten, welche der Plan der Wiedervereinigung besitze. Preisgeben auch nur eines einzigen Jota's von ihrem Wahrheitsschatz oder ihrer gottgeordneten Verfassung seitens der katholischen Kirche ist ein Ding innerer Unmöglichkeit. Folglich erübrigt nur die Möglichkeit, daß die Nichtkatholiken einzeln sich dem unfehlbaren Lehramte in der katholischen Kirche unterwerfen. In hohem Grade belehrend für deutsche Leser sind die Thatsachen, in welchen der Cardinal ebenso viele Anzeichen einer allmälig sich vollziehenden Unterwerfung unter die Kirche erblickt:

1) Das bei Anglikanern stetig wachsende Verständniß des internationalen Charakters der Kirche und das steigende Mißtrauen in die nationalen Beschränkungen, mit denen man sie einengen möchte. 2) Die zunehmende Werthschätzung katholischer Lehren und frommer Gebräuche, nebst Verminderung der Schwierigkeiten und Vorurtheile, mit denen man sie ehedem verfinsterte. Ueberraschend wirkt ein Vergleich zwischen dem Zustand der anglikanischen Kirchen vor sechzig oder siebenzig Jahren und dem unserer Zeit, wo nur ein scharfes Auge sie von katholischen Gotteshäusern zu unterscheiden vermag. Das Studium der patristischen, theologischen, ascetischen und liturgischen Literatur hat bei einem an Umfang von Tag zu Tag zunehmenden Theil der anglikanischen Bevölkerung eine Sinnesänderung hervorgebracht, welche den Charakter einer Revolution an sich trägt. Und während die ehemals mit dem krassesten Aberglauben auf eine Linie gestellten Lehren der katholischen Kirche den Gegenstand eingehendster Prüfung bilden, hat man die 39 Artikel der Staatskirche preisgegeben. „Die wirkliche Gegenwart Christi im Altarsacrament, das Opfer der Messe für Lebende und Abgestorbene, die Vorbehaltung gewisser Sünden, Ohrenbeichte, letzte Oelung, Fegfeuer, Gebet für die Verstorbenen, Andacht zur Muttergottes und ihrer unbefleckten Empfängniß, Gebrauch des Rosenkranzes und Anrufung der Heiligen — das sind Lehren und Uebungen, die in den Kreisen der Anglikaner mit wachsender Liebe geglaubt und gepflegt werden [1]."

Dazu kommt die Ehelosigkeit der Geistlichkeit, die Errichtung

---

1) Tablet II, 416.

von Klöstern mit Mönchen und Nonnen, die unter Gelübden leben, weiterhin geistliche Uebungen für die Prediger und Missionen für das Volk, Fasten und andere Bußübungen, sodann Lampen, Weihrauch, Heiligenbilder, Crucifixe und eine vollständige Anwendung des römischen Pontificales — das sind Dinge, deren Gebrauch man vor einem Menschenalter bei Anglikanern für unmöglich gehalten. An Bemühungen, diese geistigen Bewegungen zu unterdrücken, hat es wahrlich nicht gefehlt. Indeß hat sich das in den Massen lebende katholische Gefühl siegreich behauptet. Aber gerade hier, wo die Hoffnungen am höchsten gestiegen, setzt der Cardinal eine feierliche Warnung ein. Niemand gebe sich der Täuschung hin, als ob der Besitz dieser Dinge einen Anglikaner zum Katholiken mache. Das sind Meilensteine auf dem Wege zur Kirche. Aber katholisch wird man erst durch den Eintritt in die sichtbare Kirche und die Unterwerfung unter den sichtbaren Stellvertreter Christi. Nach dem Vorgange des Cardinals Wiseman in der anglikanischen Controverse von 1839 wird die Stellung der Donatisten passend verwerthet zur Beurtheilung der Anglikaner und ihrer gänzlich unhaltbaren Stellung gegenüber der katholischen Kirche. Der Kirchenvater Augustinus hat hier Beweisgründe von unvergänglichem Werthe geliefert, welche der Cardinal treffend zur Anwendung bringt [1]).

Unsere Hoffnungen für die Zukunft, so führt der Cardinal im letzten Theile aus, gründen sich auf das allerorts sich kundgebende tiefere Verständniß der Lehre vom päpstlichen Primat. Für England besitzt dieser Punkt eine ausnehmend tiefe Bedeutung, denn mit der Leugnung dieses Glaubensartikels hat die Reformation ihren Anfang genommen. In unseren Tagen hat die Anschauung sich Anerkennung errungen, daß die Natur des Papstthums international ist, daß es als sichtbares Haupt der Kirche einen wesentlichen Bestandtheil des Christenthums bildet, daß es, weit entfernt von Despotismus, eine auf Christus zurückgehende wohlthätige Einrichtung zum Schutz der Freiheit, wie der Einheit ist, daß es mit dem bürgerlichen Gehorsam sich wohl verträgt, daß es die Bedeutung der Bischöfe nicht abschwächt, sondern verstärkt, und daß endlich die geistlichen Ansprüche des Papstthums dem eng-

1) Tablet II, 416.

lischen Charakter so wenig widerstreiten, daß sie vielmehr tausend Jahre lang eine Schutzwehr der Freiheiten des Volkes und der Heiligkeit des göttlichen und menschlichen Gesetzes gewesen. Auch das fleißige Studium der englischen Geschichte, die emsige Ausbeutung der öffentlichen Archive, der Gerechtigkeitssinn der Forscher eröffnet die günstigsten Aussichten in die Zukunft. „Aber zuletzt und zuhöchst," betonte der Cardinal, „ruht unsere Hoffnung auf der wunderbaren Gnade und Liebe Gottes, der Fürbitte der allerseligsten Jungfrau, des hl. Petrus und der übrigen Heiligen und Blutzeugen Englands [1])." Am Schluß der Rede wurde an jedermann die Aufforderung gerichtet, täglich ein Ave Maria für die Bekehrung Englands fromm zu beten [2]).

Die Hauptpunkte der inhaltschweren Rede hat der hochselige Cardinal Manning wiederholt behandelt. Seinem Amtsnachfolger gebührt das große Verdienst, das seitdem an das Tageslicht getretene Material gesammelt und mit sicherer Hand in den Dienst der Wahrheit gestellt zu haben. Inhalt und Form der Ansprache waren in hohem Grade geeignet, die Aufmerksamkeit der tonangebenden Kreise Englands in Anspruch zu nehmen. Unter den Tagesblättern haben Times, Daily Telegraph, Standard, von Wochenblättern Church Times und Christian World die Rede entweder ganz oder theilweise zum Abdruck gebracht oder ausführlich erörtert. Die Besprechungen waren nicht ungünstig, im Ton erscheinen sie durchaus milde und vollkommen im Gegensatz zu der anglikanischen Herbigkeit früherer Tage [3]).

Bischof Keane, Kanzler der Universität Washington, verbreitete sich über die 1893 abgehaltene Religionsbesprechung in Chicago, wo alle Bekenntnisse, ausgenommen die beiden, deren Häupter der Erzbischof von Canterbury und der türkische Sultan, ihre Vertreter gehabt. Gemäß dem Zeugnisse des Redners, der Augen- und Ohrenzeuge gewesen, wurden die Ausführungen der katholischen Theologen mit großer Aufmerksamkeit verfolgt. Nach Keane betrat der

---

1) Eine weitere Canonisation englischer Blutzeugen steht in kurzer Zeit bevor.

2) Tablet II, 417.

3) Month LXXXII, 270.

Geistliche Lukas Rivington[1]), einer der angesehensten und gelehrtesten Convertiten unserer Tage, die Tribüne, um kurz die Lehre von der Einheit und Heiligkeit der Kirche darzulegen, welche auch wohlgesinnten Anglikanern große Schwierigkeiten bereite. Pusey habe einstmals einem wahrheitsuchenden Amerikaner erklärt, sie sei nur in posse, nicht in esse. Dem nämlichen Manne habe ein anderer anglikanischer Theologe diese Eigenschaft als schlummernd bezeichnet[2]).

Sehr bemerkenswerth ist die am Dienstag den 11. September vom Privatsecretär des Cardinals, Mr. Austin Oates, verlesene Abhandlung über die katholische sociale Vereinigung (Catholic social Union). Die bis dahin bestehenden Einzelbemühungen hat Cardinal Vaughan vor einigen Jahren durch Stiftung dieses Vereins zusammengefaßt, dessen Mitglieder überwiegend dem Laienstande angehören und dessen Zweck darin gipfelt, die Kluft auszufüllen, welche den Osten (das Arbeiterviertel) Londons vom Westen (dem Sitze des Reichthums) trennt, vielen Katholiken Religion und Sittlichkeit zu erhalten und die bürgerliche Gesellschaft durch den Einfluß der Kirche auf das heranwachsende Geschlecht zu stützen. Die Gesellschaft ist durchaus kein Verein zur Spendung von Almosen, sie möchte vielmehr die gesellschaftliche, sittliche und materielle Lage des Volkes dadurch heben, daß sie die Jugend in den Tugenden der Nüchternheit, Sparsamkeit, Selbstachtung, des Vertrauens zu sich selbst in weltlichen Fragen und des Gehorsams gegen die Kirche in geistlichen Dingen heranzieht. Den heranwachsenden Jungfrauen werden jene Kenntnisse und Gewohnheiten angeeignet, die sie befähigen, im Laufe der Zeit gute Ehefrauen und Mütter zu werden. Mit lebhaftem Interesse wurden die der Abhandlung eingeflochtenen Berichte der im Interesse des Vereins thätigen Herren und Damen entgegengenommen. Gerade dort steht es, schloß der Redner, mit der katholischen Kirche in England am günstigsten, wo man die Interessen der Jugend am sorgfältigsten wahrnimmt. Als leuchtendes Beispiel glänzt die Stadt Preston,

---

1) Er ist der Verfasser der gelehrten Schrift: The primitive Church and the See of Peter. With an Introduction of the Cardinal Archbishop [Vaughan] of Westminster. London, Longmans 1894.

2) Tablet II, 417.

in welcher bei einer katholischen Bevölkerung von 35,000 Seelen die Zahl der Mitglieder der Gilden nicht weniger als 7000 betrage. Persönliche Dienste und Selbsthingabe der Mitglieder der höheren Stände an diejenigen der unteren Klassen sei allein im Stande, die heranwachsende katholische Jugend von dem Unglauben und der religiösen Gleichgiltigkeit, den Hauptübeln unserer Zeit, zu bewahren[1]).

Rückkehr zu den corporativen Vereinigungen des Mittelalters, welche die ehrliche Arbeit schützen, der Unsittlichkeit schrankenloser Concurrenz wehren und den Arbeiter in materieller und sittlicher Hinsicht sicher stellen — das war der tiefste Gedanke, welcher den in geschichtlicher, volkswirthschaftlicher und religiöser Hinsicht bedeutenden Vortrag des Domherrn Walmsley über die Gilden auszeichnet. Der kenntnißreiche Verfasser schöpft aus dem Leben, wenn er uns das mühevolle Dasein der Fabrikarbeiter in Preston, sowie den Segen schildert, den die blühenden Gilden über die Eintönigkeit der Arbeit und die Sorgen des Lebens ausbreiten, und endlich die Macht darlegt, mit welcher sie den Verführungen des Luxus entgegentreten. „Mögen sie immerhin," so schloß er, „in einzelnen Fällen hinter ihrem Ziele zurückbleiben, so bezeichnen die Gilden von Preston doch thatsächlich einen großen socialen Fortschritt, sie bilden die Grundlage katholischen Glaubens und Lebens in dieser uralten Sachsenstadt[2])."

Den Leitern der Versammlung muß man aufrichtig dazu Glück wünschen, daß einer der Redner sich der Aufgabe unterzog, „die Hindernisse des katholischen Fortschrittes" zu beleuchten. Als solche wurden durch Mooney in einem sehr beachtenswerthen Aufsatz bezeichnet und eingehend erwogen: das Fehlen der thätig in die Lösung der socialen Frage eingreifenden Kräfte und der anscheinende Mangel an Sympathie zwischen Reich und Arm. Des weitern bedürfen wir eines festeren Zusammenschlusses und genauerer Kenntniß der Bewegungen auf volkswirthschaftlichem und socialem Gebiete. Als mächtiges Hinderniß wird das furchtbare Laster der Trunkenheit bezeichnet. Eine Bekämpfung desselben bei Erwachsenen hält der Redner für beinahe unmöglich. Dagegen beruht seine ganze Hoffnung auf der Jugend, deren Erziehung in der Tugend

1) Tablet II, 417—419. — 2) Tablet II, 419—420.

der Nüchternheit vor allen Dingen und zwar auch durch eingehende Belehrung in der Schule anzustreben sei. Der Aufsatz bot Veranlassung zu anregenden Besprechungen, aus denen wir den Vorschlag des Bischofs von Salford betonen, kein Katholik dürfe einem Candidaten für das Unterhaus seine Stimme geben, der sich nicht verpflichte, für die Bekämpfung dieses Lasters selbst, wie auch der zu demselben führenden Ursachen nach Kräften einzutreten[1]).

An Wichtigkeit stand diesen Besprechungen keineswegs nach die Erörterung über die Pflichten der Katholiken gegenüber „öffentlichen Körperschaften". Als solche wurden bezeichnet die Armenpfleger, die Kirchspielsräthe und Gefängnißverwaltungen. Hier eröffnet sich dem Katholiken ein Feld weitgehender Thätigkeit. An diesem Punkte griff auch der Herzog von Norfolk mit wohlgesetzter Rede in die Verhandlungen ein. Es hat eine Zeit gegeben, bemerkte er, in welcher das englische Volk der Theilnahme der Katholiken am öffentlichen Leben der Nation entrathen zu können glaubte. Heute sei dieses Vorurtheil geschwunden. Der englischen Nation, welche die Katholiken von hemmenden Fesseln befreit, seien diese es schuldig, in das öffentliche Leben einzugreifen und den Beweis zu erbringen, daß das Reich „durch uns keine Schande, keinen Schaden erleide". Jeder Katholik, weß Standes auch immer, sei verpflichtet, öffentlich seiner Religion Ehre zu machen, das staatliche Leben durch rege Betheiligung an demselben rein und nobel zu erhalten. Unsere Mitbürger mögen noch so hohe Ziele anstreben, jedenfalls wüßten sie nicht, wo Licht und Rath zu finden, um das Sehnen ihres Herzens zu befriedigen. Der Katholik verfolge aber noch höhere Ideale und besitze außerdem unschätzbare Ueberlieferungen und ein besonderes Licht. Deßhalb hieße es das Vertrauen der Mitbürger verrathen, wollte man ihnen nicht die Wohlthat dieser besonderen Waffen zuwenden. Die an diese Rede sich anschließenden Erörterungen gehören zu den bemerkenswerthesten, aber auch den am meisten befriedigenden der ganzen Versammlung. Die Berechtigung der vom Herzog von Norfolk erhobenen Forderungen wurde allgemein anerkannt und zugleich von mehreren Rednern das Entgegenkommen der öffentlichen Behörden gegenüber den Katholiken betont[2]).

---

1) Tablet II, 421; Month LXXXII, 274. — 2) Month LXXXII, 275.

Unsere Beachtung verdienen auch die Berathungen über die Entwickelung des „Vereins zur Verbreitung der christlichen Kunst" (Catholic Art Society), welcher ähnliche Zwecke verfolgt wie der Düsseldorfer Verein zur Verbreitung religiöser Bilder. Für die Läuterung des Geschmackes der großen Massen, zur Verbreitung religiöser Ideen, zur Belohnung von Talent und Fleiß und zur Bekämpfung der Schmutzliteratur erscheint der Verein, der schon namhafte Leistungen aufzuweisen hat und dessen Mitgliedschaft durch den für England nicht bedeutenden Jahresbeitrag von 10½ Shillings erworben wird, der vollen Beachtung der Engländer werth. Ein besonders warmes Interesse bringt demselben entgegen der durch seine Katakombenstudien auch in Deutschland bekannte gelehrte Convertit aus der Schule von Cambridge und heutige Bischof von Clifton, Mſgr. Bernard Brownlow. Derselbe erreichte auch, daß die nächste Tagung der Gesellschaft zur Vertheidigung der katholischen Wahrheit in seiner Bischofsstadt erfolgen werde.

Praktisch von großer Bedeutung war die vom Geistlichen Rivington verlesene Abhandlung über die beste Art und Weise, den Flug- und Streitschriften der Gesellschaft die weiteste Verbreitung zu sichern. Dieselben umfassen bis zur Stunde zwei Reihen, von welchen die eine sich die Aufhellung der Geschichte, die andere die Erläuterung der Lehre und Einrichtungen der Kirche sich zum Ziele setzt[1]). Beide haben die namhaftesten Katholiken zu Ver-

---

1) *Historical Papers.* Edited by the late Rev. John Morris S. J.
1. The Spanish Inquisition. By the Rev. Sydney F. Smith S. J.
2. The False Decretals. By the Rev. Richard F. Clarke S. J.
3. Cranmer and Anne Boleyn. By the Rev. Joseph Stevenson S. J.
4. The Pallium. By the Rev. Herbert Thurston S. J.
5. The Immuring of Nuns. By the Rev. Herbert Thurston S. J.
6. The Huguenots. By the Rev. William Loughnan S. J.
7. How „the Church of England washed her Face". By the Rev. Sydney F. Smith S. J.
8. St. Bartholomew's Day, 1572. By the Rev. Will. Loughnan S. J.
9. The Rood of Boxley, or How a Lie grows. By the Rev. T. E. Bridgett C. SS. R
10. The First Experiment in Civil and Religious Liberty. By James Carmont.
11. Was St. Aidan an Anglican? By the Rev. Sydney F. Smith S. J.

fassern, beide zeichnen sich aus durch sorgfältige, auf den besten Forschungen beruhende Darstellung und durch Vermeidung alles dessen, was das Gefühl eines Anglikaners verletzen könnte. Auf den ersten Blick könnte es scheinen, als ob die Abfassung derartiger volksthümlicher Schriften eine leichte Aufgabe sei. Schaut man indeß näher zu, dann gewahrt man, wie viel Fleiß auf die Auswahl der Beweisgründe und die Kürze und Klarheit der Darstellung gelegt wurde. Aus Rivington's Vortrag ist auch zu entnehmen, daß die Gesellschaft um die Vertheidigung der katholischen Wahrheit sich ein großes Verdienst erworben durch die Ausarbeitung eines besondern Gebetbuches für die katholischen Mitglieder einer Klasse der Gesellschaft, die für England von ausschlaggebender Bedeutung ist — die Matrosen. Das Büchlein mit dem Titel: Der Führer zum Himmel (The Guide to Heaven) hat zufolge seiner Vorzüge solchen Anklang gefunden, daß die königliche Admiralität officiell dasselbe angenommen und zur Vertheilung gelangen läßt.

Uebergehen dürfen wir nicht den tiefdurchdachten Vortrag des Domherrn und gegenwärtigen verdienstvollen Herausgebers der Dublin Review, Rev. Moyes, über die „Ethik in der Controverse" (The Ethics of Controverse). Als Bedingungen einer solchen stellte er auf: Liebe zur Wahrheit, Gerechtigkeit und Selbstbeherrschung, genaue Darlegung der Streitpunkte ohne Verletzung der Person. Der Vortrag besitzt seine volle Bedeutung nicht bloß in der Controverse, sondern auch für den Geschichtschreiber[1]). Als letzter Redner trat John S. Vaughan auf und verbreitete sich

---

12. The Gordon Riots. By Lionel. Johnson B. A.
13. The Great Schism of the West. By the Rev. Sydney F. Smith S. J.
14. Rome's Witness against Anglican Orders. By the Rev. Sydney F. Smith S. J.

Edited by the Rev. Sydney F. Smith S. J.

15. The Book of Common Prayer. By the Rev. R. C. Laing.
16. Religious Instruction in England during the Fourteenth and Fifteenth Centuries. By Dom Francis Aidan Gasquet O. S. B.
17. England's Title: Our Lady's Dowry: Its History and Meaning. By the Rev. T. E. Bridgett C. SS. R.

London: Catholic Truth Society, 18, West Square, S. E.

1) Month LXXXIII, 278; Tablet II, 431.

über die Nothwendigkeit von Predigten oder Conferenzen, mit denen man in öffentlichen Localen auf die praktisch wie Heiden dahinlebenden Millionen von Engländern einwirken solle. Er beantragte die Einführung freier Vorträge, um die Gleichgiltigen aufzuwecken und zum Nachdenken anzuregen.

Die in gedrängter Kürze dargelegten Verhandlungen wollen dem deutschen Leser ein Bild von der Thätigkeit eines Vereines geben, welcher, von unscheinbaren Anfängen ausgehend, namhafte Erfolge errungen und bei der Zähigkeit des angelsächsischen Charakters ohne Zweifel eine schöne Zukunft vor sich hat.

XXXIX.

Zur Berliner Kirchenfrage.

Im Novemberhefte des „Katholik" bespricht ein Freund der Berliner Katholiken die Kirchennoth der preußischen Königsstadt und glaubt ein Mittel verkünden zu sollen, welches die Berliner Kirchenfrage unfehlbar lösen wird. Als dieses letzte und unfehlbare Mittel bezeichnet er die Gründung eines Bisthums Berlin. Der Herr Verfasser wird mir gestatten, seinen Ausführungen einige kritische Bemerkungen und nüchterne Erwägungen gegenüberzustellen.

Vorab erkläre ich, daß ich die Diskussionen der Presse über die Berliner Kirchennoth, soweit sie die vorhandenen Nothstände klarlegten, mit Freuden begrüßt habe. Denn nur dadurch wurde es möglich, das Interesse des katholischen Deutschlands zu gewinnen und erhebliche Summen für kirchliche Bauten zu sammeln. Bedenklich aber kamen mir von jeher die wohlmeinenden Federn vor, welche ungestüm eine schleunige Abhilfe forderten, während eine Abhilfe naturgemäß erst nach und nach erreicht werden kann, und die unter dem Scheine besonderer Erleuchtung den zuständigen kirchlichen Behörden ihren unerbetenen Rath aufzudrängen suchten. Die Kirche wird nun einmal — wie der Herr Verfasser des Aufsatzes „das letzte Mittel in der Berliner Kirchenfrage" mit Recht betont, „von Bischöfen regiert", nicht von Laien, — auch nicht von den

frömmsten und besten —, nicht von der Presse — auch nicht von der katholischen. Ebenso sehr beklage ich, daß die jüngsten Preßdiskussionen die Frage der Zweckmäßigkeit von Ordensniederlassungen für die Seelsorge behandelt haben. Denn daß die Orden auch in der Seelsorge — einerlei ob in Berlin oder im kleinsten Städtchen — die reichsten Verdienste sich erwerben und erwerben können, darüber ist unter Katholiken keine Frage; ob aber an bestimmten Seelsorgsstellen Ordensgeistliche oder Weltpriester anzustellen seien, das entscheidet einzig der Bischof nach seinem weisen Ermessen.

Und Berlin und der ganze Delegaturbezirk haben einen Bischof! Das scheint der Herr Verfasser zuerst ganz übersehen zu haben. Denn er argumentirt so: Die Kirche wird auf der ganzen Welt von Bischöfen regiert. Wo gegen diese innerste Einrichtung der Kirche gefehlt wird, werden die schlimmen Folgen niemals ausbleiben. Der Propst von Berlin, der zugleich Pfarrer ist, hat keine Zeit, neben seinen Pfarrgeschäften „an die zahllosen religiösen Bedürfnisse von Hunderttausend andern Gläubigen zu denken. Hiefür fehlen ihm nicht nur Zeit, Kraft und Mittel, sondern auch die im Bischöflichen Amte liegende Autorität und Jurisdictionsgewalt". Der Herr Verfasser erinnert sich nun aber doch, daß Berlin und der Delegaturbezirk unter die Jurisdiction des Fürstbischofs von Breslau gestellt sind. Aber der ist ihm für Berlin nur ein Bischof „im Nebenamt"! Dieser könne bei der Größe der Breslauer Diöcese den Bedürfnissen der Delegatur nicht die erforderliche Aufmerksamkeit schenken, könne nicht herumreisen, um Gaben zu sammeln, „ein solches Amt erfordere Tag für Tag die ganze Kraft eines ganzen Mannes". Nun legt der Herr Verfasser dar, wie leicht es einem Bischof von Berlin sein wird, Ordensgeistliche zu berufen, Convicte zu gründen, einen „einheimischen" Klerus heranzubilden ꝛc. Berlin werde dann aufhören, „eine Missionsstation mit auswärtigen Geistlichen" zu sein.

Die Bulle De salute animarum unterwirft Berlin und den Delegaturbezirk der Administration des Fürstbischofs von Breslau. Die Delegatur bildet sonach einen integrirenden Theil der Diöcese Breslau. Darum ist es ebenso unrichtig wie ungewöhnlich — um nicht mehr zu sagen — von dem Fürstbischof von Breslau qua Oberhirt der Delegatur wie von einem Bischofe „im Nebenamte"

zu reden. Die Geschichte der Delegatur bekundet in hundert Denkmälern und Urkunden, daß die Fürstbischöfe von Breslau — und vor allem auch der gegenwärtige — ihre oberhirtlichen Pflichten gegenüber der Delegatur nicht als „nebenamtliche" betrachtet haben. Es ist darum weder schön noch wahr, wenn behauptet wird, daß dieser Bischof „im Nebenamt" „einer so gewaltigen Missionsstation, wie Berlin ist, die erforderliche Aufmerksamkeit nicht schenken" könne. Die Thatsachen widerlegen diese Behauptung für jeden, der guten Willens ist. Geradezu verletzend ist es aber, wenn den gegenwärtigen Verhältnissen der Oberhirt der Zukunft gegenübergestellt wird, „der für das ewige Heil der zahlreichen Katholiken in dem bisherigen Delegaturbezirk vor Gott verantwortlich ist". Glaubt man denn, daß dem Fürstbischof von Breslau das Bewußtsein der Verantwortlichkeit abgeht, oder daß der eifrige und unermüdliche Propst von Berlin kein Gewissen hat? Solche bedauerliche Redewendungen hätten sich doch bei einiger Geschicklichkeit vermeiden lassen.

Nach dem November-Aufsatze ist die Hoffnung auf Berufung von Ordensgeistlichen und den Anwuchs eines „heimischen" Klerus nur zu verwirklichen, wenn ein Apostolischer Vikar mit bischöflicher Würde in Berlin bestellt wird. Aber hat denn der Fürstbischof von Breslau jemals Ordensniederlassungen in Berlin verhindert? Und gibt es denn heute keinen „heimischen Klerus" in Berlin, in der Delegatur? Möge sich doch der Herr Verfasser des Aufsatzes aus dem ihm zugänglichen Schematismus eines Besseren belehren. Die Priester der Breslauer Diöcese, welche in Berlin und in den Pfarreien der Delegatur wirken, sind das keine „einheimischen" Priester? Und sie bilden die Mehrzahl. Wie in aller Welt kann man also die Delegatur als „einen Missionsbezirk mit auswärtigen Priestern" bezeichnen?

Wenn der Fürstbischof von Breslau sich seiner Verantwortlichkeit für das ewige Heil der ihm anvertrauten Gläubigen in der Delegatur so wenig bewußt wäre, wie der Herr Verfasser des November-Artikels anzunehmen scheint, würde er längst den hl. Vater gebeten haben, ihm die Sorgen abzunehmen und einen Bischof als Apostolischen Vikar oder als Bischof einer neu zu errichtenden Diöcese Berlin zu bestellen. Denn dem Fürstbischofe von Breslau hat der Delegaturbezirk bisher nur Opfer auferlegt

und recht viele Sorgen, in neuerer Zeit sogar mehr oder minder versteckte Angriffe aus eigenem Lager. Die Fürstbischöfe haben Pfarrsysteme gegründet, Kirchen gebaut, Klöster begründet, Geistliche gesendet, so viele sie nur senden konnten, selbst unter Zurückstellung der Bedürfnisse mancher schlesischen Parochie, Waisenhäuser unterstützt und alljährlich namhafte Geldopfer gebracht. Es kam der Culturkampf. Er dezimirte den Klerus und verhinderte den regelmäßigen Nachwuchs. In die gleiche Zeit fällt aber auch die ungeheuerliche Zunahme der Berliner Bevölkerung, an welcher auch die Katholiken Theil hatten. Konnte denn in jener Zeit (1873 bis 1884), in welcher die Anstellung von Geistlichen unmöglich, die Neubegründung von Kirchen und Pfarrsystemen unausführbar war, der Fürstbischof von Breslau organische Einrichtungen treffen, welche den Bedürfnissen der rasch gewachsenen Gemeinden entsprachen? Und doch ist auch damals Vieles geschehen. Und ist nicht seitdem unter steter Anregung und Zustimmung der Fürstbischöfe und — wie wir gern anerkennen — unter der regen Theilnahme der Berliner Katholiken und des katholischen Deutschlands ein gewaltiger Fortschritt zum Besseren zu verzeichnen? Freilich herrscht noch Noth genug; aber es ist unmöglich, in einem Lustrum aufzubauen und zu ersetzen, was ein zehnjähriger Krieg ruinirt hat.

Eine Trennung des Delegaturbezirkes von Breslau würde den Fürstbischof wesentlich erleichtern, aber zugleich das Seelenheil der Gläubigen gefährden und die kirchlichen Interessen schwer benachtheiligen. Eine solche Trennung würde das Gegentheil von dem herbeiführen, was der November-Artikel träumt. Die Delegatur würde, losgelöst von dem festen Körper der Breslauer Diöcese, gewissermaßen in der Luft schweben. Heute bezieht die Delegatur ihren Bedarf an Priestern aus Breslau. Denn wenn auch Priester anderer Diöcesen berufen werden, die Regel bleibt doch die Berufung aus Breslau, von wo der Fürstbischof mit gleicher Liebe, wie für die schlesischen Pfarreien, für die religiösen Bedürfnisse der Delegatur nach Kräften sorgt. Aber der neue Apostolische Vicar wird Convicte gründen, er muß wohl auch ein Seminar errichten, und bald wird ein „heimischer" Klerus da sein! Ja, wenn sich das nur so prompt und rasch vollzöge, wie eine preußische Recrutirung! Aber da könnten, wenn alles glücklich verläuft, Jahrzehnte ver-

gehen, ehe auch nur ein kleines Häuflein „einheimischer" Klerus herangewachsen wäre. Der Boden von Berlin und der Delegatur ist nicht gerade geeignet für das Wachsthum des Klerus. Gott dank sind in dem Klerus der Diöcese Breslau treffliche Priester, deren Wiege auf märkischem Sande gestanden hat; aber es sind doch nur Wenige, welche unter den schwierigen Verhältnissen, die auch ein Apostolischer Vikar nicht ändern könnte, zum Priesterthume gelangt sind. Knaben und Jünglinge aus der Delegatur, welche Lust zum Priesterstande bezeigten, sind stets bei Aufnahme in die Diöcesan-Convicte — natürlich praestitis praestandis — bevorzugt worden und werden es heute noch. Auch heute schon wird in Berlin selbst für solche Knaben gesorgt. Für den Nachwuchs des „heimischen" Klerus könnte ein Apostolischer Vikar kaum eifriger sorgen, wie es heute geschieht. Der zukünftige Apostolische Vikar würde sich also wohl für immer mit „auswärtigem" Klerus behelfen müssen, auch wenn er Geldmittel besäße, Convicte und ein Seminar zu gründen. Letzteres bezweifle ich überdies. Der künftige Apostolische Vikar würde sonach bemitleidenswerth sein: er wäre ein Bischof ohne „heimischen" Klerus, angewiesen auf die Gnade der anderen Bischöfe, angewiesen auch auf den Bettelsack, mit welchem herumzuwandern doch keine angenehme Aufgabe ist.

„Das letzte Mittel in der Berliner Kirchenfrage" erweist sich sonach durchaus nicht als unfehlbar. Aber was ist zu thun? Ich antworte: Man muß besonnen, ruhig und rüstig weiter auf der betretenen Bahn gehen. Es müssen, wo es Noth thut, einfache Kirchen gebaut werden. Man muß die Mittel durch fortgesetzte Sammlungen in ganz Deutschland zusammenzubringen suchen. Der Fürstbischof von Breslau zahlt dazu seinen reichen Theil. Die Gründung von Mannesklöstern zur ständigen Aushilfe in der Seelsorge ist dringend geboten. Der vorhandene Mangel an Seelsorgern muß durch Berufung von Geistlichen aus anderen Diöcesen und durch die Aushilfe der Ordensgeistlichen behoben werden. Zur Zeit können die Lücken im Seelsorgsklerus mit Priestern aus der Breslauer Diöcese noch nicht völlig ergänzt werden. Das wird sich voraussichtlich mit der Zeit bessern. Bis dahin müssen die besser situirten Diöcesen aushelfen. Nach Berlin und in die Pfarreien des Delegaturbezirkes wandern Katholiken aus allen preußischen Diöcesen ein. Daß eine moralische Verpflich-

tung diesen Diöcesen obliegt, für ihre ausgewanderten Kinder in ihrer neuen Heimat nach Möglichkeit zu sorgen, dürfte nicht bestritten werden. Dieser Gedanke liegt wohl auch der Bestimmung des verewigten Aulicke zu Grunde, daß der Pfarrer von St. Matthias ein Münsterer Diöcesanpriester sein muß. Der Herr Cardinal Graf Ledochowski hat diesen Gedanken auch anerkannt, als er s. Z. die Anstellung eines Posener Priesters in Berlin zu Gunsten der zahlreichen Polen genehmigte. An Gesuchen und Bitten haben es die Fürstbischöfe, besonders der Herr Cardinal-Fürstbischof Georg Kopp nicht fehlen lassen. Wenn letzterer nicht immer freundliches Gehör fand, so kann ihm daraus doch kein Vorwurf gemacht werden. Hoffentlich werden abschlägliche Antworten in dem Maße seltener, je mehr im preußischen Episcopate die Ueberzeugung zum Durchbruch gelangt, daß es eine Ehrenpflicht des gesammten Episcopates ist, die Katholiken der preußischen Hauptstadt nicht darben zu lassen. So nur ist das Ziel, welches der Herr Verfasser des November-Aufsatzes und der Fürstbischof von Breslau wie sein Delegat gleich warmen Herzens erstreben, die Seelsorgsnoth in Berlin zu beseitigen, sicher zu erreichen.

Die politischen Erwägungen und die allgemeinen kirchlichen Interessen, welche bei Bestellung eines Apostolischen Vikars in Berlin in Frage kämen, lasse ich heute bei Seite; vielleicht gestattet mir die geschätzte Leitung dieser Zeitschrift, mich bei einer andern Gelegenheit darüber auszusprechen. Ich würde dann darzuthun versuchen, daß weder der hl. Stuhl, noch die preußischen Bischöfe, noch die katholische Bevölkerung der Delegatur ein Interesse an der Lostrennung der letzteren von Breslau und an der Ernennung eines Apostolischen Vikars haben. Wenn der Herr Verfasser des von mir kritisirten Aufsatzes am Schluß aus der Bestellung eines Armeebischofs Hoffnung für die Erfüllung seines Wunsches schöpft, so könnte uns für den Apostolischen Vikar von Berlin fast bange werden. Denn vor einem Apostolischen Vikar nach dem Paradigma des Armeebischofs-Institut möge der Himmel die Berliner Katholiken bewahren. Der selige Bischof Freiherr von Ketteler, unvergeßlichen Andenkens, würde die Ernennung eines Apostolischen Vikars von Berlin ebenso perhorresciren, wie er s. Z. die Errichtung des Amtes eines Armeebischofs beklagt hat.

Gmunden. Dr. Adolph Franz.

XL.

Literatur.

Die dogmatische Lehre von den heiligen Sacramenten der katholischen Kirche. Von Dr. J. H. Oswald. 5. Auflage. Münster, Aschendorff'sche Buchhandlung 1894. Bd. I. XIII, 743 S.; Bd. II. 591 S.

Es muß als überraschender Erfolg bezeichnet werden, wenn ein Werk, das nicht den Charakter eines Schulbuches an sich trägt und zugleich so umfangreich erscheint, in weniger als vierzig Jahren fünf Auflagen erlebt. Die Thatsache erklärt sich daraus, weil dieses Werk des hochverdienten Verf. alle jene Vorzüge, die wir vor Kurzem an mehreren seiner übrigen Werke hervorzuheben Gelegenheit fanden, in besonderem Grade aufweist und weil überdies die Sacramentenlehre zu den wichtigsten und anziehendsten Theilen der Dogmatik zählt.

Keine Mühe wurde gespart, um die ursprüngliche Leistung immer größerer Vollendung entgegenzuführen. Diese Neuauflage bringt namentlich eine bedeutsame Verbesserung in der Frage, ob die sog. intentio externa zur giltigen Spendung der Sacramente ausreichend sei oder nicht. Mit Recht wird in dieser Untersuchung dem einschlägigen Werke von Dr. Franz Morgott hohes Lob gespendet; und letzterer ist zu beglückwünschen, daß er in diesem Punkte den greisen Altmeister der deutschen Dogmatiker zu Gunsten der gewöhnlichen Lehre umzustimmen vermochte.

In der Vorrede äußert sich Dr. Oswald unter anderm: „Bei meinem hohen Alter ist jeder Gedanke daran völlig ausgeschlossen, daß ich selbst noch eine weitere Neuausgabe des Buches erleben könnte.“ Bei der Frische des Geistes, welche die bessernde Hand überall bekundet, und bei der Beliebtheit des Buches könnte man versucht sein, die Richtigkeit dieses Satzes anzuzweifeln. Wir wollen jedoch dem ausgesprochenen Gedanken insoweit Rechnung tragen, daß wir aller Verbesserungsvorschläge, die in untergeordneten Punkten möglich erschienen, uns vollständig enthalten. — Es folgt in der Vorrede die weitere Aeußerung: „Es würde aber in der

letzten Stunde ein großer Trost für mich sein, wenn ich hoffen dürfte, daß die Sacramentenlehre nicht etwa bloß der Wissenschaft gedient, sondern auch, indem sie so nahe die seelsorgliche Praxis berührt und in dieselbe übergreift, anregend und fördernd auf den Seelsorgsclerus und mittelst seiner auf die seiner Obhut anvertrauten Seelen eingewirkt habe, bezw. noch einwirke." Diesen Trost kann der Verf. nach unserer Ueberzeugung unbedenklich festhalten.

Die Correctur des Druckes hätte durchwegs, namentlich aber in den ersten Bogen bei den griechischen Citaten sorgfältiger gehandhabt werden können. Die sonstige Ausstattung des Buches ist seines Inhaltes würdig.

Brixen. Dr. Franz Schmid.

S. Thomae Aquinatis O. P. *doctrina sincera de unione hypostatica Verbi Dei cum humanitate* amplissime declarata. Auctore *J. B. Terrien* S. J., in cathol. Instituto Parisien. s. Theologiae Professore. Paris. P. Lethielleux 1894. 216 pag.

Alles in allem genommen kann man sagen: Vorliegende Arbeit hat sich ein doppeltes Ziel gesetzt, nämlich 1) will sie die Lehre des hl. Thomas über die Frage, wie die wunderbare Vereinigung der zweiten göttlichen Person mit der menschlichen Natur vom Standpunkte des philosophischen Denkens aufzufassen sei, nach allen Seiten hin möglichst genau kennzeichnen; 2) will sie zeigen, daß die vorgelegte Auffassung des hl. Thomas allen anderen Auffassungen des fraglichen Lehrpunktes entschieden vorzuziehen sei. — Hinsichtlich des ersten Punktes glaubt P. Terrien seiner Sache vollkommen gewiß zu sein. Seine diesbezüglichen Ausführungen faßt er am Schlusse in folgendes Resultat zusammen: Litem . . . solvit Angelicus doctor aiendo, praedictam unionem nihil aliud esse quam elevationem seu tractionem assumptae humanitatis ad *esse personale* Filii Dei; vel, quod perinde est, unionem hujus naturae cum aeternae (sic) praeexistenti persona Verbi secundum esse existentiae increatae, vi relationis personalis modo proprio possessae (S. 139). Wir gestehen, daß uns dieser Doppelsatz weder dem Sinne noch der Construction nach vollkommen durchsichtig geworden ist. Dies finden wir um so auffallender, weil sonst das ganze Buch mit wohlthuender Klarheit geschrieben erscheint. Wie wir glauben, läßt sich das erzielte oder angestrebte

Resultat passender in folgende Sätze kleiden: 1) Die hypostatische Vereinigung besteht darin, daß die zweite Person der Gottheit der menschlichen Natur Christi ihr eigenes Sein (esse suum) mittheilt; 2) dabei versteht der englische Lehrer hier unter dem Sein ausschließlich oder doch vor allem die Existenz; 3) folglich entbehrt die angenommene Menschheit ihrer eigenen Existenz und existirt formell durch die Existenz des ewigen Wortes. — In der Behandlung des zweiten Punktes ist der Verf. bescheidener. Er läßt es deutlich durchblicken, daß die vorgelegte Lehre nicht auf volle Gewißheit Anspruch erheben kann (vgl. S. 2. 143. 208).

Wir unsererseits sind durch die Prüfung des fleißig gearbeiteten Buches, aufrichtig gestanden, nicht einmal von der Richtigkeit der gebotenen Auslegung des hl. Thomas vollständig überzeugt worden. Noch weniger will uns das Endresultat des zweiten Hauptpunktes zusagen. Die Gründe dafür auseinanderzusetzen, ist hier nicht der Platz. Nur eines sei bemerkt: Am wenigsten hat uns die Erklärung befriedigt, wie es zu nehmen sei, wenn der englische Lehrer die unio hypostatica »aliquid creatum« nennt (S. 135 ff.). Wer übrigens vor allem den Zweck verfolgt, sich von der Lehre des großen Aquinaten in unserer Frage ein sicheres Urtheil zu bilden, der muß vorliegendem Buche sowohl wegen der sorgfältigen Zusammentragung aller einschlägigen Stellen, als auch wegen der vielen bedeutsamen Auslegungsmomente, die hier hervorgehoben werden, die aufmerksamste Beachtung schenken. Wer sich hingegen vorherrschend um die vorwürfige Frage in sich genommen kümmert, der dürfte, wie wir glauben, in unseren Quaestiones selectae mehr Anregung und Aufklärung finden, als bei P. Terrien.

Brixen. Dr. Franz Schmid.

Dr. Constantin Gutberlet, Naturphilosophie. Zweite Auflage. Münster 1894. Theissing. 316 S. ℳ 3.60.

Gleich den übrigen philosophischen Lehrbüchern Gutberlet's ist auch dessen „Naturphilosophie“ in neuer erweiterter Auflage erschienen. Die Zahl der Seiten stieg von 176 auf 316. Zu den neuen Partien gehören vornehmlich die Ausführungen über die Naturschönheit und den sog. goldenen Schnitt.

Je mehr eine falsche Wissenschaft in der ganzen Natur nur ein Werk blinden Zufalles erblicken möchte, um so mehr ist es geboten, auf die in ihr überall sich zeigende Schönheit und Gesetzmäßigkeit hinzuweisen, wodurch sie sich als das Kunstwerk eines allweisen Meisters documentirt. Die die ganze Natur durchwaltende Einheit, welche sich neben der Mannigfaltigkeit bei allem wahrhaft Schönen findet, offenbart sich u. a. in merkwürdiger Weise darin, daß die Werke der Natur mehr oder weniger nach den Regeln des goldenen Schnittes gebildet sind. G. beweist diese Thatsache an einer ganzen Reihe von den verschiedenen Naturreichen entnommenen Beispielen. „Woher," fragt er im Hinblick auf diese seine gewonnenen Resultate, „das häufige Vorkommen des goldenen Schnittes in der Natur?" und kommt, indem er den Versuch, diese Thatsache rein mechanisch erklären zu wollen, als fruchtloses Bemühen hinstellt, zu dem Ergebniß, daß nur eine ordnende Intelligenz Urheber des Waltens der Gesetze des goldenen Schnittes in den Werken der Natur sein könne. Gegen Schluß des Werkes werden die Argumente in schlagender Weise entkräftet, auf welche die moderne vergleichende Anatomie die Descendenztheorie stützen zu können glaubt.

Möge auch diese Schrift unseres geschätzten Philosophen von vielen gründlich studirt werden und ihr Scherflein dazu beitragen, daß an Stelle einer heutzutage vielfach herrschenden falschen, weil atheistischen Naturauffassung immer mehr die wahre, christliche trete.

Mainz. Kirstein.

Der dreißigjährige Krieg bis zum Tode Gustav Adolfs 1632. Zweite Ausgabe des Werkes: Tilly im dreißigjährigen Kriege von Onno Klopp. II. Bd. Paderborn, F. Schöningh 1893. gr. 8°. XXVIII, 868 S. M 13.

Die Feier eines Gustav-Adolf-Jubiläums bringt uns die unseligen Folgen der deutschen Glaubensspaltung wieder lebhaft in Erinnerung. Hat wirklich der 9. Dezember 1494 auf fremder Erde den Mann hervorgebracht, der in selbstloser Hingabe unseren Brüdern die hohen Güter der Glaubensreinheit und Gewissensfreiheit durch seine heldenmüthigen Kämpfe sicherte? Haben die Zeitgenossen des Schwedenkönigs selbst über dessen Auftreten in Deutschland ebenso gedacht, wie dies heute in weiten Kreisen des Volkes und bei nicht wenigen Regierungen der Fall ist? Trug die erste und

immer wieder erneuerte Entfesselung der Kriegsfurie ihre Berechtigung in sich, weil sie von der legitimen Autorität ausging und die erstrebten Güter mehr galten, als das Lebensglück von Millionen, als die Summe von Elend und Herzeleid, von Wunden und Tod während dreißig Jahren, wobei die Hälfte der Bevölkerung zu Grunde ging und wo von Tausenden blühender Dörfer und Städte Niemand mehr zu sagen wußte, wo sie gestanden hatten? Das sind die Fragen, worauf der II. Band von Onno Klopp's Geschichte des dreißigjährigen Krieges eine klare, allseitig begründete Antwort theils gibt, theils vorbereitet. Ueber Anlage und Bedeutung des monumentalen Werkes haben wir uns bei der Anzeige des I. Bandes ausführlich ausgesprochen und müssen hier darauf verweisen[1]). Der vorliegende II. Band führt die Entwickelung der Ereignisse von 1621 bis zur Uebertragung des Herzogthums Mecklenburg an Wallenstein 1628.

Friedrich von der Pfalz, am weißen Berge auf's Haupt geschlagen und dann geächtet, hat im Haag eine Zuflucht gefunden und mehr als das. Holland, das an der Fortdauer von Deutschlands Elend ein Interesse hat, bezahlt jetzt für Mansfeld monatlich 50,000 fl., wie es früher für die böhmischen Rebellen bezahlt hat, wie es später für Christian von Braunschweig, dann für den Dänenkönig, dann für Gustav Adolf bezahlt. Gleichzeitig avancirt Mansfeld vom Flibustier zur anerkannten kriegsführenden Partei durch Friedrichs Vollmacht, daß er „weder Mühe, noch Folgen, noch Kosten spare", das Königreich Böhmen wieder zu gewinnen. Nun führt Mansfeld in Verbindung mit den übrigen beutelustigen Parteigängern einen Krieg, von dem das Volk nur so viel versteht, daß es die Kosten tragen muß. Tilly entledigt sich seiner Gegner in rasch aufeinander folgenden Schlägen, und der Friede scheint ganz in die Nähe gerückt, als durch Buckingham's infame Intriguen zu Madrid und London die Kriegsfurie wieder neue Nahrung erhält. England fanatisirt sich für die Wiedergewinnung der Pfalz und wir „vernehmen von dem ersten Geistlichen des anglikanischen Kirchenthums, dem Erzbischofe Abbot von Canterbury, über die böhmische Sache die Worte: »So religious and rightheous a case!« (S. 371). Jakob I. verhandelt hierüber mit

1) Katholik 1893 II. Bd. 315—328.

Christian IV. und so wird die dänische Periode des Krieges vorbereitet; die schwedische hätte jetzt schon begonnen, wenn Gustav Adolf an sein Anerbieten in London nicht die Bedingung selbstständiger Kriegsdirection geknüpft hätte. Der englische Gesandte Anstruther beschwichtigt Christian IV. kaisertreue Bedenken und der Krieg beginnt mit Hilfe einiger getäuschten Fürsten von Niedersachsen, während die Mehrheit der Stände offen erklärt: „Man, d. h. der Dänenkönig, will die in diesem Reiche noch übrigen Stifter und Klöster sich aneignen." Da es sich um die Schwächung des Hauses Habsburg handelt, durfte selbstverständlich die Unterstützung des allerchristlichsten Frankreich nicht fehlen, während zur Maskirung des geplanten Eroberungskrieges die Phrase von der Wiederherstellung des lauteren Evangelii dienen mußte. Der schauerliche Ruf des Religionskrieges, den Mansfeld schon seit Jahren mit bewußter Verlogenheit im Munde geführt, tönte abermals durch die deutschen Lande. Der Däne nennt Tilly's Streitmacht: die Armee der katholischen Bischöfe; das Landvolk heißt seine Soldaten: die papistischen Bluthunde, und die Ritterschaft des Kreises Calenberg erklärt: „Es ist Tilly's Absicht, das reine Wort Gottes auszurotten und die Beschlüsse des Trienter Concils einzuführen." Es ist die alte Geschichte: „Das Schreckensbild wird um so furchtbarer, je weniger man es kennt" (S. 502). Der Kaiser seinerseits that alles, um den Vorwand eines Religionskrieges aus der Welt zu schaffen; in der Instruction an Waßlenstein heißt es ausdrücklich: „er werde wohl in's Werk zu richten wissen vornehmlich, daß er den Prätext der Religion, dessen unsere Feinde bisher am allermeisten zu Bedeckung ihrer rebellischen Anschläge und Interessen sich meisterlich gebraucht, so viel möglich benehme" (S. 473). Ferdinand II. wollte keinen Religionskrieg gemäß seiner Eidespflicht, allein im feindlichen Lager wurde die Fiction künstlich aufrecht erhalten, wie eine spöttische Stimme unmittelbar nach der Schlacht bei Lutter am Bahrenberge beweist: „Nunmehr merken sie, daß es kein Religionskrieg, sondern daß es dem Könige um das Land zu thun ist . . . Einige sagen: es sei noch das Beste, wir bleiben dabei, es sei ein Religionskrieg; die Pfaffen fallen uns sonst ab und alle Leute. Wir wollen unterdessen so viel beten und glauben, wie uns gelegen. Sag dem Medicus und dem Secretär des Königs, daß sie den Proviant-

meister häufig mahnen, beständig dabei zu bleiben: es sei ein Religionskrieg" (S. 673).

Das Wort vom Religionskrieg wird in diesem II. Bande mit einem erdrückenden Material als das erwiesen, was es ist: als bewußte Lüge. Daneben erfährt Wallenstein's Entwickelung, sein Verhältniß zum Kaiser, zur Liga und zu Tilly eine geradezu klassische Darstellung. Ein merkwürdiges Doppelbild. Auf der einen Seite Wallenstein, der durch stolzes und geheimnißvolles Wesen zu imponiren sucht und seine diplomatischen und strategischen Fähigkeiten in den Dienst des eigenen krassen Egoismus stellt, auf der anderen Seite Tilly, der nur Gott und seinem Kaiser dienen will, während er durch Lauterkeit des Herzens, durch Feldherrntalent und politischen Scharfblick die meisten Zeitgenossen weitaus überragt. Gerade jetzt drängt sich dem Leser unwillkürlich der Gedanke auf: Es wäre des deutschen Volkes würdiger, einen Mann wie Tilly öffentlich zu feiern, als ein Gustav-Adolf-Jubiläum zu begehen.

Mainz. Dr. Moser.

Dr. **Erich Frantz**, Professor der Universität Breslau, **Geschichte der christlichen Malerei.** Freiburg, Herder 1887—1894. Bd. I S. XII, 576; Bd. II S. X, 950; Bd. III S. IV, 109 einfache und 7 Doppeltafeln. ℳ 30, geb. 38.

Obiges Lieferungswerk, ein bedeutsames Unternehmen des Herder'schen Verlages, wurde 1887 begonnen und ist nunmehr mit der 17. Lieferung glücklich vollendet. Dasselbe geht auf die ersten Anfänge der christlichen Kunst zurück und reicht bis zur Höhe des neuen Stiles. Albrecht Dürer, die schwäbischen Maler, die Schule am Niederrhein, die westfälischen Maler und die Niederländer bilden den Schluß des ganzen Werkes. Bei dessen Lectüre haben wir folgende Vorzüge wahrgenommen. Der Verf. ist stets bemüht, das Verständniß der einzelnen Kunstepochen aus der Kirchen- und Profangeschichte zu vermitteln. Und in der That besteht zwischen dem unter den einzelnen Völkern und den verschiedenen Zeitläufen herrschenden christlichen Geiste und ihren Kunstproducten das innigste Band: letztere tragen die Zeichen ihres Landes und ihrer Zeit so offenbar an sich, wie das Kind die seiner Eltern. Ein zweiter Vorzug ist, daß der Verf. scharfsinnig die Mittelglieder

aufdeckt, welche von einer Kunstperiode oder Stilgattung zur folgenden überführen, wie es in der That auch in der Kunst keine Sprünge gibt, sondern eine fortschreitende Entwickelung Platz greift. Ein weiterer Vorzug besteht darin, daß der gelehrte Professor dem Leser nicht von vornherein sein Urtheil octroirt, sondern die Thatsachen, hier die plastische Beschreibung der Kunstwerke und die Haupttexte der Documente sprechen läßt und so den Leser in Stand setzt, aus eigener Ueberzeugung zu urtheilen. Erst nach Vorführung einer mit großer Umsicht ausgewählten Reihe von charakteristischen Schöpfungen der einzelnen Malerschulen gelangt der Verf. zu seinem ganz objectiv resumirenden Abschluß. Bei seinen Kunstschilderungen kommt ihm zu Gute, daß er als Fachmann, der die Malerei selbst längere Zeit geübt, nicht nur in die Geheimnisse der Technik eingeweiht ist, sondern auch besser als ein Laie in der Kunstübung es versteht, von seinen Gemälden mit wenigen Worten ein getreues und charakteristisches Bild zu entwerfen. Ein Theil dieser Kunstproducte wird durch 172 einfache und 7 Doppelbilder auch für das Auge veranschaulicht. Selbstverständlich findet auch die Architectur, an welche sich die christliche Malerei anschmiegt, die Sculptur, mit der das Gemälde rivalisirt, und die hervorragende Literatur der Jünger und Liebhaber der Kunst die nöthige Berücksichtigung. Endlich verdient der Verf. das Lob, daß er sein schwieriges Thema in einfacher, allgemein verständlicher Sprache, nicht in dunkeln delphischen Orakelsprüchen, wie es manche Gelehrte unserer Tage zu thun belieben, behandelt und allem Vorzüglichen, welcher Periode und Richtung es angehören möge, eine Begeisterung entgegenbringt, die sich unvermerkt auch dem Leser mittheilt, so daß es einen wahren Genuß bereitet, dieses Buch zu studiren.

Dasselbe verfolgt zunächst nur einen wissenschaftlichen Zweck. Der Anregungen und Motive für kunstvollen Kirchenschmuck sind aber so viele, daß auch die Jünger der Kunst und Geistliche, besonders in unserer Zeit, welche vielfach geistlosem Realismus huldigt, darin für ihre praktischen Zwecke Belehrung und Fingerzeige finden können. Das ächte christliche Kirchengemälde ist ein ständiger Prediger der Wahrheit und Göttlichkeit des Christenthums, seines Stifters, seiner Geheimnisse, der Vollkommenheit in seinen Heiligen gewesen. Welche Grundgesetze aber zur Erreichung

dieses Zweckes beobachtet werden müssen, lehrt uns die Kunstgeschichte an der Hand der Meisterwerke einer gläubigen und frommen Vorzeit. R.

P. Rudolf Graser's, weiland Capitularen des Benedictinerstiftes Kremsmünster, **Predigten** auf alle Sonn- und Festtage des Jahres. Neu herausgegeben von P. **Wisintho Hartlauer**, weiland Mitglied desselben Stiftes. Mit oberhirtlicher Bewilligung und Erlaubniß der Obern. Vierte verbesserte Auflage. Neu besorgt von P. **Friedrich Mayer**, Benedictiner von Kremsmünster. Innsbruck, Fel. Rauch (K. Pustet) 1894. 8⁰. I. Band: Sonntagspredigten XVI, 606 S.; II. Band: Festtagspredigten 483 S. ℳ 10.

Die Predigten des Benedictinerpaters Graser (1728—1787), ursprünglich in fünf Abtheilungen gedruckt, erschienen in der neuen Ausgabe von Hartlauer 1877 in zwei Bänden. Wenngleich über das Niveau vieler Predigtwerke des ausgehenden 18. Jahrhunderts, welche unter dem Banne seichter Moral standen, himmelhoch sich erhebend, waren doch auch Graser's Predigten nicht ganz frei von Schatten, die zuerst entfernt werden mußten, wenn sie den Bedürfnissen der Gegenwart genügen sollten. Es galt, nicht bloß veraltete Redensarten und Wortformen zu entfernen, sondern auch, wenigstens an einigen Stellen, eine genauere dogmatische Sprache zu führen. Das hat Hartlauer mit vielem Geschick besorgt und in dem von ihm empfangenen Gewande wurde das Predigtwerk sehr günstig aufgenommen und in 7600 Exemplaren abgesetzt. Als ich an einem Sonntag Nachmittag im Juni 1875 den hochseligen Cardinal Manning über die Verehrung der Heiligen in London predigen hörte und die Klarheit in der Anordnung der Rede seinem Secretär gegenüber hervorhob, bemerkte der letztere, daß der redegewaltige Kirchenfürst seine Vorträge zwar nicht jedesmal bis in's Detail ausarbeite, wohl aber stets mit einer guten Skizze bewaffnet die Kanzel besteige. In der That: Wer eine solche inne hat, der ist hieb- und sattelfest. Nach dieser Richtung verdient die gegenwärtige Ausgabe besondere Empfehlung, weil der Herausgeber jeden Fortschritt in der Rede durch eine Randnote hervorgehoben. In unseren Tagen, wo der Seelsorger zufolge der stets sich steigernden Ansprüche an seine Thätigkeit zu vollständiger Ausarbeitung seiner Predigten vielfach die nöthige Zeit nicht findet, leisten ihm Predigt-

werke mit solchen Randskizzen die wesentlichsten Dienste. Als charakteristisches Merkmal der Graser'schen Predigten erscheint der ausgiebige Gebrauch der hl. Schrift und der Väterwerke. Für die in extenso auf jeder Seite reichlich beigegebenen Schrifttexte sind wir sehr dankbar, damit wird den Absichten Leo's XIII. in dem Rundschreiben über die hl. Schrift vollkommen entsprochen. An die 56 Sonntagspredigten reihen sich 49 Reden auf die Festtage, nebst einem ausführlichen Register, das bei keinem irgendwie bedeutenden Predigtwerke fehlen sollte. Auch in der neuen Ausgabe wird dieses Predigtwerk gute Dienste leisten. B.

Der Priester in der Einsamkeit der heiligen Exercitien. Von P. B. Valuy S J. Aus dem Französischen. Zweite, vielfach verbesserte Auflage von P. Fr. Miller S. J. Stuttgart, Jos. Roth'sche Verlagshandlung 1893. S. V, 325.

Vorliegendes Werkchen kann in der neuen Auflage, die wirklich zahlreiche Verbesserungen aufweist, dem hochw. Clerus bestens empfohlen werden. Nicht nur für die Zeit der heiligen Exercitien, sondern auch für die tägliche Betrachtung und besonders für monatliche Geisteserneuerung bietet dasselbe gründlichen, praktischen, gut disponirten Stoff, und es möchte kaum einen Punkt des Priester- oder Seelsorgerlebens geben, wofür es nicht die richtigen Grundsätze in gedrängter Kürze und möglichster Klarheit enthielte. Auch Druck und äußere Ausstattung verdienen alles Lob. C. H.

XLI.

Miscelle.

Das Geheimniß der unbefleckten Empfängniß Mariä, welches wir in diesem Monate feiern, habe ich im Bilde niemals so deutlich und verständlich dargestellt gefunden, wie in einem mir vorliegenden Manuscript: „Andachts-Uebungen auf Alle Hohe Fest-Täge Unsers Herrn und Heylands Jesu Christi wie auch Seiner Werthsten Mutter Maria in zwey Theilen abgetheilt und mit sinnreichen Kupfern ausgezeichnet." Der Verfasser ist nicht genannt.

Auf dem letzten Blatte steht in schöner Fracturschrift der Name: „Thomas Rauh S. J. 1758.“ Die 29 Kupferstiche sind in Augsburg gedruckt und gezeichnet: G. B. Göz Sac. Caes. Maj. Aulicus Pictor et sculp. Cath. inv. excudit Aug. Vin. Gottfried Bernhard Göz ist geboren 1708 zu Kloster Welchrod (Mähren) und ließ sich in Augsburg nieder. Karl VII. ernannte ihn zum kaiserlichen Hofmaler. Eine Reproduction der erwähnten Darstellung der unbefleckten Empfängniß, welche einer Erklärung nicht bedarf, lassen wir folgen.

CONCEPTIO.

Dominus possedit me in initio.
Prov. 8.v.22.

G.B.Göz fecit A.V

Register des ‚Katholik'.

Jahrgang 1894.

(Die eingeklammerte Ziffer bedeutet Band II.)

Redigirt unter Verantwortlichkeit von Dr. Joh. Mich. Raich in Mainz.
Mainz, Druck von Florian Kupferberg.

Widener Library
3 2044 079 401 071